

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



ХРИСТИАНСКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ И РУССКАЯ КУЛЬТУРА

Материалы
XII научно-богословской
конференции

Йошкар-Ола
2009

ББК 86.3
Х93

*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 XII научно-богословской конференции (25 мая 2009 г.). Йошкар-Ола, 2009. **198 с.**

В данном сборнике помещены материалы, содержащие дальнейшую разработку актуальных проблем истории христианства, взаимоотношений религии и науки. В предлагаемых вниманию читателей докладах освещаются вопросы духовно-нравственных исканий в области русской словесности на примере творчества Н.В. Гоголя, Н.С. Лескова, И.С. Шмелева, С.Г. Чавайна и др. Большое внимание уделено рассмотрению проблем истории Православия в Марийском крае и Поволжско-Вятском регионе.

Материалы конференции могут быть использованы в качестве краеведческого и учебного пособия по религиоведению, русской словесности и истории края и адресуются преподавателям высших, средних общеобразовательных и средних учебных заведений.

СОДЕРЖАНИЕ

ОФИЦИАЛЬНАЯ ЧАСТЬ

Приветственное слово Высокопреосвященнейшего Иоанна, архиепископа Йошкар-Олинского и Марийского	6
Приветствие Министра культуры, печати и по делам национальностей Васютина М.З.	8

ДОКЛАДЫ И СООБЩЕНИЯ

I. ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ХРИСТИАНСТВА

Гайденко П.И.

О личностях русских митрополитов времени Ярослава Мудрого	10
--	----

Фомина Т.Ю.

К вопросу о грамотности в средневековом Новгороде.....	22
--	----

Латыпов И.Р.

К вопросу о судебной практике над старообрядцами в XVII веке	30
---	----

Галимов Т.Р.

Место Киевского митрополита в отношениях Руси и Орды в начальный период татаро-монгольского господства.....	38
---	----

Стариков Ю.С.

Православная Церковь и внешняя политика России во второй половине XV века	48
--	----

II. ПРАВОСЛАВИЕ В МАРИЙСКОМ КРАЕ И ПОВОЛЖСКО-ВЯТСКОМ РЕГИОНЕ

Стариков С.В.

Царев город на Кокшаге: 425 лет в истории, православном служении и культуре нашего Отечества	56
---	----

Козлов Ф.Н.

Репрессии против православного духовенства
в 1930-е годы (по материалам Чувашской автономии) 63

Ерошкин Ю.В.

Аштавай-Нырская мужская Свято-Никольская
монашеская община: страницы истории 73

Попов В.А.

Храм во имя Владимирской иконы Божией Матери
в селе Кузнецове как архитектурное сооружение раннего
поколения каменных храмов Марийского края 84

Федосеева Н.А.

К истокам марийской литературы..... 93

Елеев В.Л.

Тюремные церкви в Марийском крае
до Октябрьской революции 1917 года..... 102

III. ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННЫЕ ОСНОВЫ ПРАВОСЛАВИЯ

Никитин А., иерей

Александра Феодоровна Романова
и ее служение России во время I Мировой войны 108

Калинина Ю.Ю.

Проблема православности творчества Константина
Леонтьева в публицистическом дискурсе XX века 115

IV. ПРАВОСЛАВИЕ И ОТЕЧЕСТВЕННАЯ СЛОВЕСНОСТЬ

Липатов А.Т.

Н.В. Гоголь и Православие: трудный поиск
пути к Богу (к 200-летию со дня рождения великого
русского писателя) 127

Махновец Т.А.

Тема освобождения в рассказе И.С. Шмелева
«Куликово поле» (по редакциям 1942-1947 годов) 153

Михеева О.В.

Рассказ С.Г. Чавайна «Девятый мученик» 164

Молчанова Н.Ф.

Новый подход к изучению древнерусского текста

(к 960-летию создания

«Слова о Законе и Благодати» Илариона)..... 172

Михеева И.Н.

Антиномия как принцип миромоделирования в

произведениях о праведниках Н.С. Лескова

(«Кадетский монастырь» и «Инженеры-бессребреники»)... 179

Молчанов П.В.

Мир человека в слове Сергея Дурылина 190

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

Возлюбленные во Христе братья и сестры! Сегодня мы приносим славословие Богу и Его избранникам, просветителям словенским Кириллу и Мефодию. Братья, просветившие многие народы светом Христовой Истины, были посланы Богом к людям, заселявшим пространство Святой Руси. Они дали нам не просто азбуку, письменность, они дали нам духовное сокровище — святую православную веру, которая просветила светом Христовой Истины все народы, населяющие державу Российскую. Для нас, людей верующих, Кирилл и Мефодий являются покровителями науки, покровителями тех, кто стремится в своем сознании во всей полноте ощутить (через познание окружающего мира) дивные дела Господни. Святые братья Кирилл и Мефодий — это те, кто заставляет всех нас в столь нелегкое время обратиться к самим себе и задать вопрос: изучаем ли мы их наследие?

А наследие святых братьев — это та Истина Христова, которая открыта для всех нас через святое Евангелие, через слово Божие. Как мы в своей жизни прикасаемся к этому божественному слову, которое просвещает всякого человека? Являемся ли мы сопричастниками того духовного просвещения, в котором, как никогда, нуждается наш народ? После страшного богоборческого века, когда Слово Божие искоренялось из сердец человеческих, всем нам необходимо, прежде всего, самим проникнуться той Божественной Истиной, которая питает сердца человеческие, которая является источником жизни и творчества человека, той Истиной, которая есть Сам Христос, просвещающий всякого человека. И познание Бога, жизнь в Боге — это цель нашей жизни.

Прикасаясь к наследию святых братьев, мы должны помнить, что слово Божие даровано нам не просто для изучения, а, прежде всего, для нашей с вами жизни. Если Слово Божие касается только нашего сознания, возвышает наш ум и дает

способность ему быть чистым, если нет дел и жизни, как наставляют нас святые братья, то тогда прикосновение к этой истине дарует нам только, как говорит философ Иоанн Ильин, интеллектуальное раскрепощение и щекочет наш ум и душу нашу заставляет вострепнуться. А следующего шага к Богу мы не делаем...

Ежегодно мы собираемся на научно-богословскую конференцию — и не просто поговорить, а чтобы проникнуться этой божественной благодатной атмосферой... Почему и начинается всегда это празднование с молитвенного обращения к святым равноапостольным просветителям, когда после Божественной литургии совершается крестный ход, как символ того, что святые братья выходят сегодня за пределы храмов и благовествуют всему миру, всей вселенной, что слово Божие живет и действует, проникает в сердца человеческие; оно вновь и вновь имеет благодатные просвещающие, целебные свойства, дающие способность каждому человеку быть чистым, быть тем, каким создал его Господь — разумным существом, живущим для вечности.

Хотелось бы сегодня всех вас еще и еще раз поздравить с этими светлыми Пасхальными днями, с тем духовным торжеством нашей веры, с той радостью, которая наполняет наше сознание. И хочется верить, что наследие святых братьев станет нашим ежедневным чтением и назиданием. Ведь надо не просто изучать его: нужно им жить. И каждый христианин должен прикасаться к святому Евангелию, к Псалтири, к литургическим благодатным словам, переведенным для нас и оставленным в наследие, — и не просто в назидание, а для жизни. Пусть эти слова освятят все народы нашей великой державы Российской и станут тем источником благодати, который будет питать Святую Русь, ее верных чад, будет являться источником, омывающим скверну, поработившую нашу Россию, и дающим способность пробудиться от сна всем нам; дающим способность России вновь и вновь возрождаться, потому что сила России в ее духе, в духе во Христе. И как бы мы ни стремились уврачевать экономику, без духовного возрождения России, без сознания того, что Россия — Богоносица, и все

мы являемся верными чадами Христовыми, ничто в России не произойдет. Мы должны научиться любить Бога, как любили Его наши отцы и деды, не взирая на страшные, тяжелые времена; мы должны научиться любить ближнего — как самого себя. И всякий раз задавать себе вопрос: что я совершаю для нашего отечества? Являюсь ли я той солью земли, которая оберегает Россию от разложения духовно-нравственного? Не потерял ли я эту силу, предохраняющую меня и тех, кто рядом со мной, от страшной катастрофы?

Дай Бог, чтобы все мы не только словом, но и делами были верны Богу и внимали тем наставлениям, которые Кирилл и Мефодий оставили нам. Потому как тот, кто исполняет оставленное ему в наследие, тот и является верным последователем святых братьев. Благословение Господне да пребывает на нас, желающих быть верными чадами Святой Церкви, верными наследниками наших просветителей. С праздником всех вас!

**Приветствие Министра культуры,
печати и по делам национальностей
Республики Марий Эл Васютина М.З.**

Уважаемые участники конференции, многоуважаемый президент! Министерство культуры, печати и по делам национальностей Республики Марий Эл искренне поздравляет вас с началом работы XII научно-просветительской конференции «Христианское просвещение и русская культура». Вчера вместе со всей страной мы отметили День славянской письменности и культуры и выразили свое уважение к первоучителям словенским, святым равноапостольным братьям Кириллу и Мефодию. Значение трудов этих великих просветителей поистине огромно. Создание в середине IX века славянской азбуки приобщило многомиллионные славянские народы к интеллектуально-нравственным сокровищам мировой цивилизации, мировой культуры, заложило основу их культурного развития. В настоящее время кириллицей пользуется большинство славянских народов Европы: русские, украинцы, белорусы, сербы,

македонцы, болгары и др. Славянский алфавит стал основой письменности и для других народов мира. Для людей, говорящих на уральских, тюркских, кавказских и многих других языках, буквы кириллицы стали визуальным образом их устной речи. В нашей республике, как и во всей нашей многонациональной стране, использование кириллицы в качестве основы письменности облегчает изучение языков разных народов и содействует диалогу культур.

День славянской письменности и культуры — гуманитарный и духовный по своей сути праздник — мы традиционно отмечаем декадой просветительских мероприятий совместно с Йошкар-Олинской и Марийской епархией. При поддержке Президента и правительства нашей Республики в течение апреля и мая состоялись совместные с образовательными учреждениями различные мероприятия, посвященные Дню славянской письменности и культуры. Это — литературный конкурс «Волшебное русское слово», выставки рисунков и произведений декоративно-прикладного творчества, выступления творческих коллективов, фестивали русского народного танца «Серебряный башмачок» и русской народной песни «Славянские напевы», концерты духовной православной музыки — все это, на наш взгляд, способствует приобщению подрастающего поколения к духовным ценностям России, к сохранению межнационального мира и согласия, к воспитанию гражданского патриотизма.

Ежегодная научно-богословская конференция «Христианское просвещение и русская культура» — одно из таких социально значимых мероприятий, событий, которое объединяет усилия ученых и богословов Республики Марий Эл и соседних регионов в деле духовного возрождения, сохранения и развития культурного наследия России.

Уважаемые друзья, позвольте еще раз поздравить вас с праздником, пожелать успешной плодотворной работы и поблагодарить организаторов конференции за большой вклад в духовное возрождение нашей Родины и нашей Республики.

I. ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ХРИСТИАНСТВА

*ГАЙДЕНКО Павел Иванович,
кандидат исторических наук,
доцент кафедры истории и культурологии КГАСУ*

О личностях русских митрополитов времени Ярослава Мудрого

Вопросы, связанные с жизнью и деятельностью первых русских митрополитов, не раз подвергались рассмотрению. В итоге за почти двух с половиной вековой период существования отечественной исторической науки в исследовательской среде сформировались различные точки зрения на поднятую проблему. Намеренно уклонившись от историографического обзора по представленной теме (это вызвано широтой накопленных в науке суждений и ограниченными рамками настоящей статьи), мы попытаемся изложить собственный взгляд на проблему.

Процесс активного оформления киевской митрополии приходится на конец 30 — начало 50-х годов XI века. Особенно важные и динамичные изменения в организации церковного управления наблюдаются в эпоху «единодержавия» Ярослава. Эти перемены связаны с лучшим оформлением церковного управления¹. К этому времени мы можем наблюдать продолжительную шестидесятилетнюю церковную жизнь, проникновение христианских воззрений и знаний норм канонической жизни в княжескую семью и в княжеское окружение, представленное дружиной², и наконец повышение уровня грамотности и распространение христианских представлений в городских слоях. Едва ли может быть оспорен тот факт, что на Руси «грамотность и религиозность в XI-XII в., была городским феноменом»³. Вместе с этим трудно отрицать и то, что структурирование церковной жизни происходило по мере оформления административно-территориальных структур княжеской власти. В дальнейшем это позволило высшей церковной иерархии

не только еще больше привлечь к себе княжеское внимание, но и обеспечило епископов и митрополитов собственным источником доходов в виде судебных штрафов. Впрочем, уже в первые десятилетия церковной жизни у восточных славян наблюдался и обратный процесс — вхождение духовенства в высшие социальные слои Руси. Так, летописание отразило включение в состав дружины выходцев из церковной среды. Под 1004 годом Никоновская летопись сообщает об Александре Поповиче⁴, очевидно, входившем в число доверенных дружинников или, может быть, даже бояр. Об этом можно судить по тому, что именно ему и Яну Усмошвецу было доверено возглавить высланную против печенегов «многую силу», узнав о приближении которой, степняки ушли в поле.

Мероприятия по изменению канонического статуса русской церковной организации можно рассматривать как одно из ярчайших событий, какими ознаменовалось усиление единой державы Ярослава, и одновременно как пример особой последовательности во внешней политике Киева, характерной для этого правления⁵. Появление митрополита, назначаемого по византийским обычаям непосредственно императором и предоставлявшего церковной организации некоторые элементы самоуправления, означало изменение отношений между Киевом и Константинополем.

Под 1037 годом ПВЛ сообщает: «Заложил Ярослав город великий оу негоже града суть Златая врата заложил же и церковь святая София митрополю»⁶. Новый комплекс Ярославова городища уподоблял столицу древнерусского государства Константинополю и Иерусалиму⁷. Центром этого комплекса становилась новая митрополия и ее Софийский собор. По мнению М.К. Каргера, архитектура Киевского тринадцатиглавого храма Святой Софии, вероятнее всего, была тесно связана не столько с византийским, сколько с новгородским⁸ религиозным и культурным влиянием⁹, в котором, к тому же, прослеживаются явные следы болгарской эсхатологии¹⁰. Однако для нас важнее иное: известие 1037 года — по сути, первое упоминание древнерусских источников о существовании митрополии на Руси. М.Д. Приселков, повествуя об этих событиях, связывал

появление в Киеве митрополии, а через два года и митрополита Феопемпта¹¹, начавшего свое непродолжительное правление паствой с освящения храма¹², с изменениями во внешнеполитическом церковном курсе Киева. Если допустить, что М.Д. Приселков был прав и русская церковная организация действительно была дочерью Болгарской Церкви, то уничтожение Охридской автокефалии не оставляло перед Ярославом иного выбора в его дальнейших действиях в религиозной политике, как обратиться за помощью в Константинополь. Последнее обстоятельство могло внушать некоторые надежды в сфере церковного самоуправления. Так, если римская каноническая традиция, допускавшая для некоторых народов ограниченную практику использования родных языков в богослужении, в сфере административно-канонической, наоборот, явно препятствовала возникновению самостоятельных и самоуправляемых церквей, то константинопольская церковно-правовая жизнь имела такой прецедент создания самоуправляемой церковной организации в Болгарии. Впрочем, последнее обстоятельство было обусловлено не якобы «лояльной» политикой Константинопольского Патриархата в отношении новокрещенных варваров, а вопреки греческому религиозно-политическому снобизму, силой оружия самих болгар¹³.

Очень краткое известие 1037 года о закладке митрополии и Софийского собора в отечественной исторической науке не имеет однозначного понимания. Сформировалось несколько различных мнений относительно событий указанного года. Так, митрополит Макарий (Булгаков) считал, что Русская Церковь уже со дня своего оформления считалась митрополией. Однако и он признавал, что первоначально резиденция русских митрополитов находилась не в Киеве, а в Переяславле¹⁴. Что же касается событий 1037 года, то известия о создании митрополии могли быть связаны с устройством новой столичной резиденции русского первоиерарха¹⁵. Подобным же образом рассуждал Е.Е. Голубинский, правда, с той разницей, что не соглашался с Макарием в отношении личности первого киевского митрополита. Ученый полагал, что первым русским первосвященником, носившим сан митрополита, был не легендарный Миха-

ил, а Леон, поставленный на Русь, по мнению исследователя, в 991 году¹⁶. М.Д. Приселков убежденно писал, что Русская Церковь приобретает статус митрополии только с 1039 года, что совпадает с первым известием ПВЛ о митрополите Феопемпте и с падением Охридской церковной автокефалии, с которой, возможно, была первоначально связана церковная организация на Руси¹⁷. А.В. Карташев в целом соглашался с идеями М.Д. Приселкова о временной зависимости русской церковной организации от Охридской митрополии¹⁸. В более позднее время высказанная точка зрения была поддержана А.Г. Кузьминым, предпочитавшим придерживаться буквального понимания известия ПВЛ о прибытии на Русь митрополита именно в 1039 году. При этом, по мнению известного исследователя, произошедшее назначение привело к осложнению отношений внутри различных церковных групп Киева и Новгорода¹⁹. Для О.М. Рапова, наоборот, появление в Киеве митрополии задолго до 1037 года, а именно в период княжения Владимира, представлялось делом совершенно очевидным и бесспорным²⁰. По сути, этот подход повторял идеи, уже высказанные в русской церковной истории. Подобную категоричность можно встретить в наши дни в суждениях А.Е. Мусина, утверждающего, что «в настоящее время может считаться доказанным появление деятельной Киевской митрополии в результате реформ церковного управления не раньше 996 г. и не позднее 997/998 г., а не в 1039 г.»²¹. Так что отсутствие ясности как в отношении имен и сана русских иерархов, так и первоначального статуса самой церковной организации на Руси указывает на то, что и полномочия древнерусского духовенства, и его статус в социальной иерархии Руси на начальном этапе его деятельности также едва ли могли иметь ясность и определенность, находясь в сугубой зависимости от своего происхождения и отношений с князем и его окружением²². Так что уверенно о возникновении митрополии и присутствии митрополита в Киеве можно говорить только с 1037-1039 гг.

О первом русском митрополите Феопемпте мы знаем главным образом из немногословных известий древнерусского летописания. Личность этого митрополита подтверждается

не только сообщениями ПВЛ, но еще и печатью²³. Если судить о жизни этого первоиерарха по письменным известиям, то создается впечатление, что наиболее значимым действием, совершенным митрополитом, стало освящение им Десятинного храма. М.Д. Приселков высказывал мнение, что именно митрополиту Ферпемпту принадлежит заслуга начала древнерусского летописания²⁴. Впрочем, последнее лишь гипотеза, подтвердить или опровергнуть которую невозможно из-за отсутствия каких-либо вообще прямых известий письменных источников по этому вопросу.

Исчезновение Феопемпта и поставление Илариона, каноничность возведения которого на киевскую кафедру остается спорным вопросом²⁵, традиционно связываются с изменением в русско-византийских отношениях²⁶, осложнившихся после 1043 года. И хотя уже в 1046 года Русь примирилась с Византией, получив возмещение за причиненный русским купцам, афонитам и участникам неудачного похода ущерб, а также заключив в эти годы почетный брак между Всеволодом Ярославичем и византийской царевной Марией, однако это не помешало Ярославу в обход византийской традиции — поставить на первосвятительскую кафедру Киева в 1051 году «русина» Илариона. Тот же, в свою очередь, рукоположил в Тмутаракань, традиционно находившуюся в канонической зависимости от Херсонеса, епископа²⁷. Но по мнению А.В. Поппэ, возникшее напряжение между Киевом и Константинополем, видевшем в произошедшем «святотатство», носило «чисто церковный характер, и ему в Киеве не придавали политического значения»²⁸. При этом, характеризуя русско-византийские противоречия середины XI в., Г.Г. Литаврин писал: «в источниках нет ни малейших упоминаний о «русской» схизме 1051 г., что представлялось бы мало понятным, если бы схизма действительно была»²⁹.

При том, что для русской истории личность Илариона очень значима, сведения о нем очень скромны³⁰, а его происхождение не совсем понятно. Известно, что он был священником церкви св. Апостолов, располагавшейся в княжеском замке-резиденции в Берестове³¹. Сам он о себе почти ничего не со-

общает, и из его исповедания веры мы знаем только то, что он «милостью Бога, монах и пресвитер Иларион, изволением Его из благочестивых епископов освящен был и настолован в великом и богохранимом граде Киеве»³². О том, что Иларион был монахом, сообщает в том числе и Печерский патерик³³. Скорее всего, он был выходцем из дружинной среды. Во всяком случае, этого мнения придерживался Н. Покровский³⁴. В пользу его правоты указывает ряд косвенных обстоятельств: во-первых, Иларион являлся священником в княжеском замке в Берестове; во-вторых, если судить по «Слову», то митрополит для своего времени в условиях Руси отличался от современников образованностью³⁵, что также отчасти служит указанием на принадлежность Илариона к верхушке восточно-славянского общества; в-третьих, если судить об обстоятельствах назначения Илариона и деятельности первого русского митрополита, то нельзя не увидеть широты того доверия, каким пользовался русский первосвятитель у великого князя в деятельности, участие в которой традиционно относилось к привилегии дружины: совет с князем, разделение с ним его законодательной и судебной власти и даже выполнение неких дипломатических поручений³⁶.

Созванный Ярославом Мудрым в 1051 году собор, не только показал хорошее знакомство великого князя с церковными уставами, но и повлек громадные перемены в церковной жизни Руси. В созываемом соборе было очень много примечательного. Во-первых, это первый собор, именующийся таковым. Во-вторых, инициатором собора выступает не епископат, а сам князь³⁷. В третьих, ПВЛ не дает никаких оснований для предположений о том, что воля князя, вторгавшегося в каноническую жизнь митрополии, встретила хоть какое-нибудь несогласие со стороны епископов, большинство из которых, если не считать новгородского епископа Луку Жидяту, вероятнее всего, были греками.

О включенности Илариона в реальную политическую и, как бы сейчас сказали, культурную жизнь Руси свидетельствуют результаты его проповеднической и церковно-канонической деятельности, венцом которой несомненно может считаться

«Слово о Законе и Благодати»³⁸. Так, даже, если учесть, что это произведение может рассматриваться хотя и как блестящий, но все же традиционный образец литературы своего времени, а его язык и структура восходят к новозаветным посланиям апостола Павла, однако, появление имеющихся в нем тем указывает, что все они могли иметь известную актуальность для своего времени³⁹. Причем особую важность эти темы могли иметь для высшего слоя древнерусского государства⁴⁰. Что же касается времени появления «Слова», то точный год его произнесения не известен, и в исторической науке об этом нет единого мнения. Скорее всего, появление этого памятника было связано с праздником Рождества Богородицы⁴¹. Во многом отсутствие единомыслия по этому вопросу объясняется как широтой поднимаемых в «Слове» религиозных и политических проблем⁴², так и неопределенностью его жанровой природы⁴³, сложностью структуры⁴⁴ и неординарностью оказанных на это произведение интеллектуальных влияний того времени⁴⁵.

Помимо всего перечисленного, деятельность Илариона могла быть связана и с формированием первых древнерусских летописных сводов. Так, С. Сендорович высказывает согласие с предположением Н.Н. Розова и Д.С. Лихачева о возможной причастности Илариона к составлению ПВЛ⁴⁶. М.А. Максимович связывал с именем Илариона освящение храма св. Георгия⁴⁷ и основание самостоятельной Переяславской епископии (ок. 1054 г.). Обособление последней ученый объяснял передачей Переяславских земель Всеволоду⁴⁸.

Так что, по сути, перед нами возникают не просто образы архипастырей, а образы, позволяющие говорить о том, насколько первые русские митрополиты были способны управлять обширной митрополией. К тому же, как думается, комплекс прав и обязанностей, какими обладали столичные первосвятители в период «единодержавия» Ярослава, был обусловлен множеством факторов. Во-первых, он очень тесно связан с иерархическим положением столичной кафедры, как в отношении Константинопольского Патриархата, так и самих новооткрытых русских епископий. А, во-вторых, каноническое правовое положение высшей церковной иерархии, не только Киева, но и

других политических религиозных центров, едва ли отличалось постоянством и, скорее всего, было обусловлено изменениями статуса самих кафедр. Эти изменения могли происходить как по «вертикальной линии», обеспечивающей иерарху повышение его сана: епископ — архиепископ — митрополит, так и по «горизонтальной», то есть в административно-территориальном отношении: епископия — епархия — митрополия. Между тем, как уже было сказано выше, вопрос о том, действительно ли русская церковная организация приобрела статус митрополии еще до 1037 года, как и сопутствующая ему проблема установления имен и очередности первых русских первосвященников на киевской кафедре, относятся к числу тех затруднений, которые едва ли смогут получить однозначное решение. Все это свидетельствует о том, что процесс становления русской митрополии был очень труден, требуя от первых митрополитов особых качеств, а от их деятельности особой ревности. Однако оценка деятельности русских первоиерархов выходит за рамки настоящего исследования и нуждается в особом освещении.

Сокращения

ПВЛ — Повесть временных лет.

Примечания

¹ Следы канонической регламентации церковной жизни Руси наблюдаются уже вскоре после смерти Владимира. Например, на это указывает то, как в 1018 г. была организована киевским духовенством встреча Болеслава Храброго (См.: Древняя Русь в свете зарубежных источников. М., 2003. С. 28). При Ярославе следы упорядоченности церковного управления наблюдаются уже в 1037 г. Прежде всего, это организация в Киеве митрополии. Под этим же годом летопись сохранила требование Ярослава о систематической проповеди в приходских храмах (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 153). В 1039 г. можно наблюдать освящение храма, совершаемое новым русским митрополитом Феопемптом (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 153). Все это свидетельствует в пользу того, что митрополиту со стороны Ярослава оказывалась подобающая честь. Об участии архиереев в освящении церквей в прежние годы летописание умалчивает. Наиболее организованные формы церковной жизни на Руси начинают проявляться, как это ни странно, не в годы мира, а в условиях обострения русско-византийских политических и церковных связей. В 1051 г. по воле

Ярослава организуется собор епископов, избравший первого русского митрополита Илариона (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 155). Вероятно, что киевский князь, как инициатор церковной автокефалии, имел четкое представление о принципах церковного управления. Еще одним убедительным свидетельством того, что русская церковная организация во времена Ярослава начинает принимать вполне ясные административные формы, а власть митрополита — авторитет, — это появление судного Устава Ярослава, в котором митрополит становится главным судьей, в пользу которого выплачивалась часть виры (См.: Шапов Я.Н. Княжеские уставы и Церковь в Древней Руси. XI–XIV вв. М., 1972. С. 301–302). И последнее, похороны сына крестителя Руси проходили уже с участием духовенства в соответствии с требованиями церковного обряда, на что особо обратил внимание летописец (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 161–162).

² См.: Мусин А.Е. *Milites Christi* Древней Руси: Военская культура русского средневековья в контексте религиозного менталитета. СПб., 2005. С. 29–30, 42–45.

³ Сатклифф Бенжамин. Женская грамотность в Древней Руси: гипотезы и факты // *Древняя Русь: вопросы медиевистики*. 2006. 4 (26). С. 44.

⁴ «В лето 6512. Идоша Печенежи на Белград; Володимер же посла на них Александра Поповича Яна Усмошвеца с многими силами» (ПСРЛ. Т. 9. С. 68).

⁵ См.: Назаренко А.В. Владимир Мономах и вельфы в конце XI века // *Славяно-германские исследования*. Т. 3: От имен к фактам. СПб., 2008. С. 16.

⁶ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 151.

⁷ Свердлов М.Б. Киевский собор св. Софии как источник исторической информации // *Труды Отдела древнерусской литературы*. Т. 55. СПб., 2004. С. 123.

⁸ Под 1048 г. первая Новгородская летопись сообщает: «Месяца марта в 4, в день субботный, сгоре святая Софея; беаше же честно устроена и украшена, 13 верхы имуща» (ПСРЛ. Т. 3. С. 181).

⁹ Каргер М.К. *Древний Киев // По следам древних культур: Древняя Русь*. М., 1953. С. 49, 51.

¹⁰ Для Византии этого периода не было характерно строительство таких объемных храмов, а тем более с символикой, отражавшей в многокупольных верхах древнерусских храмов Киева эсхатологические ожидания пришествия Христа и апостолов или же апокалиптических судей и Агнца. Однако все эти идеи были свойственны болгарскому богомилству, следы которого прослеживаются на Руси уже в XI в. в корпусе апокрифических текстов и известий Никоновской летописи, сообщающей под 1004 г.: «Того же лета митрополит Леонт посади в темницу инока Андреяна, скопца. Укаряше бо сей церковныя законы, и епископы, и презвитеры, и иноки». Вероятно, что и новгородские события 1072 г. также могли быть связаны с этой христианской ересью (ПСРЛ. Т. 9. С. 68; Гайденок П.И. *Очерки истории церковно-государственных отношений в Киевской Руси*. Казань, 2006. С. 75–77).

¹¹ О том, что именно этот митрополит был первым русским иерархом, носившим сан митрополита, а русская церковная организация именно при

нем приобрела статус митрополии, можно судить и из Комиссионного списка Новгородской первой летописи, в которой именно Феопемпт назван первым киевским митрополитом (ПСРЛ. Т. 3. С. 163). Говоря о структурной организации Церкви на Руси в период Владимира Святославича и Ярослава Мудрого, В.Т. Пашуто особо заметил, что «быть может, церковная митрополичья иерархия вполне сложилась лишь к 1037 г.». Правда, свою позицию, ссылаясь на известия Никифора Григоры, он пояснял возможными сложностями в отношении Киева и Константинополя по вопросу о порядке и очередности занятия первосвященнического престола на Руси русскими и греками (См: Пашуто В.Т. Внешняя политика Древней Руси. М., 1968. С. 75, 317).

¹² ПСРЛ. Т. 1. Стб. 141.

¹³ См.: Литаврин Г.Г. Введение христианства в Болгарии (IX — начало X в.) // Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси. М., 1988. С. 58-59; Иванов С.А. Византийское миссионерство: Можно ли сделать из «варвара» христианина? М., 2003. С. 161-169.

¹⁴ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 208.

¹⁵ См.: Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви: История Русской Церкви в период совершенной зависимости ее от Константинопольского патриархата (988-1240). М., 1995. Кн. 2. С. 30-31, 133.

¹⁶ Голубинский Е.Е. История Русской Церкви: Т. 1: Период первый, Киевский или домонгольский. Ч. 1. М., 2002. С. 281-282.

¹⁷ См.: Приселков М.Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X-XII вв. СПб., 2003. С. 52-53.

¹⁸ См.: Каргашев А.В. Собрание сочинений: В 2 т. Т. 1: Очерки по истории Русской Церкви. М., 1992. С. 135.

¹⁹ См.: Кузьмин А.Г. Крещение Руси. М., 2004. С. 262.

²⁰ См: Рапов О.М. Русская Церковь в IX — первой трети XII в.: Принятие христианства. М., 1998. С. 397.

²¹ Мусин А.Е. О некоторых особенностях древнерусского богослужения XI-XIII вв. Церковь Преображения на Нередице холме в литургическом контексте эпохи // Новгородский исторический сборник: 8 (18). СПб., 2000. С. 215.

²² Там же. С. 216-217.

²³ См.: Янин В.Л. Актовые печати в Древней Руси: Печати X — начала XIII вв. М., 1970. Т. 1. С. 44, 47.

²⁴ Приселков М.Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X-XII вв. С. 52.

²⁵ См.: Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988-1237). Т. 1. СПб., 1996. С. 149.

²⁶ См.: Литаврин Г.Г. Пселл о причинах последнего похода русских на Константинополь в 1043 г. // Византийский современник. М., 1967. Вып. 27. С. 71-86; Литаврин Г.Г. Еще раз о походе русских на Византию в июле 1043 г. // ВВ. М., 1969. Вып. 29. С. 105-107; Пашуто В.Т. Внешняя политика Древней Руси. С. 79-80.

- ²⁷ См.: Пашуто В.Т. Внешняя политика Древней Руси. С. 80.
- ²⁸ Поппэ А.В. Русские митрополии Константинопольской Патриархии в XI столетии // ВВ. М., 1968. Вып. 28. С. 96.
- ²⁹ Литаврин Г.Г. Византия, Болгария, Древняя Русь (XI — начало XII в.). СПб., 2000. С. 324.
- ³⁰ См.: Приселков М.Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X-XII вв. С. 57.
- ³¹ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 155-156.
- ³² Иларион, св. митр. Слово о Законе и Благодати. М., 1994. С. 113.
- ³³ Киево-Печерский патерик // Библиотека литературы Древней Руси: Т. 4: XII в. СПб., 2004. С. 360.
- ³⁴ См.: Покровский Н. Власть и Церковь на Руси // «Россия», 1997, август. С. 70.
- ³⁵ См.: Подскальски Г. Указ. соч. С. 148.
- ³⁶ См.: Покровский Н. Указ. соч. С. 70.
- ³⁷ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 155.
- ³⁸ Лишь И.Н. Жданов и поддерживавший его сомнения Г.М. Барац высказали недоверие в отношении традиционного мнения об авторстве этого произведения. Последний даже высказал идею, что «Слово» было «извлечением из «Книги Прений», составленной св. Константином Философом по поводу его т.н. хазарской миссии» (См: Жданов И.Н. Сочинения. СПб., 1904. Т. 1. С. 40; Барац Г.М. Собрание трудов по вопросу о еврейском элементе в памятниках древнерусской письменности: Т. 1, отд. 2: Памятники религиозно-духовные, бытописательные, дружинно-эпические и т.п. Париж, 1927. С. 826-831).
- ³⁹ Это были не только темы, связанные с прославлением Владимира Святославича, Ярослава и обоснованием великокняжеских прав Юриковичей, чье языческое славное прошлое служило основой торжества христианства в настоящем, но и темы иудейского влияния, о чем писал И.И. Малышевский (См.: Малышевский И. Евреи в южной Руси и в Киеве в X-XII веках // Труды Киевской Духовной академии, 1878. июнь, № 6. С. 565-602; сентябрь, № 9. С. 427-504, 827-828). Однако это мнение было оспорено В.М. Истриным и М. Сперанским, отказывавшимися видеть в «Слове» антииудейскую полемику, и связывавших «агрессивное» звучание «Слова» с греческой традицией своего времени (Истрин В.М. Очерки истории древнерусской литературы домосковского периода (XI-XIII вв.). М., 2003. С. 167; Сперанский М.Н. История древней русской литературы. СПб., 2002. С. 251-252). Г.М. Барац, несколько иначе смотрел на эту особенность речи Илариона. Не будучи склонен преувеличивать положение иудеев в Киеве в период правления Ярослава, исследователь видел в этом наследие иудейского культурного влияния (Барац Г.М. Собрание трудов по вопросу о еврейском элементе в памятниках древнерусской письменности: Т. 1, отд. 2. С. 827-828). Г. Подскальски не соглашался с гипотезой Г.М. Бараца и считал наблюдения и выводы русского ученого хоть и интересными, но тенденциозными (Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988-1237). Т. 1. С. 137-141).
- ⁴⁰ Е.Е. Голубинский обращал внимание на то, что «Слово» Илариона составлено таким образом, что оно могло быть понятно только для искушен-

ного в христианских догматах слушателя. Это наблюдение церковного историка в отношении «Слова» нашло поддержку у большинства исследователей древнерусской литературы (Голубинский Е.Е. История Русской Церкви: Т. 1. Период первый, Киевский или домонгольский: Ч. 1. М., 1901. С. 844-845; Истрин В.М. Очерки истории древнерусской литературы домосковского периода (XI-XIII вв.). С. 167; Сперанский М.Н. История древней русской литературы. С. 252). Но сложность дела не только в этом. Вероятно, что для княжеской дружинной среды и княжеского окружения времени Владимира и Ярослава проблема иудейства была актуальной. Так, например, рассказывая о событиях, приведших к войне между Владимиром и Ярополком, Густынская летопись называет имя сына знаменитого Боярина Свенельда — Лот. Если допустить, что этот поздний свод воссоздает реальную картину событий, то еврейское имя сына самого влиятельного боярина второй половины X в. не может не вызвать вопросы об иудейском влиянии в великокняжеском окружении (ПСРЛ. Т. 40. С. 37).

⁴¹ Алексеев А.А. О времени произнесения «Слова о законе и благодати митрополита Илариона» // ТОДЛ. СПб., 1999. Т. 51. С. 289, 291.

⁴² См.: Погосбемян Д.Р. Проблемы права и нравственности в первом русском политическом трактате «Слове о Законе и Благодати» (XI в.) // «Государство и право», 2002. № 6. С. 98-103.

⁴³ См.: Алексеев А.А. Указ. соч. С. 289.

⁴⁴ См.: Дикстра Т. «Слово о Законе и Благодати» митрополита Илариона как три изначально самостоятельных произведения // *Rossica antique: исследование и материалы*. СПб., 2006. С. 124-144.

⁴⁵ См.: Мильков В.В. Древнерусские апокрифы. СПб., 1999. С. 26; Барац Г.М. Собрание трудов по вопросу о еврейском элементе в памятниках древнерусской письменности: Т. 1, отд. 2. С. 826-840.

⁴⁶ См.: Сендерович С. Св. Владимир: к мифопоэзису // ТОДЛ. СПб., 1996. Т. 49. С. 301.

⁴⁷ См.: Максимович М.А. Собрание сочинений: Т. 1: Отдел исторический. Киев, 1876. С. 141-143.

⁴⁸ Максимович М.А. Собрание сочинений: Т. 2: Отделы: Историко-топографический, археологический и этнографический. Киев, 1877. С. 111.

*ФОМИНА Татьяна Юрьевна,
кандидат исторических наук,
доцент кафедры истории
Набережночелнинского
государственного педагогического
института*

К вопросу о грамотности в средневековом Новгороде

Интерес к истории Великого Новгорода устойчиво прослеживается на всем протяжении развития отечественной исторической науки. Обращаясь к средневековому периоду, исследователи либо в целом освещают политические, социально-экономические и культурные процессы в жизни Новгорода того времени, либо подробнее рассматривают аспекты отдельных научных проблем. В нашей работе мы обратимся к вопросу о грамотности в средневековом Новгороде и рассмотрим ряд вопросов, касающихся стиля письма, форм обучения, социального состава грамотного населения, попытаемся выявить роль новгородского духовенства в распространении грамотности среди горожан. В качестве исторических источников использованы письменные источники: берестяные грамоты, памятники покаянного права, летописи, а также данные археологических раскопок.

Кратко об историографии вопроса. Устойчивый интерес к данной проблеме прослеживается с середины XIX в. В частности, церковные древности Новгородской земли были обстоятельно изучены архимандритом Макарием¹. В трудах В.О. Ключевского в качестве исторического источника исследованы жития новгородских святых². В конце XIX в. А.А. Шахматов обращается к письменным источникам, созданным в Новгороде в XIII-XIV вв., и на их основе исследует лингвистические особенности новгородского письма и диалекта³.

На современном этапе научного исследования огромное значение имеют археологические раскопки, начатые в Новгороде в 1951 году. За это время на основе полученных данных были уточнены, а во многом и открыты заново сведения прак-

тически о всех сторонах жизни средневекового города, часто не освещенных письменными источниками. Археологические материалы в разное время были обобщены такими видными учеными, как А.В. Арциховский⁴, М.Х. Алешковский⁵, Б.А. Колчин и В.Л. Янин⁶. Особый интерес для нас представляет изучение усадьбы новгородского священника Олисея Гречина (XII в.)⁷.

В 1952 году в ходе раскопок были найдены и введены в научный оборот берестяные грамоты, — совершенно новый вид исторического источника, который на сегодняшний день носит уже массовый характер. На современном этапе значительная роль в исследовании берестяных грамот принадлежит А.А. Зализняку⁸. Ученым проведен тщательный текстологический анализ, уточнено прочтение грамот, их датировки, выявлены особенности древненовгородского диалекта. В целом же соответствие сообщений берестяных грамот историческим реалиям времени их создания сделано В.Л. Яниным⁹; во многих случаях ему удалось соотнести адресатов грамот с известными личностями той эпохи.

В процессе изучения берестяных посланий возникло множество вопросов, связанных с существованием системы образования в средневековом Новгороде и распространением грамотности среди населения. Археологические материалы по данной проблеме были обобщены Е.А. Рыбиной¹⁰, которая пришла к выводу о том, что в связи с трудоемкостью процесса письма на бересте, на начальном этапе обучения использовали покрытые воском деревянные дощечки — церы¹¹. В ходе раскопок были найдены и предметы письма — костяные или металлические писала — стилосы, наиболее полно описанные и классифицированные в работе Б.Б. Овчинниковой¹².

В последней трети XX в. в исторической науке очень много сделано для изучения и введения в научный оборот таких видов источников, как жития святых и памятники церковного права. В отношении житий новгородских святых значительная работа по анализу списков и уточнению времени их создания проведена А.А. Дмитриевым¹³. Р.Г. Пихоя подробно изучены ранние новгородские памятники церковного права («Аще

двоеженец...», «Вопрошание Кириково», «Поучение архиепископа Ильи» и др.)¹⁴ не только в плане использования в юридической практике, но и как отражение социально-бытовых аспектов жизни новгородца.

Попробуем систематизировать данные письменных и археологических источников, свидетельствующих о степени грамотности и процессе обучения в средневековом Новгороде. Важнейшим и наиболее информативным источником, открытым в ходе археологических раскопок в 1951 году, являются берестяные грамоты. На сегодняшний день он носит уже массовый характер — найдено более 900 грамот¹⁵. Кроме того, известно большое количество бытовых предметов с надписями — это гребни, посуда, пряслицы, рыбные поплавки, счетные бирки, записи встречаются и на предметах культа — иконах, крестиках, свинцовых печатях и пр.¹⁶. Все это свидетельствует о достаточно широкой грамотности жителей средневекового Новгорода.

Как свидетельствуют результаты раскопок на усадьбе новгородского священника Олисея Гречина, в связи с трудоемкостью письма на бересте, для начального этапа обучения использовались черы — деревянные таблички с углублением, залитым воском¹⁷. Орудием письма было писало (стилос). На данном этапе известно более 200 экземпляров стилосов, найденных в Новгороде¹⁸. Если наиболее древние писала середины X в. сделаны из кости и рога, с простой плоской лопаточкой или зооморфным завершением, то с конца X — начала XI вв. наряду с костяными появляются украшенные металлические стила, а главное, для удобства письма делается упор — валик — между лопаточкой и стержнем. В XI-XII вв., при всем разнообразии лопаточек, наиболее популярными являются различные виды бокальчика, а длина орудия письма становится стандартной — 13-13,3 см.¹⁹.

Рассматривая берестяные грамоты в контексте эпохи раннего средневековья, необходимо отметить их широкое географическое распространение. Кроме Новгорода, Старой Руссы и Пскова, грамоты найдены в Твери, Смоленске, Витебске, Звенигороде Галицком, Киеве и других городах. Несомненно, география могла быть намного шире, но в большинстве регионов

нашей страны почвенные и природные условия не обеспечивают сохранность бересты²⁰. Тем не менее, именно береста была самым распространенным, доступным и дешевым писчим материалом того времени, по сравнению с дорогими и трудоемкими в изготовлении пергаментом и папирусом²¹. А насколько типичным и обыденным для Новгорода было использование бересты, свидетельствует вопрошание Кирика к епископу Нифонту: «А не греховно ли ходить ногами по исписанным грамоткам, выброшенным на мостовую?»²²

С исторической точки зрения это легко объяснимо. Новгород, после административной реформы княгини Ольги (947 года), стал центром огромной округи, куда стекались собранные налоги. А если к тому же учитывать широкий размах торговых операций, то ясно, что все это требовало фиксации, передачи и сохранения информации²³. Содержание берестяных посланий также свидетельствует о том, что береста служила средством активной частной переписки как внутри самого города, так вне его. Таким образом, для Новгорода берестяные грамоты были типичным, широко распространенным видом общения.

Авторами берестяных писем были обыкновенные люди, жившие в летописные времена рядом с известными личностями той эпохи. Однако грамоты сохранили их образы намного живее, реальнее и точнее официальных и сухих летописных сообщений. Надежная консервация новгородского культурного слоя защитила тексты берестяных посланий от позднейшей корректировки и компиляций. И хотя в большинстве случаев находки берестяных грамот представляют собой лишь небольшие фрагменты, от нескольких букв до несвязных обрывков, восстановленные тексты содержат богатейшие сведения по истории средневекового Новгорода.

Безусловное большинство берестяных грамот — это частные письма. Они посвящены самым разнообразным делам текущей жизни — хозяйственным, семейным, денежным, торговым, и пр. Заметную группу составляют различные долговые списки и росписи денежных или натуральных поставок, иногда — другие записи, сделанные себе на память, например, грамоты № 630,

509, 238, 241. Данные категории грамот составляют подавляющую часть всего массива; их условно можно обозначить как бытовые и по содержанию, и по стилю, так как большинство из них написано живым древнерусским языком с яркими чертами древненовгородского диалекта²⁴.

Остальная (весьма небольшая) часть берестяных грамот складывается из следующих категорий:

а) официальные документы (или их черновики) — завешания, рядные, расписки, протоколы и т.п.; например, грамоты № 675, 439;

б) учебные — азбуки, перечни цифр, склады, упражнения;

в) фольклорные и литературные — загадки, школьные шутки, заговоры; например, грамота № 734;

г) церковные — литургические тексты, обрывки молитв и поучений, а также списки имен, представляющие собой заказы на иконы или церковные поминания²⁵, например, грамоты № 727, 657, 682.

Массовость находок такого исторического источника, как берестяные грамоты, позволяет нам сделать вывод о том, что неотъемлемой чертой Великого Новгорода X-XII вв. является наличие значительного процента грамотного населения, а это возможно лишь при хорошо организованной системе образования. Современное состояние изучения проблемы свидетельствует, что юные новгородцы начинали свое обучение с 6-7 лет и первоначально учились письму, а затем на его основе — счету. На примере записей мальчика Онфима можно сказать, что учащиеся сначала осваивали написание букв алфавита, потом многократно писали упражнения, по складам соединяя каждую согласную букву последовательно с гласными²⁶. Совершенствование письма осуществлялось путем переписывания отрывков церковных поучений и молитв, взятых из традиционно используемых для этой цели Псалтири и Часослова²⁷. Предметом обучения были и некоторые стандартные формулы: начало письма, благопожелательные тексты, этикетные фразы и пр.²⁸ Так, именно для периода XI-XII вв. характерна адресная формула «Поклоняние отъ X-а къ Y-у» и величание берестяных писем грамотами²⁹.

На данном этапе научного исследования можно говорить о существовании в Новгороде двух систем письма — книжной и бытовой³⁰. Книжному письму обучались, по-видимому, профессиональные писцы, переписывавшие книги, создававшие летописные своды, фиксировавшие официальные документы. Им владели монахи, священнослужители, то есть люди духовного звания³¹. Для этих целей, по свидетельству летописца, в 1030 году Ярослав Мудрый велел собрать в Новгороде 300 детей от старост и духовенства³². Обучение книжному письму было высшим уровнем образования, первым этапом которого было знакомство с бытовой системой. Она предназначалась для повседневных нужд. Характерной особенностью бытового письма было использование облегченной азбуки³³; отмечается еще около 30 особенностей фонетики, морфологии и синтаксиса³⁴, что ярко иллюстрируют грамоты именно периода XI–XII вв., сохранившие для нас живую разговорную речь той эпохи.

В связи с тем, что значительная часть археологических находок связана с деятельностью новгородских священников, правомерным является рассмотрение вопроса о роли духовенства в распространении грамотности среди населения. Нам представляется, что эта роль была достаточно велика. Духовенство, которое в равной мере владело и бытовым и профессиональным видом письма, вполне могло успешно справиться с задачей обучения населения грамоте. В равной мере этим могли заниматься и приходские священники, и монастырский клир. Как свидетельствует содержание берестяных писем, в рамках бытовой системы грамоте обучались и мальчики, и девочки, а Псалтирь и Часослов служили, в том числе, и учебной литературой. Подтверждают данную мысль и свидетельства исторических источников. Первым новгородским епископом Иоакимом Корсунянином (989–1030 гг.), а затем и Лукой Жидятой (1036–1061 гг.) за короткий срок в Новгороде был создан корпус необходимой богослужебной литературы³⁵, организовано летописание, школа для детей. С именами епископов Никиты и Иоанна связан период расцвета новгородского храмового строительства с конца XI в., а вторая половина XII в. отмечена интенсивным строительством монастырей вокруг Новгорода.

В XII веке в Новгороде выявлено два центра летописания, где в совершенстве владели книжной системой письма. Первый — архиепископская кафедра, там с 1136 году под руководством киевского ставленника, воспитанника Печерского монастыря, владыки Нифонта (1130-1156 гг.) началась переработка княжеских, преимущественно киевских, летописей. Вторым центром новгородского летописания XII в. стала церковь святого Иакова в Неревском конце, где в 1144 г. священником Германом Воятой на основе архиепископского летописания был составлен свод, известный как Синодальный список Новгородской первой летописи, куда Воята смело включал и записи личного порядка. Его дело продолжил Тимофей, доведший свод до 1230 года; записи же XIII-XV вв. сужаются до летописания уличанской церкви.

Подводя итоги всего выше сказанного, можно свидетельствовать, что к XII в. в Новгороде устойчиво сложились две формы письма — профессиональная и бытовая. Обучение велось первоначально на деревянных досках (церах), залитых воском, а затем на бересте и пергаменте. Навык письма в рамках книжной системы был необходим для выполнения служебных обязанностей, а бытовая использовалась для повседневных нужд. Следовательно, социальный состав грамотного населения был достаточно широк — это духовенство, княжеская администрация, купцы и рядовые горожане. Роль новгородского духовенства в распространении грамотности среди горожан была значительна, так как оно имело и опыт обучения книжной системе и корпус необходимой богослужебной литературы.

Примечания

¹ Макарий, митрополит. Археологическое описание церковных древностей в Новгороде и его окрестностях. М., 1860.

² Ключевский В.О. Русская история. Курс лекций в 3-х кн. Кн. 1. М., 1993. С. 396-422; Ключевский В.О. Древнерусские жития. М., 1968. С. 51.

³ Шахматов А.А. Исследование о языке новгородских грамот XIII-XIV вв. СПб., 1886.

⁴ Арциховский А.В. Археологическое изучение Новгорода // Труды Новгородской археологической экспедиции. Т. 1. М., 1956.

- ⁵ Алешковский М.Х. Социальные основы формирования территории Новгорода IX-XV вв. // «Советская археология». Вып. 3. М., 1974.
- ⁶ Янин В.Л. Я послал тебе бересту... М., 1998.
- ⁷ Колчин Б.А. Усадьба новгородского художника XII в. М., 1981.
- ⁸ Зализняк А.А. Древненовгородский диалект М., 1995.
- ⁹ Янин В.Л. Указ. соч. С. 29.
- ¹⁰ Рыбина Е.А. Образование в средневековом Новгороде (по археологическим материалам) // Новгородская Русь: историческое пространство и культурное наследие. Сб. науч. тр. Екатеринбург, 2000. С. 78.
- ¹¹ Рыбина Е.А. Церы из раскопок в Новгороде // Новгород и Новгородская земля. История и археология. Вып. 8. Новгород, 1994.
- ¹² Овчинникова Б.Б. Писала — стилосы Древнего Новгорода X-XV вв. // Новгородская Русь: историческое пространство и культурное наследие. Сб. науч. тр. Екатеринбург, 2000. С. 86.
- ¹³ Дмитриев Л.А. Легендарно-биографические повествования древнего Новгорода: автореф. дис. ... канд. ист. наук.; АН СССР, Ин-т рус. лит. Л., 1973. С. 18.
- ¹⁴ Пихоя Р.Г. Возникновение памятников покаянной дисциплины Древней Руси в XI в. // Античная древность и средние века. Проблемы идеологии и культуры. Свердловск, 1987; Пихоя Р.Г. Опыт изучения ранних новгородских памятников церковного права // Вспомогательные исторические дисциплины. Свердловск, 1974. Сб. 1. С. 162.
- ¹⁵ Рыбина Е.А. Образование в средневековом Новгороде... С. 26.
- ¹⁶ Там же. С. 3.
- ¹⁷ Там же. С. 41.
- ¹⁸ Овчинникова Б.Б. Писала — стилосы Древнего Новгорода X-XV вв. С. 47.
- ¹⁹ Там же.
- ²⁰ Зализняк А.А. Указ. соч. С. 211.
- ²¹ Янин В.Л. Указ. соч. С. 38.
- ²² Там же.
- ²³ Там же. С. 277.
- ²⁴ Зализняк А.А. Указ. соч. С. 18.
- ²⁵ Там же.
- ²⁶ Рыбина Е.А. Образование в средневековом Новгороде... С. 39-42.
- ²⁷ Там же. С. 40.
- ²⁸ Там же. С. 41.
- ²⁹ Зализняк А.А. Указ. соч. С. 31.
- ³⁰ Там же. С. 19.
- ³¹ Рыбина Е.А. Образование в средневековом Новгороде... С. 41.
- ³² Янин В.Л. Указ. соч. С. 55.
- ³³ Зализняк А.А. Указ. соч. С. 20.
- ³⁴ Там же. С. 19-21.
- ³⁵ Хорошев А.С. Политическая история русской канонизации (XI-XVII вв.) М., 1986. С. 23.

*ЛАТЫПОВ Ильшат Рафаэлевич,
аспирант Института истории
при Академии Наук Республики Татарстан*

К вопросу о судебной практике над старообрядцами в XVII веке

XVII век — время формирования реальных элементов российского абсолютизма. Только что воцарившаяся династия Романовых начинает планомерно усиливать и возвышать свою власть. По линии укрепления царской власти, постепенно приобретающей самодержавные черты, шел процесс формирования государственного аппарата. Особенно заметная концентрация и централизация государственного управления происходит в период правления Алексея Михайловича. Именно при нем собрался последний Земский собор (1653), был создан новый аппарат контроля — Приказ тайных дел (1654), Боярская дума потеряла свои законодательные функции и реальную значимость; также был принят документ, устанавливающий унификацию, систематизацию аспектов социальной жизни и представляющий из себя попытку поставить общество под всесторонний контроль государства — Соборное уложение 1649 года.

На фоне формирования русского абсолютизма в XVII в. стали проявляться попытки раскола Русской Православной Церкви¹, справиться с которыми, объединившись, решили обе официальные власти — светская и духовная.

Учитывая, что социально-экономические и культурные мотивы и основания раскола изучены хорошо, мы обращали свое пристальное внимание на юридическую сторону этого дела, которое, по нашему мнению, еще не имеет максимально полного изложения и анализа. Также мы настаиваем на том, что судебную практику над старообрядцами следует рассматривать не только с точки зрения ее юридической самоценности, но и как одну из важнейших составных частей исторического процесса. Исследуя организацию судопроизводства, мы одновременно можем увидеть существовавшие социально-эко-

номические, политические и культурные явления, поскольку за положениями законов в отношении старообрядцев, регламентирующих применение пыток, вынесение наказаний и т. д. стояли не только религиозные, но и социально-экономические интересы.

Власти, как светские, так и духовные, предпринимали усилия прописать свои взаимоотношения, однако практика диктовала свои «законы». Неразрывная же связь государственной и церковной властей исключала возможность того, чтобы церковная реформа середины XVII в. осталась чисто церковным делом, в отношении которого государство могло оставаться нейтральным.

Тесная связь между судом церковным и уголовным в рассматриваемое время оказывала свое влияние на характер наказаний. Уголовная юстиция принимала во внимание церковное воззрение преступника и при наказании имела в виду не только возмездие за нарушение, но и исправление согрешившего, и поэтому к уголовному присовокупляли церковное наказание. Церковная юстиция, в свою очередь, хотя по собственному законодательству имела право самое большее предавать анафеме, за счет узаконений гражданских властей усвоила некоторые ее карательные меры, что придало исправлению черты жестокости. В итоге была создана весьма оригинальная система церковно-гражданских наказаний.

Итак, следственное дело по старообрядцам состоит из целого ряда этапов: подача изветной челобитной, сыск (допросы изветчика, обвиняемых и свидетелей, очные ставки, пытки), приговор и наказание. Детальнее остановимся на последнем этапе — на наказании.

Наказаний старообрядцам судебная практика последней трети XVII в. знала четыре: смертная казнь, телесные наказания (членовредительные и болезненные), лишение свободы (монастырь или ссылка) и имущественные (штрафы и конфискация).

1. Смертная казнь.

Еще в Соборном уложении было сказано: «хулителей сжечь». Указ 1685 года расписывал более подробно круг преступлений,

за которые полагалась смертная казнь через сожжение². Помимо тех, кто остался «упорными и непокорными» после всех стадий следствия (ст. 1) сожжению подлежали: те, кто сначала сказал, что отошел от раскола, а затем снова предался расколу; (ст. 2); те, кто увлекли простолюдинов с их женами и детьми к самосожжению (ст. 3); те, кто допускал перекрещивание взрослых и детей (ст. 4).

С целью окончательно стереть старообрядцев из памяти людей и из истории, в некоторых случаях делалось следующее добавление: «сжечь и пепел развеять, чтобы отнюдь знаку и костей не было»³ или «в костре зжечь в пепел, и тот пепел разбросать и затоптать при себе ж»⁴. Наложить смертную казнь могла только светская верховная власть в лице царя и боярской думы.

2. Телесные наказания.

Существовало два вида телесных наказаний: членовредительные и болезненные. Членовредительные применялись в исключительно важных случаях — например, в отношении к главным «расколуучителям»⁵. Заметим, что «вредили» определенные части тела (руки и язык) не как придется: в системе лежало стремление покарать тот орган человеческого тела, которым было совершено преступление. Болезненные наказания были более распространены и состояли в битье кнутом и батогами. По указу 1685 года болезненным наказаниям подвергались «те, кто раскаются» (ст. 2) и обличенные в укрывательстве и помощи старообрядцам (ст. 8-9)⁶. Болезненные наказания редко когда оставались без дополнительного наказания, то есть не были самодостаточными. К ним добавляли ссылки и тюремное заключение.

Тяжесть телесных наказаний была различной. Различие определялось не только по употреблению разных орудий наказания, но и по силе их применения. Так, битье бывало «простым» и «нешадным». Кнутом били либо в распростертом положении, либо в полусогнутом, когда человека привязывали к бревну (козлу)⁷.

Церковные учреждения, по канонам, не имели права использовать телесные наказания, однако на практике такое бывало. Так, например, патриарх Адриан, узнав о применении

пыток в Соловецком монастыре, запретил их через Афанасия Холмогорского: «вся сия гражданские дела, паче же царских велений смотрительная, а не монашеская есть дела. И что если в монастыре окажутся преступники, подлежащие градскому истязанию, то их следует послать к нему, епископу, и по нашему рассмотрению будет отсылаем в градский суд»⁸.

Обратим также внимание на следующее. Действительно, во время казни нераскаявшемуся старообрядцу могли отрезать язык, руку, сжечь его; однако особенность пыточной системы заключалась в том, что подвергали битью батогами так, чтобы не повредить наиболее важные жизненные органы — руки, ноги, печень, почки. Кроме того, если и применялось испытание огнем, то оно также касалось только тех частей тела, которые, с одной стороны, были болезненны, но с другой могли сравнительно легко поддаваться лечению (грудь, спина). Скорее всего это было связано с тем, что, как правило, раскаявшийся старообрядец в дальнейшем попадал в руки монастырских властей и было очень важным сохранить его не только с целью заботы о его христианской душе, нуждавшейся в земном времени для раскаяния, но и для несения различного рода послушаний и работ.

3. Лишение свободы. Ссылка.

На протяжении всего XVII в. ссылка в «раскольных делах» практиковалась весьма широко; почти каждое крупное или массовое выступление старообрядцев давало еще больший процент сосланных, чем казненных. По указу 1685 года гражданской ссылке подвергались люди, укрывавшие старообрядцев и содействовавшие им, то есть за менее тяжкие преступления. Отметим такую особенность ссылок: они назначались без указания срока или с неопределенным обозначением — «до государева указа». Под этой формулой следует разуметь тюремное заключение настолько продолжительное, что оно фактически превращалось в пожизненное, бессрочное. Ссылали, как правило, в Сибирь. Условия жизни и порядок содержания в ссылке имел ряд особенностей. Во-первых, это изолированность. «Земленной тюрьме скованных, за крепким караулом, чтоб к ним никто не приходил и злого учения у них не прини-

мал»⁹. Во-вторых, положение старообрядцев осложнялось тем, что в подавляющем большинстве случаев ссылке предшествовала общая конфискация. Применялись к старообрядцам и специальные меры охраны: их держали «за крепким караулом, за крепкой сторожей, с великим береженьем».

Содержание в монастыре.

По указу 1685 года исправлению в монастырях подлежали все старообрядцы, избежавшие смертной казни. В формулировку наказания, в отличие от ссылок гражданских, добавлялась запись «строгий надзор». Срок, как в случае с гражданскими ссылками, не указывался.

Условия содержания, как правило, также были весьма суровыми. Держали в земляных ямах, цепях и железах, «узник часто скованный по рукам и ногам, совершенно не видел света, и водящиеся в земляных тюрьмах крысы нередко отъедали у него нос и уши»¹⁰. Кроме специальных тюрем, целям тюремного заключения могли служить другие помещения монастыря — погреба, подвалы. Для средневековой России XVII в. такая практика была вполне заурядным и обыденным явлением.

4. Имущественные наказания.

Конфискация в отношении к старообрядцам применялась только в конце XVII в., после появления 12 пункта указа 1685 года: «имение раскольников и недобросовестных поручителей, которые будут сосланы в ссылки, продавать в пользу казны»¹¹. По указу 1685 года была прописана и система штрафов в сумме 5 и 50 рублей. Однако имущественные наказания в XVII в. были все же слабо распространенным видом: «популярность» они приобретут только в эпоху Петра I.

Предел наказаний.

Предел наказаний за принадлежность к старообрядчеству определялся принципом индивидуальной ответственности за преступление. Принцип ответственности всей семьи старообрядца за преступление последнего решительно отвергался. При определении наказания за речи значение имела социальная принадлежность подсудимого. В качестве примера приведем известное дело боярыни Морозовой. «Царь Алексей Михайлович, конечно, знал, что дома Морозова молится по-старому;

видимо, знал (через свояченицу Анну Ильиничну), что боярыня носит власяницу, знал и о переписке ее с заточенным в Пустозерске Аввакумом и о том, что московские ее палаты — пристанище и оплот старообрядцев. Однако решительных шагов царь долго не предпринимал и ограничивался полумерами: отбирал у Морозовой часть вотчин, а потом возвращал их, пытался воздействовать на нее через родственников и т.п. ... он довольствовался «малым лицемерием» Морозовой. Из Повести («Повесть о боярыне Морозовой и о трех исповедницах, слово плачевное протопопа Аввакума» — И.Л.) ясно, что она “приличия ради ... ходила к храму”. Все круто переменилось после ее тайного пострига¹². Полагаем, царь закрывал глаза на мировоззрение Морозовой по причине ее сословной принадлежности и положения в обществе. «Знать защищала не столько человека, не Федосью Морозову как таковую, сколько сословные привилегии. Знать боялась прецедента. И лишь убедившись, что дело это для нее в сословном отношении безопасно, что оно “не в пример и не в образец”, знать отреклась от боярыни Морозовой»¹³. В практике встречаем не один этот случай, когда социальное положение отразилось на мере наказания.

Наказаниям «за раскол» подлежали мужчины, женщины и дети. Женщины отвечали за свои слова и поступки в той же степени, что и мужчины. К ним применялись те же наказания¹⁴. Пожилой возраст подсудимого мог послужить только некоторым основанием для смягчения меры наказания.

Для вынесения «справедливого» приговора следствие обычно тщательно устанавливало не только возраст, социальное положение обвиняемого, но и то, в каком состоянии он находился в момент совершения преступления: «И в том де он перед великим государем виноват, а говорил де он такое непристойное слово не пьян и хмельново ничево не пьет и говорил без умышленья и ни с кем не думал, и грамоте де он Пахомей не умеет»¹⁵. Таким образом, власти устанавливали вменяемость старообрядца и умышленность его поступков. Впрочем, объяснение своих «раскольных» поступков «беспамятством, забытием будто во сне» не приводило к избежанию наказания. В первую очередь старообрядец обязан был признать свою вину

и раскаяться. Не освобождала от наказания и давность совершенного преступления.

Итак, собственно церковный суд состоял в том, чтобы установить факт явного и осознанного нарушения людьми церковных правил и привести их к повиновению. Мера реального наказания для виновных духовные власти могли применять и без помощи гражданских, но, как правило, все же прибегали к их помощи.

Таким образом, мы можем констатировать существование системы сыска над старообрядцами в XVII в. Розыску придавалось важное значение, он осуществлялся широко и последовательно. Сыск отражал особенности социальной структуры российского общества, поскольку формы и методы его были напрямую связаны с социальным положением обвиняемого. К тому же улики, по которым старообрядец мог быть признан виновным, указывают на то, что благодаря системе извета, это было общество тотального контроля. Защита и охрана царской и церковной власти в целом ложилась на весь государственный аппарат.

Сокращения

ПСРЗ — Полное Собрание Российских Законов.

Примечания

¹ Что касается точного определения явления «раскола», то здесь мы полностью солидарны с исследователем старообрядческого мировоззрения М.О. Шаховым: «Старообрядчество — это общее название русского православного духовенства и мирян, отказавшихся принять реформу, предпринятую в XVII в. патриархом Никоном, и стремящихся сохранить церковные установления и традиции древней Русской Православной Церкви». Шахов М.О. Старообрядческое мировоззрение. М., 2002. С. 52.

² ПСРЗ Т. 2. № 1102. СПб., 1830. С. 648-650.

³ Дополнения к Актам историческим. Т. 10. № 3. СПб., 1867. С. 12.

⁴ Румянцева В.С. Народное антицерковное движение в России в XVII в. М., 1986. С. 241.

⁵ Известному старообрядцу Лазарю был отрезан язык, а Епифанию — руки. (прим. ред. — языки и руки резали трем узникам, Лазарю, диакону Федору и иноку Епифанию. Лазарю рука отрезана по запястью, Епифанию частично 4 пальца. См.: Пустозерский сборник. Автографы сочинений Авва-

кума и Епифания. Л., 1975 С. 130. Позднее они были сожжены не за веру, а «за великие на царский дом хулы»).

⁶ ПСРЗ Т. 2. № 1102. СПб., 1830. С. 650.

⁷ Акты исторические. Т. 5. № 117. СПб., 1842. С. 190.

⁸ Бердников И.С. Курс церковного права. Вып. 2. Казань, 1903. С. 974.

⁹ Дополнения к актам историческим. Т. 11. № 39. СПб., 1867. С. 125.

¹⁰ Попов А.В. Суд и наказание за преступления против веры и нравственности по русскому праву. Казань, 1904. С. 77.

¹¹ ПСРЗ Т. 2. № 1102. СПб., 1830. С. 650.

¹² Повесть о боярыне Морозовой и о трех исповедницах, слово плачевное Аввакума. http://www.krotov.info/history/17/panch_mor.html. — проверено: 23.04.08.

¹³ Там же.

¹⁴ Дополнения к актам историческим. Т. 10. № 3. СПб., 1867. С. 21.

¹⁵ Чтения в императорском обществе истории и древностей росс. при МУ 1887. Кн. 2. М., 1887. С. 231.

*ГАЛИМОВ Тэймур Рустемович,
студент экономического факультета
ИЭУС КГАСУ*

Место Киевского митрополита в отношениях Руси и Орды в начальный период татаро-монгольского господства

Церковные отношения Руси и Орды в начальный период татаро-монгольского господства не менее интересны, чем те или иные ключевые сражения, или достаточно богатая на события общественная (гражданская) жизнь государства.

Для исследователя положения Русской Православной Церкви в отношении Золотой Орды и Руси в период татаро-монгольского ига нехватка объективной документальной основы — это та основная проблема, с которой неминуемо приходится иметь дело. Ситуация еще более усугубляется наложением искажений исторической действительности, возникших как по причине множества разночтений летописных сводов относительно рассматриваемого периода, так и по причине неоднозначного понимания дошедших до нас свидетельств письменных источников во время составления летописных сводов. Чаще всего это было связано не с явным подлогом, а с тем, что летописцы видели те или иные события несколько иначе, чем гражданские историографы более поздних эпох и хотели бы показать их не только в контексте божественного провидения, но и часто вводили в плоскость исторической реальности действия различных духовных сил¹.

Вопрос о месте Киевского митрополита в русско-ордынских отношениях имеет продолжительную историю своего изучения. Наибольшая заслуга здесь принадлежит церковным исследователям в лице митрополита Макария, академика Е.Е. Голубинского и профессора А.В. Карташева. Если же говорить о гражданских исследователях, занимавшихся этой проблемой, то, как мы думаем, наибольшие заслуги в этой области принадлежат А.П. Григорьеву, А.А. Горскому, И.Н. Данилевскому, Б.Н. Флори и В.Т. Пашуто. Но, несмотря на это, целый ряд проблем русско-ордынских отношений в начальный

период их существования до 1267 года требует дополнительного изучения.

Татаро-монгольское завоевание Руси в 1236-1240 гг. привело к грандиозному разорению Северо-Восточной Руси. Вторжение воинствующих орд закончилось без какого-либо правового оформления итогов войны и даже без письменной фиксации самого акта «порабощения» князей². Но если даже подобные акты прежде и существовали, то исторической науке они неизвестны.

Киев был разрушен монголами и, хотя по-прежнему оставался столицей Киевского княжества, фактически перестал быть городом как таковым. Впоследствии, при Данииле Галицком, он превратился, как писал Карташев, «в жалкий поселок, малоудобный даже для простого проживания по своей незащищенности», к тому же управляемый боярином-наместником. Татарское разорение окончательно принизило его столичное значение³ на Руси, что неминуемо повлекло серьезные изменения и в церковном управлении.

Прежде всего, эти перемены сказались в организации митрополичьего управления. В период между 1237-1240 годами со страниц летописей исчезает имя митрополита Иосифа, последнего русского первосвященника домонгольского периода. В исторической науке так и не сложилось единого общепринятого мнения в отношении судьбы этого иерарха. Так, одна часть исследователей полагала, что он погиб⁴, другая же, что архиеп-рей удалился «восвояси»⁵. Так или иначе, но в итоге, к концу 1240 года в великокняжеском окружении Даниила Галицкого, занимавшего по старшинству Киевский престол, возник вопрос о постановке нового митрополита Киевского и всея Руси. Традиционно на вакантный пост митрополита возводился выходец из высшей иерархии Византии, кандидатура которого тщательно выбиралась Константинопольским Патриархом. Но на этот раз греки не торопились с определением кандидатуры нового предстоятеля русской митрополии. Так что в этот тяжелый период для Руси вопросом избрания нового предстоятеля озадачился Галицко-Волынский князь Даниил. Ведь для него Киев был законным владением, поэтому помощь в поставле-

нии нового митрополита входила в круг его непосредственных задач. Именно Даниил нарек⁶ нового митрополита. Им стал некий игумен Кирилл. Личность нового предстоятеля Церкви остается малоизученной⁷. Причина этого кроется в том, что летописцы пишут о нем крайне мало и очень сухо, особенно до возведения Кирилла в сан митрополита⁸.

Константинопольский Патриарх поставлению Кирилла хоть и не содействовал, но и не стал препятствовать этому так же, как это было в 1051-1054 годах в случае с митрополитом Иларионом и в середине XII века — с Климентом Смолятичем. Одной из причин произошедших перемен стало то, что Никейская Империя, правопреемница Константинополя, находившегося в руках латинян, была озабочена более важными для себя проблемами⁹, нежели вопросами поставления митрополита в духовно-вассальную область, подвергшуюся, к тому же, разграблению и не представлявшую экономического интереса для Патриархии ромеев.

Вероятно, поставление Кирилла на пост митрополита имело своей целью укрепление позиций галицкого князя. Даниил искал военной помощи против монголов у Западной Европы. В итоге, перед князем, по мнению В.Т. Пашуто, остро встал вопрос о церковной «унии» с Римской курией¹⁰. Скорее всего, роль, отведенная митрополиту (как руководителю Русской Православной Церкви) в этой ситуации, была неоднозначной. Традиционно принято считать, что, несмотря на все усилия галицкого князя, помощь так и не была получена. В итоге, в 1248 году переговоры по унии были прерваны и положение Даниила Галицкого ухудшилось.

Мы склонны считать, что возникновение отрицательной характеристики галицкого князя, возможно, было связано с межкняжеской борьбой Александра Ярославича и Даниила Романовича, которая разворачивалась, в том числе, на фоне борьбы Новгорода и западноевропейских католических орденов за спорные территории, населенные язычниками. Не следует забывать и то, что силой Каракорума, Всеволод, а потом и Александр по сути отобрали у Даниила киевское великое княжение. Поэтому мнимая «измена» Даниила Православию оп-

равдывала захват его Киевского стола Всеволодом, а несколько позже удержание великого княжения Александром Ярославичем, едва ли имевшего право именоваться старейшим в роду Юриковичей.

Возможно, отказ более поздних церковных историков рассмотреть эту сторону противоречий между Новгородом, Западной Европой и Галичем (за право великого княжения) объясняется тем, что так называемый крестовый поход предполагал не борьбу с русским Православием, а решение обычного территориального спора за земли, населенные коренными прибалтийскими племенами-язычниками¹¹.

В итоге, в 1250 году Даниил был вынужден ехать к Батью¹². Вернувшись с титулом князя Галицко-Волынского, более не страшась за свой стол и заручившись помощью венгерского короля, он спокойно отправил Кирилла для получения официального титула митрополита в Никею (правопреемницу Константинополя)¹³.

Сразу же по возвращении из Никеи, осенью 1250 года¹⁴ Кирилл был отправлен в качестве сопровождающего невесты, дочери Даниила, к Андрею Ярославичу, княжившему во Владимире. Вероятно, Даниил пошел на этот шаг ради сближения с Андреем Ярославичем, дабы переманить его на свою сторону, что и случилось.

В 1251 году у Александра Ярославича появился повод сблизиться с митрополитом Кириллом, которого он просил поставить в Новгороде нового архиепископа, вместо умершего Спиридона¹⁵. В начале своей деятельности митрополит Кирилл был на стороне Галицкого князя. Однако со временем, видя шаткое его положение и стабильное возрастание Владимиро-Суздальского княжества, Кирилл стал сомневаться в некогда занятой им позиции¹⁶ и сделал осторожный шаг в сторону Александра Ярославича, который, хоть и вступил в союз с «неверными», но заручившись помощью Каракорума в союзе с Ордой, был сильнее Даниила и Андрея.

Кирилл прибыл в Новгород в 1251 году и застал картину (по всей видимости, не случайную) решительного отказа Александра Ярославича на предложение католических послов присое-

диниться к Римской Церкви¹⁷. На фоне этих событий митрополит поставил архиепископом Далмата, чем немало укрепил единство Киевской Церкви с Новгородской епархией, поскольку новый архиепископ — ставленник Александра — уже с данного момента находился в подчинении Кирилла. Таким образом, было положено начало взаимному сотрудничеству Александра Ярославича и Кирилла.

В 1251 году Батый отобрал у Андрея Ярославича¹⁸ Владимирское княжение. И уже в следующем 1252 году Александр принял в Орде титул Владимиро-Суздальского князя, сохранив за собой титул Великого Киевского князя, полученный им в Каракоруме, что фактически обеспечивало ему безусловный авторитет как старшего в роду Рюриковичей.

В сложившейся ситуации митрополит Кирилл, предстал перед лицом следующих обстоятельств: во-первых, с одной стороны, — претензии Католической Церкви к Русской Православной Церкви, выразившейся в виде унии, предложенной галицкому князю; во-вторых, с другой стороны — претензий монголов на политическое господство, которое также можно рассматривать и как покровительство.

Следует учесть в целом благожелательное отношение монгольской администрации к религиям. Все это было ясно прописано в Яссе — своде законов Чингисхана¹⁹. То, что свод должен был быть известен церковной администрации не вызывает сомнения, так как носителем Яссы в устной форме являлся любой воин монгольского воинства²⁰. Однако, скорее всего это произошло не сразу, а только по истечении определенного времени, по мере адаптации Церкви к завоевателям. Некоторые статьи свода открывали перед высшим церковным управлением большие политические и экономические возможности²¹. Однако единственным условием льготного отношения являлась полная политическая зависимость Церкви от Монгольской империи. Поэтому неудивительно, что со временем Кириллом был сделан выбор в пользу налаживания связей с монголами²².

В 1257 году Монгольская империя производит упорядочивание системы сбора дани. Очень интересно поведение Церкви в новых сложившихся условиях. В связи с молчанием митропо-

лита, не высказавшего ни единого слова ни против переписи населения, ни в поддержку новгородского сопротивления переписи, можно предположить, что Церковь, в лице ее предстоятеля, во-первых, не была против совершенствования системы обложения податью монгольским государством Северо-Восточных земель Руси, а во вторых, митрополия поддерживала Александра Ярославича в деле упрочения отношений с Ордой, обеспечивая, таким образом, расширение своих политических позиций в Новгороде. И все это происходило в то время, когда сама Церковь, если руководствоваться Яссой, возможно, имела полный налоговый иммунитет.

В 1261 году в церковно-ордынских отношениях произошло знаковое событие: была учреждена Сарайская (Сарская) епископия. В столице Золотой Орды по сути возникло постоянное представительство Русской Православной Церкви (хотя в то же самое время князь таким представительством не обладал). Цель создания такого «представительства» — координация дипломатических отношений с Владимиро-Суздальской Русью, да и с Русью вообще, а также с Византией, неявной союзницей ханов в межклановой борьбе²³. Следует обратить внимание, что происходящее событие развивалось на фоне феодальной раздробленности, начавшейся в Монгольской империи после смерти Чингисхана.

Усилия Киевского митрополита, направленные на сближение с Ордой, не были напрасными. В итоге, в 1267 году хан Берке дал Кириллу ярлык, текст которого полностью реконструирован А.П. Григорьевым:

«Предвечного бога силою, наш, Менгу-Тимура, указ даругам-князьям городов и селений. Князьям войска, писцам, таможенникам, проезжим послам, сокольникам и звериным ловцам.

Чингис-хан и последующие ханы, наши старшие братья, говорят: “Священники и монахи, каких бы то ни было налогов не видя, пусть богу за нас молятся, благопожелания нам возносят!” — выдавали им ярлыки. И ныне мы, прежним ярлыкам согласно, сказав им: “Каких бы то ни было налогов не видя, богу за нас молитесь, благопожелания нам возносите!” — этому митрополиту ярлык дали.

В год зайчихи первого месяца осени в четвертый день старого месяца, когда наша ставка находилась в степи, написан».

Также вместе с грамотой выдавалось металлическое удостоверение — пайцзу, которое гласило (пер. с арабского): «Всякий, кто не будет уважать (это ханское повеление) должен быть убит и умереть!»²⁴

Как ни странно, но все это способствовало возрастанию роли Русской Православной Церкви в Орде и сближению интересов Кирилла с ханом. С течением времени, последующие ярлыки лишь углубляли качественные показатели поощрений и льгот²⁵.

На фоне усиления экономических и политических показателей стали возможны централизация и укрепление Церкви, в чем митрополит Кирилл предстает перед нами необыкновенно ревностным пастырем и благоустроителем. Немаловажное значение имело устранение различий (иногда достаточно крупных) в церковной жизни разных епархий и преодоление многочисленных недостатков в их устройении. Кирилл решает предпринять против этой неустроенности радикальные меры. Его собор во Владимире Суздальском 1274 года смело обличает разного рода нечестивые церковные настроения. Постановления собора направлены против:

- 1) симонии и сребролюбия епископов,
- 2) против беспорядков литургических,
- 3) против пьянства священников,
- 4) против безнравственных народных увеселений.

Вероятно, и вопросы Сарайского епископа Феогноста, с которыми последний обращался к Константинопольскому собору 1276 года, также предлагались по поручению митрополита Кирилла с тем, чтобы не только уничтожить в Русской Церкви крупные недостатки, обличенные собором 1274 года, но урегулировать все неисправности. Видимо, план общего исправления Церкви у русского митрополита был широкий, генеральный. После смерти митрополита Кирилла, в 1281 году, его дело в укреплении позиций и совершенствовании отношений с Ордой продолжил новый митрополит Максим.

Сокращения

ПСРЛ — Полное собрание русских летописей.

Примечания

¹ К примеру повествование «от очевидца, который поведал мне, что видел воинство Божие в воздухе, пришедшее на помощь Александру. И так он победил врагов помощью Божьей, и обратились они в бегство, Александр же рубил их, гоня, как по воздуху, и некуда было им скрыться» (Повести о жизни и о храбрости благоверного и великаго князя Александра // Памятники литературы Древней Руси: XIII век. М., 1981. С. 435).

² По этому поводу В.В. Похлебкин писал: «Даже сам размер дани и то не был никогда (письменно) зафиксирован и менялся в зависимости от численности населения Руси (устанавливаемого ордынскими переписями), а также от стабильности самих партнеров русско-ордынских отношений (как русских князей, так и ордынских ханов, то есть от их реальной экономической и политической силы) в каждый данный исторический период» (Похлебкин В.В. Татары и Русь. М., 2000. С. 40).

³ «Киев, помимо своего умаления в политическом смысле и оскудения во всех других отношениях, после опустошения 1240 г. превратился в жалкий поселок, малоудобный даже для простого проживания по своей незащитности» (Карташев А.В. Очерки по истории Русской Церкви. М., 1993. Т. 1. С. 291).

⁴ «и, вероятно, среди сего страшного разорения <Киева, прим. автора> погиб сам несчастный ..., Митрополит Иосиф, о коем с тех пор безмолвствуют летописи» (Муравьев А.Н. История Российской Церкви. М., 2002. С. 88).

⁵ А.В. Карташев пишет об этом как о бегстве митрополита от монголо-татарского погрома и утешает нас предположением, что в силу ведения византийцами особой дипломатии «здесь, в Киеве, представитель их <византийцев, прим. автора> империи оказывался бы в стане воюющего народа». И как следствие «грек <митрополит Иосиф, прим. автора> стужевался». (Карташев А.В. Очерки по истории Русской Церкви. С. 290).

⁶ Именно нареченного, не поставленного Константинопольским Патриархом. Права такого нареченного митрополита, должны были быть урезаны. По крайней мере, упоминаний о каких-либо его самостоятельных поездках как внутри Южнорусских земель, так и за ее пределы до 1250 года в летописях не содержится. То есть, вероятно, нареченный митрополит Кирилл до 1250 года не имел полных прав митрополита Киевского и всея Руси.

⁷ Предполагается лишь домитрополичий сан Кирилла: «В виду уклончивого поведения греков, он <Даниил Романович Галицкий, прим. авт.> в 1242 году сам избрал кандидатом на митрополию игумена или архимандрита Кирилла» (Там же. С. 290). Однако подобное толкование ничем не подкрепляется.

⁸ Первым упоминанием о митрополите Кирилле служит следующая запись под 1243 годом в Ипатьевской летописи: «Даниль же затворивъ Холмъ, еха ко брату си Василкови, поима с собою Курила митрополита». (ПСРЛ. Т. 2. С. 528). Однако есть упоминания о печатнике «Куриле» (ПСРЛ. Т. 2. С. 526). Но летопись говорит о печатнике как о лице военном, исполняющем карательные операции Даниила Галицкого. Есть среди историографов мнение, что «митрополит Курил» и «печатник Курил» — одно и то же лицо, но зачастую эта теория сразу же опровергается тем обстоятельством, что печатник — сан не духовный и поставлению в митрополию не подлежит.

⁹ По мнению А.В. Карташева, это объяснялось политической ситуацией на берегах Босфора. «Гонор византийцев в это время смирялся уже тем обстоятельством, что с 1204 г., с момента изгнания их из своей столицы КП-ля латинскими завоевателями, они сами были беженцами на малоазийском берегу». Но даже в изгнании византийцы старались «не терять свое лицо». «Послать подданного императора митрополитом в Киев, завоеванный монголами, — это могло в тот момент казаться византийцам поставлением его в унижительное положение...» и «...греки сочли для себя более удобным в виде опыта оставить русскую митрополию в русских руках» (Карташев А.В. Указ. соч. С. 290, 291).

¹⁰ Пашуто В.Т. Очерки по истории Галицко-Волынской Руси. М., 1950. С. 252.

¹¹ Флоря Б.Н. Исследования по истории Церкви. Древнерусское и славянское средневековье: Сборник. М., 2007. С. 186.

¹² На очередные серьезные притеснения Даниил «рекл: не дам полуотчины своей, но еду к Батыеву сам» (ПСРЛ. Т. 2. С. 535).

¹³ ПСРЛ. Т. 2. С. 537.

¹⁴ ПСРЛ. Т. 1. С. 472.

¹⁵ Там же.

¹⁶ А.В. Карташев так комментирует ситуацию: «Оставаться здесь <в Киеве, прим. авт.> митрополиту стало неудобно, да и установившиеся традиции тянули митрополичью кафедру к столу великого князя. И вот знаменательно то, что из двух великих княжений митр. Кирилл проявляет наибольшее тяготение не к своему родному галицко-волынскому, а к северно-русскому. Для того, чтобы заявиться немедленно после своего поставления в северную Русь, у митр. Кирилла могло быть несколько серьезных побуждений. Будучи с 1242 г. по 1249 г. нареченным митрополитом, избранником южнорусского князя, он, вероятно, в течение этого времени не мог простираť своей власти на северно-русские епархии. Теперь, уже признанный самим Патриархом, он стремился представиться в северной Руси в качестве полноправного митрополита и лично войти в обладание ею. Кроме того, могли быть у митрополита и настойчивые побуждения финансового свойства, заставлявшие его предпринять путешествие по своей митрополии. При разорении и обеднении народном для митрополитов было нелегкой задачей собрание обеспечивавшей их десятины» (Карташев А.В. Указ. соч. С. 291).

¹⁷ «В своем первом послании, датированном 22 января 1248 г., папа предлагал Александру присоединиться, по примеру его покойного отца Ярослава,

к Римской Церкви и «с помощью Божией сим татарам мужественное сопротивление оказать». Вторая булла датирована 15 сентября 1248 г. Из ее текста следует, что папа получил на первое послание благоприятный ответ». (Горский А.А. Два неудобных факта из биографии Александра Невского // Александр Невский и История России. Новгород, 1996. С. 125).

¹⁸ В силу неприятия Батыем Андрея как князя, искавшего помощи в борьбе с Ордой, Батый также был в противостоянии с Каракорумским ханом Хулагу, который-то и дал Андрею Владимирский княжеский стол. Отсюда и следует бегство Андрея от посланной Батыем карательной экспедиции под руководством Неврюя. Подобную трактовку событий мы можем видеть в работе А.А. Горского (См.: Горский А.А. «Всего еси исполнена земля русская...»: Личность и ментальность русского средневековья: Очерки. М., 2001. С. 60).

¹⁹ «Чингиз-хан требовал уважения ко всем религиям, не отдавая предпочтения ни одной из них. Подобную политику он считал богоугодной. Все должны почитать места поклонения. Все религиозные деятели освобождаются от уплаты всевозможных налогов и различных повинностей» (Садри Максуди Арсал. Тюркская история и право ГЛАВА VIII. Ясса Чингиз-хана. § 49. Некоторые статьи Яссы Чингиз-хана [электронный ресурс]: <http://xacitarخان.narod.ru/sma/p14.htm>. Проверено: 12.04.2009).

²⁰ Возможно, что митрополит Кирилл, находясь в Галицко-Волынском княжестве, мог и не знать о благожелательном отношении монголов к Церкви. Однако поведать ему о подобном положении Яссы мог Александр Ярославич, недавно вернувшийся из Орды.

²¹ «В основе союза Русской Церкви с ордынской администрацией лежала экономическая заинтересованность русской стороны. Ханы-чингисиды, преследуя свои политические цели, традиционно освобождали служителей культа от налогов, повинностей и чрезвычайных сборов. Льготы ... письменно закреплялись в эталонных грамотах» (Григорьев А.П. Сборник Ханских ярлыков русским митрополитам: источниковедческий анализ золотоордынских документов. СПб., 2004. С. 24).

²² Схожее мнение было высказано в статье Хара-Дава Э. «Золотая Орда — покровительница русского Православия» [электронный ресурс]: <http://www.geocities.com/edinulus/orthodox.html>. Проверено 12.04.2009.

²³ Григорьев А.П. Сборник ханских ярлыков русским митрополитам: источниковедческий анализ золотоордынских документов. СПб., 2004. С. 14.

²⁴ См.: Там же. С. 53.

²⁵ См.: Там же. С. 44.

*СТАРИКОВ Юрий Сергеевич,
студент 3 курса ИФФ МарГУ*

Православная Церковь и внешняя политика России во второй половине XV века

В годы правления Ивана III (1462-1505) значительно активизируется внешняя политика Русского государства. Военные и дипломатические события второй половины XV века стали переломными во всей отечественной истории, качественно изменив Россию, которая теперь превратилась в единое, централизованное и независимое государство.

В развитии внешней политики Ивана III исследователи выделяют два основных этапа, хронологической гранью между которыми служит начало 1480-х гг.¹ Первый период — период собирания русских земель и борьбы за их независимость — завершился с присоединением Новгорода в 1478 году и победой над ханом Ахматом в 1480-м. Материалы источников позволяют утверждать, что именно на этом этапе Русская Церковь своими наставлениями оказала наибольшую поддержку светской власти. Второй период, характеризовавшийся непростыми отношениями с Литвой и Казанским ханством, стал временем окончательного объединения Руси и установления отношений как с восточными, так и с западными соседями.

Одной из важнейших проблем стали взаимоотношения Москвы и Новгорода. В начале 1460-х гг. литовский митрополит-униат Григорий вновь принял Православие и при поддержке константинопольского Патриарха Дионисия I² стремился стать митрополитом Всероссийским. И, прежде всего, он хотел подчинить своей власти Новгород, для чего собирался предпринять поездку в русские земли. Узнав об этом, Иван III запретил ни «посла патриарша, ни Григорьевыа и в свою землю впускать не велѣтъ»³ и сообщил об этом новгородскому архиепископу Ионе. Великий князь, следуя примеру своего отца, в очередной раз сохранил Русскую Церковь от раскола.

Но затишье продолжалось недолго. В 1470 году преставился архиепископ Иона. Новгородцы, согласно древнему обы-

чаю, на вече сами выбрали нового кандидата в архиепископы — «нѣкоего священноинока Феофила именем». Иван III утвердил это назначение: «и аз их жалую, и того нареченнаго Феофила ... стати на архиепископью Новгорода и Пскова ... по прежнему обычаю, как было при отцѣ моемъ»⁴. Вероятно, Великий князь возлагал особые надежды на поддержку нового архиепископа, так как в это же время в Новгороде значительно усилилась партия Марфы Борецкой, желающая передать город под власть польского короля Казимира IV. Среди новгородцев не было единого мнения на этот счет. По сообщению летописи, одни люди, «дѣти Исака Борецкого ... кричати ... хотим за короля Польскаго», другие же говорили, что поляки — это «развратници, яко же прежни еретици, научени дьяволом»⁵. Спор о политическом подчинении Новгорода здесь (как и в последующем) тесно переплетался с вопросом о церковной юрисдикции. Разрубить узел противоречий могли только совместные действия русских светских и церковных властей.

Поводом к принятию решительных мер стало посольство новгородцев к польскому королю: «и послаша ко акаянному ляху и латинину кралю Казимеру Литовскому, дабы за ним жити и дань давати ему, и прося у него князя, и митрополиту Григорья, такому же латинину прося у него сѣбе епископа»⁶. Иван III и митрополит Филипп послали новгородцам обличительные послания, в одном из которых Великий князь пытался образумить непокорных, говоря: «но еще и жаловати вас хочю, свою отчину»⁷. Здесь княжеская летопись напоминает, что Новгород — это законное владение русского князя, доставшееся ему от предков.

Но новгородцы, «яко пси», не желали подчиниться. Тогда Иван III отправился *на совет* к митрополиту с предложением организовать военный поход. Сам факт такого совещания говорит о важности церковной власти в глазах Великого князя. Если отвлечься от устоявшихся в историографии взглядов на эту проблему⁸, то источники рисуют нам вполне четкий образ симфонии властей: «и князь великы прием благословенье от митрополита Филиппа ... и начат вѣоружатися», а митрополит

«ограждает его крестомъ и молитвою въоружает его и благословляет его на противныя и вся воа его, яко же Самоил Давида на Гольфа»⁹. «Молитвою помози ми», — просил Иван III, и митрополит сердечно молился за него у мощей московских святителей¹⁰. Кстати сказать, очевидно, в результате такой же поддержки Великий князь все свои договорные и духовные грамоты писал «во имя Святыя и Живоначальныя Троицы, Отца и Сына и Святаго Духа, и по благословению отца нашего ... митрополита всеа Русии»¹¹.

Вполне очевидно, что Иван III шел покорять Новгород не только ради государственного, но и ради церковного единства русских земель. Свидетельства летописи сообщают, что «поиде на них (новгородцев. — Ю.С.) князь велики не яко на христианъ, но яко на иноязычникъ и на отступник православия»¹². Действительно, как отмечает А.М. Сахаров, «в 1471 г. поход против Новгорода принял характер общерусского ополчения против «изменников христианству»¹³. Учитывая менталитет эпохи, можно утверждать, что такой мотив в действиях князя был вполне естествен. Иван III выступил в роли православного государя — охранителя и объединителя Церкви.

Так или иначе, но поход на Новгород оказался удачным. Уже в 1471 г. «самодержецъ възвратися оттуду к Москвѣ с побѣдою великою»¹⁴. Однако на этом история с присоединением Новгорода не закончилась. В 1477 г. в городе вновь вспыхнуло восстание. Причиной к тому послужило посольство новгородцев (в составе подвойского Назара и вечевского дьяка Захария) к Ивану III, в ходе которого послы обратились к Великому князю не как к «господину», а как к «государю»¹⁵. Такой поступок вызвал возмущение новгородского вече: «того не бывало, никоторого великаго князя государем не называли, но господиномъ»¹⁶. В итоге послы были казнены, а Ивану III было отказано в вышеупомянутом титуле.

Назревал новый вооруженный конфликт. Как и в прошлый раз, Великий князь отправился на совет «къ отцу своему митрополиту Геронтею» и просил его благословения на новый поход против клятвопреступников. Получив оное от митрополита «и еже о нем священнаго собора, архиепископъ и епи-

скопъ, и всего священническаго чина»¹⁷, Иван III выступил на Новгород. На подступах к городу его встретило посольство во главе с архиепископом Феофилом, просившим князя о примирении. Государь выдвинул условие полного подчинения города и упразднения вечевого строя. 15 января 1478 г. новгородцы признали свое поражение. В городе были казнены сто заговорщиков, вечевой колокол был увезен в Москву. Кроме того, по сообщению летописи, Иван III повелел «взятии половину всѣх волостей владычных да и монастырских»¹⁸. Были конфискованы земли шести монастырей и десяти волостей.

Но вряд ли стоит считать этот факт злонамеренным покушением князя на церковную собственность. Дело в том, что новгородский архиепископ Феофил, чьи земли были конфискованы, еще во время конфликта должен был выступить против Ивана III со своим полком, но в последний момент отказался от этого. Вероятно, именно из-за этого в октябре 1478 г. архиепископ был взят под стражу, и именно этим оправдывалось изъятие церковных земель. К тому же, источники не сообщают о каких-либо возражениях митрополита Геронтия, что весьма показательно.

Православная Церковь также активно поддерживала русское государство в продвижении на восток. В 1467 г. был организован поход русских войск на Казань и Вятку. Митрополит Филипп направил Ивану III послание, в котором призывал князя идти «на поганых за Святыя Церкви и за все православное христианство»¹⁹. Далее он писал: «и благословляю вас, своих детей, чтобы ... стояли с Божиею помощию твердо противу безбожных ... А яз ... с своими детми Бога молим непрестанно о вашем благородие и о господстве»²⁰. Другое послание митрополит направил тверскому епископу Геннадию (Кожину), где прописал ему «бить челом» тверскому князю Михаилу Борисовичу, чтобы тот отправил свои войска для участия в казанском походе. В послании сказано, что сделать это епископ Геннадий должен «по своему святительскому долгу». Этот факт показывает отношение митрополита к поддержке государственной власти.

Одним из крупнейших событий в правление Ивана III стало освобождение Руси от ордынского ига. Летом 1480 г. войска

хана Ахмата двинулись на соединение с Казимиром IV с целью последующего похода на Москву. Но на берегах р. Угры (левого притока Оки) они встретили организованную оборону русских войск. В результате ни одна армия не решилась форсировать реку, и началось знаменитое «стояние на Угре».

Однако сам Иван III из-за ряда внутривосточных сложностей²¹ еще в сентябре 1480 г. вынужден был оставить войска и вернуться в Москву. Многими этот шаг был расценен как малодушие, тем более, что ходили слухи о возможном перемирии с татарами. Ростовский архиепископ Вассиан Рыло поспешил направить Великому князю послание с церковным наставлением. Этот чрезвычайно интересный документ отразил саму сущность отношения Церкви к великокняжеской власти.

В начале послания архиепископ оговаривается: «наше (дело. — Ю.С.) убо, о государю великий, еже въспоминати вам, ваше же — еже послушати»²². Задача Церкви — это нравственное наставление Государя. Упоминаются и прежние заслуги Ивана III, его стремление «крепко стояти за православное христианство» против безбожных татар. Но сейчас «супостаты глаголют» князю отступить и не защищать стадо Христово. «И молимся твоей дѣржаве: не послушай такового съвета их»²³, — пишет Вассиан. Он предупреждает: за христианские земли Великий князь несет ответственность перед Богом.

В пример исполнения княжеского долга архиепископ приводит подвиг князя Дмитрия Донского. По мнению Р.Г. Скрынникова, Вассиан Рыло пытался сыграть ту же роль, что и Сергей Радонежский в событиях 1380 г.²⁴ Но следует учитывать, что к 1480 г. обстоятельства существенно изменились, и архиепископ Вассиан обращается к Ивану III уже как к «великому Русских стран *христианскому царю*»²⁵. Его воинство бьется не только за интересы государства, но, прежде всего, «за православную Христову веру и за святых Божия церкви». Власть русского правителя осмысливается здесь как власть православного царя — охранителя Церкви и всех православных народов. Для исполнения этой миссии Вассиан даже освобождает Ивана III от клятвы не воевать с ханами, которую тот дал своим «прародителям».

Существенное место в послании занимает и критика Великого князя. Упомянув Димитрия Донского, Вассиан пишет, что князь не говорил: «жену имею, и дети, и богатство многое», и это не было (в отличие от Ивана III) поводом к отступлению. Автор, разумеется, намекает на Софью, вторую жену князя, которая в 1480 г. ввиду опасности спешно бежала в Белоозеро. Особенно резко об этом отзывается великокняжеская летопись: «(Софья. — Ю.С.) бо бѣгала за Белоозеро и з боярынями от татарь, а не гонима никым же ... Воздаи же имъ, Господи, по дѣлом их, и по лукавѣству начинания их»²⁶. Такое порицание княжеского рода, очевидно, было связано с тем, что сын Софьи — Василий — претендовал на престол в той же степени, что и законный наследник — сын Ивана III от первого брака Иван Молодой. Это обстоятельство вызывало недовольство русских людей.

И все же главным объектом критики в послании стало бегство самого Ивана III. Этот факт, а также сведения о некоторых волнениях в Москве²⁷ дали повод ряду историков утверждать, что на Руси, «по-видимому, назревало антифеодальное восстание»²⁸, и архиепископ Вассиан готов был выступить одним из его идеологов. Но эта точка зрения не выдерживает критики: текст источника недвусмысленно дает понять, что Вассиан был обеспокоен лишь готовностью князя признать власть Орды и путем архиепископского наставления хотел предостеречь его от этого.

Церковная проповедь не стала напрасной. Не получив помощи от Казимира IV, зимой 1480 г. хан Ахмат отступил от русских границ. Окончательно было свергнуто ордынское владычество над православным народом.

Церковь стала рассматривать внешнюю политику России как фактор, влияющий на судьбы всего православного мира. Так, в послании некоего монаха к великокняжескому воеводе (датируется 1473-1507 гг.) последнему дается такой совет: «разсматривая вся языки иноплеменные ... смятии сердца их, Божиею милостью растерзая мысли их, пособствуяци православному христьянству»²⁹. В другом послании (1480 г.) игумен Троице-Сергиева монастыря Паисий Ярославов поучает юного князя Ивана Молодого: «стани крепко противу врага Божья и вели-

каго змия безделнаго и немощнаго за имя Божие и за святые церкви и за сродников своих»³⁰. Враг России теперь мыслится как враг Божий: ведь Россия стала последним оплотом вселенского Православия. И Великий князь — «христианский царь», «Богом венчанный» и «Богом утвержденный» — становится главным защитником Церкви от внешних врагов.

Примечания

¹ Базилевич К.В. Внешняя политика Русского централизованного государства. Вторая половина XV века. М., 1952. С. 62.

² Известно, что в этот период греческие патриархи не признавали русских митрополитов, поставлявшихся без их ведома.

³ Цит. по: Карташев А.В. Очерки по истории Русской Церкви. В 2-х т. М., 2006. Т. 1. С. 469.

⁴ ПСРЛ. Т. 25. С. 284.

⁵ Там же. С. 285.

⁶ ПСРЛ. Т. 6. С. 170.

⁷ ПСРЛ. Т. 25. С. 285.

⁸ Имеется в виду убеждение, что Церковь была подчинена государству, и Иван III практически не считался с ее мнением.

⁹ ПСРЛ. Т. 25. С. 286-287.

¹⁰ В 1490 г. в послании к митрополиту Зосиме архиепископ Геннадий так объяснял смысл молитвы за князя: «Да того ради молитва за государя установлена и за его воинство и вся часы, чтобы, дал Бог, он здоров был на многа лета ... и со всем своим воинством, да и мы в тишине их тихо и безмолвно житие проживем во всяком благоверии и чистоте». См.: Источники по истории еретических движений // Казакова Н.А., Лурье Я.С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XVI вв. М.-Л., 1955. С. 378.

¹¹ Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XIV-XVI вв. М.-Л., 1950. С. 353 и др.

¹² ПСРЛ. Т. 25. С. 288.

¹³ Сахаров А.М. Образование и развитие Российского государства в XIV-XVII вв. М., 1969. С. 63.

¹⁴ ПСРЛ. Т. 25. С. 291.

¹⁵ В ту эпоху титул «государь» означал признание неограниченной власти. См.: Ермолаев И.П. Становление российского самодержавия. Истоки и условия его формирования: Взгляд на проблему. Казань, 2004. С. 215-216.

¹⁶ ПСРЛ. Т. 6. С. 253.

¹⁷ Там же. С. 254.

¹⁸ ПСРЛ. Т. 25. С. 319.

¹⁹ Русский феодальный архив XIV — первой трети XVI в. В 3-х т. М., 1986-1987. Т. 1. С. 180.

²⁰ Там же.

²¹ Имеется в виду спор Ивана III со своими братьями Андреем и Борисом по поводу раздела Дмитровского удела, а также новгородских земель. См.: Ермолаев И.П. Указ. соч. С. 220-221.

²² Русский феодальный архив. Т. 2. М., 1986-1987. С. 223.

²³ Там же. С. 225.

²⁴ См.: Скрынников Р.Г. Крест и корона. Церковь и государство на Руси IX – XVII вв. СПб., 2000. С. 144.

²⁵ Русский феодальный архив. Т. 2. М., 1986-1987. С. 229.

²⁶ ПСРЛ. Т. 25. С. 328.

²⁷ По сообщению Р.Г. Скрынникова, такие сведения имеются в позднейших редакциях Софийской II и Львовской летописей. См.: Скрынников Р.Г. Указ. соч. С. 140-141.

²⁸ См.: Черепнин Л.В. Образование русского централизованного государства. М., 1960. С. 874-882.

²⁹ Русский феодальный архив. Т. 2. М., 1986-1987. С. 269.

³⁰ Там же. С. 271.

II. ПРАВОСЛАВИЕ В МАРИЙСКОМ КРАЕ И ПОВОЛЖСКО-ВЯТСКОМ РЕГИОНЕ

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

Царев город на Кокшаге: 425 лет в истории, православном служении и культуре нашего Отечества

В 2009 году столице Республики Марий Эл, городу Йошкар-Оле исполняется 425 лет со времени основания. Наш город является одним из старейших в левобережье Волги. Его возникновение связано с событиями второй половины XVI века, когда происходило присоединение Поволжья к Российскому государству и для закрепления вновь присоединенных территорий строились города-крепости. В 1580-е годы были основаны Самара, Саратов, Царицын, Козьмодемьянск. После взятия Казани войсками Ивана Грозного в 1552 году на луговой стороне Марийского края было тревожно: вспыхнули «черемисские войны». Для закрепления власти московского царя с 1574 году стали возводить крепости и остроги. Летом 1584 года первые отряды, возглавляемые воеводами, прибыли на берег Малой Кокшаги и заложили здесь город-крепость. Царским указом от 1 ноября 1584 года князь Иван Андреевич Оболенский-Ноготков был поставлен первым воеводой Царева города на Кокшаге, за которым постепенно закрепилось официальное название — Царевококшайск.

Долгое время город оставался административно-военным поселением в левобережье Волги, управлялся воеводой. Все постройки, включая стены и башни крепости, храмы, административные здания и жилые дома, были деревянными. После смутного времени начала XVII века, особенно во второй поло-

вине этого столетия, Царев город на Кокшаге стал укрепляться за счет русских переселенцев из центральных и северо-западных уездов России, основавших в окрестностях Царевококшайска деревни Жуково, Ширяйково, Вараксино, Лапшино, Кожино, Марково, Березово и другие, вошедшие в 1938 году в городскую черту. При Петре I Царевококшайск вошел в состав обширной Казанской губернии, а по губернской реформе Екатерины II 1775 года город становится одним из 12 уездных центров преобразованной Казанской губернии, получив свой герб, штаты и все атрибуты уездного города Российской империи. Застройка улиц, согласно регулярному плану, утвержденному Императором Николаем I в марте 1835 года, придавала городу довольно четкий вид.

С момента своего основания Царев город на Кокшаге нес на себе великую духовную миссию православного служения. И не только потому, что вновь присоединенные земли Марийского края были языческими, и была нужна миссионерская деятельность, а потому, что город на берегах Кокшаги, названный во имя Царя Небесного, замысливался и строением своим утверждался как малый Иерусалим на востоке Европейской России, как центр православного служения в новообретенных землях, как Град Божий на земле. Явление чудотворного образа Мироносицкой (Царевококшайской) иконы Богородицы в середине XVII века задолго до основания Патриархом Никоном Нового Иерусалима под Москвой еще более утвердило эту богоносную роль Царевококшайска. Полагаем, что эта духовная страница истории нашего города еще ждет своих исследователей.

В 1730-1750-е годы в Царевококшайске развернулось бурное каменное строительство. Именно тогда старанием каменных дел мастеров был воздвигнут Царевококшайский храмовый комплекс, включавший в себя четыре главных храма: Воскресенский собор (1759 г.), Троицкую (1736 г.), Вхоdoiерусалимскую (1754 г.), Вознесенскую (1756 г.) церкви. Расположенные по берегу реки, возвышающиеся над деревянной городской застройкой, храмы придавали Царевококшайску облик типичного городка Российской империи. Они строились на средства местных купцов и крестьян, а их зодчими стали мастера из

разных городов России. Так, первый каменный храм города — Троицкая церковь — была построена на средства купца Стефана Вешнякова и крестьянина деревни Жуково Алексея Осокина, а возведена в традициях русского церковного зодчества XVII века — «подрядчиком», крестьянином Нижней слободы Городецкой волости Нижегородской губернии Иваном Томиловым «со товарищи»¹. Храмовый комплекс Царевококшайска отличался красотой церкви с высокими колокольнями и величественными куполами, увенчанными медными крестами с царскими коронами.

Церковная жизнь в городе и уезде отличалась не только подвижничеством служения священства, но и каким-то особым проникновением во все области духовной и культурной жизни. Основанный в 1888 году Царевококшайский Богородице-Сергиев монастырь, наряду с духовной и образовательной миссиями, приобщал городских жителей к культуре садоводства и цветоводства, рукоделия и фотомастерства. Царевококшайские храмы имели солидные библиотеки, имевшие не только духовую, но и светскую литературу.

Удаленный от больших дорог и широких водных путей, расположенный в лесах, Царевококшайск в течение столетий оставался глубокой провинцией, где мало что менялось. Город не удостоился посещения царствующими особами, крупными чиновниками, деятелями культуры, но он имел свое лицо, и лицо весьма неординарное. Местная интеллигенция (учителя, врачи, земские деятели) во второй половине XIX — начале XX веков стремились развивать город, рассказать о нем читающей России. В 1825 году открылось Царевококшайское уездное училище, в 1905-ом была основана женская гимназия, в 1907-ом — ремесленная школа, в 1917-ом — учительская семинария. Царевококшайские учебные заведения считались одними из лучших в Казанской губернии. Это, несомненно, повлияло на судьбу некоторых выпускников, ставших известными в России. Василий Алексеевич Богородицкий (1857-1941), сын местного священника, стал известным ученым-филологом, одним из основателей Казанской русской лингвистической школы, создателем первой в России Фонетической лаборатории. Алек-

сандр Ефимович Котомкин-Савинский (1885-1964), благодаря покровительству Великого Князя Константина Романова, стал поэтом, стихи которого печатали центральные российские журналы. Среди знаменитых царевokokшайцев выделялись русские писатели братья Алексей Тихонов-Луговой (1853-1914) и Владимир Тихонов (1857-1914), которые хотя и не были уроженцами города, но прожили в Царевokokшайске почти по двадцать лет. Пребывание в отчем доме купца А.Я. Тихонова дало им массу впечатлений, которые нашли отражение на страницах их многочисленных произведений, опубликованных в конце XIX — начале XX веков. Учитель русского языка уездного училища Иван Осипович Дерюжев в 1876 г. опубликовал в Казани свою книгу «Очерк 290-летнего состояния г. Царевokokшайска и его уезда (1584-1874 гг.)». Николай Александрович Спасский, уроженец Царевokokшайска, окружной инспектор Управления Казанского учебного округа, двумя изданиями 1910 и 1912 гг. выпустил учебную книгу «Очерки по родиноведению. Казанская губерния», познакомив учащихся с городом и уездом, известными людьми царевokokшайской стороны.

Накануне российской революции 1917 года Царевokokшайск был типичным малым городом России. Население Царевokokшайска в 1903 году, по данным Центрального статистического комитета Российской империи, составляло 2554 человека, в том числе 1218 мужчин и 1336 женщин. По национальному составу доминировали русские (98,5%); марийцы, поляки, татары, евреи составляли 1,5 %. Абсолютное большинство жителей города были православными (99,5 %), католики, иудеи, мусульмане составляли 0,5 %². Горожане делились на сословия. По данным Первой Всероссийской переписи населения 1897 года, сословный расклад в Царевokokшайске оказался следующим: крестьяне — 50 %, мещане — 31,4 %, дворяне — 10,6 %, духовенство — 4 %, купцы — 1 %, другие лица — 3 %³. По уровню социально-экономического развития Царевokokшайск существенно не отличался от других уездных и малых городов Российской Империи, а по грамотности населения даже заметно выделялся. По данным переписи 1897 г., из 1658 человек населения города одна тысяча или 60,9 % считались грамотными,

что было выше губернского города Казани (51,4 %) и других соседних городов губернии (Чебоксары — 48,8 %, Козьмодемьянск — 44,5 %)⁴.

Все основные блага цивилизации того времени были известны царевokokшайцам. В 1890-1891 гг. телеграф связал Царев город на Кокшаге с Казанью и другими городами России. В 1899 г. в Царевokokшайске зазвонил первый телефон, в 1914 году на улицах города появился первый автомобиль. В 1915-16 годах местные торговцы братья Амфилохий и Александр Козлихины издали серию почтовых карточек из 20 видов Царевokokшайска, сохранив для потомков облик старого города⁵. В городе были фотографы-любители, а в 1913 году открылась фотография Захарова. Царевokokшайцы смотрели картины «волшебного фонаря» — первые фильмы документального и художественного кино. В начале 1917 года вышел в свет «Царевokokшайский земский вестник» — единственное периодическое издание в городе. Еще в 1905 году царевokokшайское земство планировало строительство железной дороги от Казани через Царевokokшайск на Яранск и Котельнич. Проводились подготовительные работы по строительству железной дороги, шоссированию улиц города, прокладке водопровода, электрическому освещению, благоустройству набережной реки Кокшаги. Но революция 1917 года отодвинула эти планы.

В 1919 году Царевokokшайск был переименован в Краснококшайск, большинство из 15 улиц также получили новые названия. В 1928 году город получил новое национальное название — Йошкар-Ола («Красный город»). Став столицей сначала Марийской автономной области, а с 1936 года — Марийской АССР, он получил новые перспективы для своего развития. В советский период своей истории Краснококшайск—Йошкар-Ола вписал славные страницы в летопись истории города и края. В 1922 году была запущена в эксплуатацию первая электростанция, в октябре 1928 года в город прибыл первый поезд. За годы первых советских пятилеток значительное развитие получила местная промышленность, а накануне Великой Отечественной войны были начаты работы по размещению в Йошкар-Оле крупных машиностроительных заводов. Война

стимулировала превращение Йошкар-Олы в крупный индустриальный центр. Здесь разместились военные предприятия, дававшие фронту необходимую военную продукцию: оптические прицелы для танков, артиллерии, винтовок, силовые и зарядные станции и агрегаты, электротехническую аппаратуру и приборы, артиллерийские снаряды и авиабомбы, продукцию местной промышленности для фронта и тыла. Война и послевоенный период увеличили население города, способствовали развитию его инфраструктуры. На базе военных предприятий выросли крупнейшие заводы Йошкар-Олы — машиностроительный и полупроводниковых приборов. Около 10 тысяч йошкаротинцев сражались на фронтах Великой Отечественной войны, многие из них погибли на полях сражений. Тысячи горожан и эвакуированных в город самоотверженно трудились для достижения победы над врагом⁶.

Еще с довоенных лет стал меняться облик города. В конце 1930-х гг. были построены первые кирпичные многоэтажные жилые дома на улице Советской. Город постепенно расширял свои границы. Большое внимание уделялось развитию социальной и культурной сферы. В 1940-1960-е гг. центр города был застроен многими зданиями, которые и сегодня придают столице Республики Марий Эл неповторимый облик (здания Музыкального училища, Марийского национального театра драмы им. М. Шкетана, Национальной библиотеки им. С.Г. Чавайна и другие). В 1970-х гг. в городе была создана мощная строительная база, началось строительство заречного микрорайона «Сомбатхей». Построены сотни тысяч квадратных метров жилья, детские дошкольные и школьные учреждения, реконструированы улицы, бульвары. Город украсили новые общественные здания, сооружения, мемориальные комплексы.

История распорядилась так, что XX век соединил воедино и созидание и разрушение. Богоборческое движение, развернувшееся широкой рекой по Святой Руси, нанесло тяжелый удар по православному Царевококшайску. В советский период почти полностью разрушенным оказался храмовый комплекс города. Сотни священнослужителей города и Марийского края пострадали за веру в годы репрессий 1918-1940 годов. Но

наши духовные основы оказались сильнее века смятений человеческих душ и разрушений. Не без трудностей, но с верой, надеждой и любовью в начале 1990-х гг. началось церковное возрождение Царева города на Кокшаге благодаря подвижничеству архиепископа Иоанна, духовенства и мирян Йошкар-Олинской и Марийской епархии. После тяжелых 1990-х гг. город взял новый старт возрождения и развития. Активно ведется восстановление царевококшайского храмового комплекса. Порухенные православные святыни реставрируются и реконструируются. И вновь, как и сто лет назад, Царев город на Кокшаге выделяется своими златоглавыми храмами. Новое строительство ведется по индивидуальным проектам, что придает зданиям неповторимый облик и особый колорит. Отрадно, что сегодня руководство города и республики большое внимание уделяет духовной составляющей нашего города, входящего в число исторических городов Российской Федерации. А это значит, что, отмечая свой 425-летний юбилей, город Царевококшайск—Краснококшайск—Йошкар-Ола, имея глубокие патриотические, державные, православные и культурные традиции, уверенно смотрит в будущее.

Примечания

¹ Бажин В. О Троицкой церкви Царевококшайска // «Мироносицкий вестник». 2009. № 1. С. 25.

² Стариков С.В. Царевококшайский альбом: эпоха, город и горожане на старинных открытках и фотографиях. Йошкар-Ола, 2008. С. 170.

³ Первая всеобщая перепись населения Российской Империи 1897 г. Т. XIV. Казанская губерния. СПб., 1904. С. 2.

⁴ Там же. С. 1.

⁵ В 2009 г. открытки братьев Козлихиных с видами Царевококшайска переизданы автором данной статьи отдельным выпуском «Город Царевококшайск» в серии «Российская Империя на старинных открытках».

⁶ Йошкар-Оле — 420 лет (1584-2004). Документы и материалы по истории города. Йошкар-Ола, 2004. С. 20.

*КОЗЛОВ Федор Николаевич,
заместитель директора Государственного
исторического архива Чувашской Республики*

Репрессии против православного духовенства в 1930-е годы *(по материалам Чувашской автономии)*

Репрессии, как «карательная мера, наказание, применяемое государственными органами»¹, были неотъемлемой частью политики советского государства. В этом отношении гонения против Русской Православной Церкви (РПЦ) не должны восприниматься как нечто исключительное. Масштабные репрессии против религиозных организаций стали всего лишь одним из эпизодов перераспределения социальных функций; «люди, совершившие переворот 1917 г. и создавшие СССР, искренне считали, что единственной полезной социальной структурой является государство, а все остальные должны быть либо уничтожены, либо перейти под его полный контроль»². Прав, на наш взгляд, эмигрантский историк С.П. Мельгунов, утверждая, что «история всегда будет стоять до некоторой степени перед закрытыми дверями в царство статистики «красного террора»³. Однако появившийся в связи с «открытостью архивов» доступ к ранее секретным фондам — прежде всего, к материалам карательных структур (НКВД, рабоче-крестьянской милиции, прокуратуры и других) — отчасти позволяет рассмотреть эту сторону государственно-церковных отношений.

Необходимо отметить, что репрессии напрямую зависели от позиции партийных и государственных лидеров. А так как отношение «первых лиц» страны к «инакомыслящим» то ужесточалось, то несколько ослабевало, следует говорить об определенной периодизации репрессивной политики. Конец 1920-х гг. стал началом новой волны репрессий, связанной с принятием общего курса на форсированную индустриализацию, массовую коллективизацию, обострение классово-борьбы в городе и деревне. На страницах периодических изданий одно за другим появлялись утверждения типа «церкви и молитвенные дома — это передовые форпосты врага, это ядовитые щупальца, с по-

мощью которых он ведет разлагающую работу в наших рядах» и «мы должны осознать, что религия уже сейчас представляет собой активную враждебную организацию»⁴. В феврале 1929 г. ЦК ВКП (б) направило в областные и окружные комитеты партии письмо «О мерах по усилению антирелигиозной работы». Духовенство, активные рядовые верующие, органы церковного управления и религиозные организации были причислены в разряд противников социализма, назывались «единственной легальной действующей контрреволюционной организацией, имеющей влияние на массы», им предъявлялись обвинения в мобилизации реакционных малосознательных элементов в целях «контрнаступления на мероприятия Советской власти и компартии»⁵.

11 февраля 1930 г. Президиум ЦИК Союза ССР утвердил постановление ЦИК и СНК Союза ССР «О борьбе с контрреволюционными элементами в руководящих органах религиозных объединений», в соответствии с которым правительствам союзных республик было предложено «немедленно поручить органам, производящим регистрацию религиозных объединений, пересмотреть состав руководящих органов этих объединений в целях исключения из них (в порядке ст. ст. 7, 14 Закона РСФСР о религиозных объединениях от 8 апр. 1929 г., аналогичных статей законов других республик) кулаков, лишенцев и иных враждебных советской власти лиц. Не допускать впредь проникновения в эти органы указанных лиц, систематически отказывая в регистрации ими религиозных объединений при наличии упомянутых выше условий»⁶.

Вслед за этим начались массовая ликвидация религиозных объединений, закрытие церквей и «изъятие» священнослужителей. Так, в апреле 1930 г. в с. Шуматово Ядринского района была арестована группа активистов, занимавшаяся сбором подписей за открытие церкви⁷. Священнослужителей «изымали» под различными предлогами, например, за сопротивление при снятии колоколов, что в трактовке судебно-следственных органов значилось как «особо социально-опасное» деяние⁸. Только «по подозрению в контрреволюционной деятельности» был арестован в 1930 г. и провел две недели в тюрьме свя-

щенник с. Новочелны-Сюрбеево С.Н. Николаев⁹. Следует отметить, что если репрессии 1920-х гг. затрагивали в основном «тихоновское» духовенство, то с конца 1920-х гг. молох репрессий затянул и представителей обновленчества. Так, в 1929 г. по обвинению в «контрреволюционной деятельности» был арестован даже архиепископ Чувашский Тимофей (Зайков)¹⁰.

Гонения властей вызывали массовые выступления в деревнях, порой доходившие до вооруженных столкновений. Так, около 200 человек не дали арестовать священника в с. Баймашкино Красночетайского района, толпа женщин численностью до 200 человек оказывала сопротивление аресту священнослужителя в с. Урусово Порецкого района¹¹. Конфронтация на религиозной почве самым неблагоприятным образом сказывалась на создании колхозов. «Сводка фактов, характеризующих политическое состояние Чувашской АССР» зафиксировала выступления «женской массы населения деревни за открытие церкви» и «организованные требования об исключении из колхозов»¹². Неудачи в колхозном строительстве вызвали появление известной статьи И.В. Сталина «Головокружение от успехов», подчеркнувшей, что «надо положить конец этим настроениям», когда «дело организации артели начинают со снятия с церкви колоколов»¹³.

Отступление от твердого курса было кратковременным, и уже с середины 1931 г. религиозная политика вновь ужесточается. Пропагандистские выступления представителей общественных организаций и нормативные партийные документы прямо называли представителей духовенства в числе главных врагов колхозного строительства. «Мы имеем совершенно определенные факты черного террора, участия Церкви во всякого рода заговорах против колхозов», — подчеркнул Е.М. Ярославский в докладе на Всесоюзной конференции Общества воинствующих материалистов-диалектиков, проходившей 7 апреля 1931 г.¹⁴ С 30 января по 4 февраля 1932 г. в Москве прошла XVII партийная конференция, принявшая директивы к составлению второго пятилетнего плана социалистического строительства. На ней была сформулирована главная политическая задача второй пятилетки — окончательная ликвидация

капиталистических элементов и классов вообще, полное уничтожение породивших классовые различия и эксплуатацию причин, преодоление пережитков капитализма в экономике и сознании людей, превращение всего трудящегося населения страны в сознательных и активных строителей бесклассового социалистического общества¹⁵.

Для религиозных организаций такая определенность решений партконференции была равносильна приговору. Сознательные и активные строители нового общества не могли быть носителями «религиозной заразы». Нарастает новая волна репрессий. В конце 1931 г. как «контрреволюционная церковно-монархическая организация, которая вела активную борьбу с советской властью, провоцируя массовые выступления населения против организации колхозов», подвергся разгрому «Союз Православной Церкви», наиболее активные деятели которого — Александр Григорьев, Андрей Хрисанфов, Николай Краснов, Семен Павлов (иеромонах Гурий), — были приговорены к заключению на три года в концентрационный лагерь¹⁶. Представителей духовенства и мирян «брали» за «невыполнение наложенных государственных обязательств», «систематическую антисоветскую агитацию»¹⁷. Так, в 1932 г. к 1 году принудительных работ за невыполнение лесозаготовки был приговорен священник Шептаховской церкви Батыревского района М.Л. Краснов¹⁸.

Достигнув к началу 1934 г. пика, гонения на РПЦ затем начинают постепенно ослабевать. Однако пауза была непродолжительной — убийство первого секретаря Ленинградского обкома ВКП(б) С.М. Кирова в декабре 1934 г. было использовано для очередной широкомасштабной кампании репрессий и террора, которая затронула все слои населения, причем особенно пострадали духовенство и рядовые верующие. Требовались все новые жертвы для обоснования сталинской концепции об обострении классовой борьбы в обществе по мере строительства социализма, и Церкви отводилось место только в лагере противников этого строительства. Призывая к классовой бдительности, агитаторы Союза воинствующих безбожников пропагандировали лозунг, что религиозные организации, бывшие

и действующие служители культов «всем своим существом связаны с остатками кулацко-капиталистических элементов»¹⁹.

Летом 1935 г. был закрыт «Журнал Московской Патриархии», а в конце года возобновились массовые аресты епископата, духовенства, активных мирян по обвинениям в участии в «антисоветских контрреволюционных» группах, проведении нелегальных собраний, контрреволюционной агитации против коллективизации и проводимых хозяйственных и политических кампаний²⁰. Практиковались групповые обвинения. Так, вместе с псаломщиком церкви с. Ядрино Ядринского района за «отказ от вступления в колхоз и от выполнения государственных обязательств» к различным срокам заключения были приговорены 10 жителей указанного села²¹; за «антисоветскую агитацию» и «создание контрреволюционной повстанческой организации» были «изъяты» священники М.Л. Краснов (с. Шептахово), С.Н. Николаев и Я.П. Петров (с. Новочелны-Сюрбеево), В.П. Разумов (с. Луцкое)²²; за «чтение религиозной литературы и антисоветскую пропаганду» была ликвидирована религиозная группа из семи граждан д. Белая Воложка и д. Большая Таяба Мало-Яльчикского района²³. Несколько кощунственным и циничным представляется на фоне масштабно разворачивавшихся репрессий конституционное восстановление служителей культов и членов их семей в избирательных правах (ст. 135 Конституции Союза ССР 1936 г., ст. 139 Конституции РСФСР 1937 г., ст. 102 Конституции ЧАССР 1937 г.)²⁴.

С 23 февраля по 5 марта 1937 г. прошел очередной Пленум ЦК ВКП (б). Выступивший с основным докладом И.В. Сталин повторил свой известный вывод об обострении классовой борьбы. Он заявил, что «чем больше будем продвигаться вперед, чем больше будем иметь успехов, тем больше будут озлобляться остатки разбитых эксплуататорских классов, тем скорее будут они идти на более острые формы борьбы, тем больше они будут пакостить Советскому государству, тем больше они будут хвататься за самые отчаянные средства борьбы как последние средства обреченных»²⁵. Изданный 30 июля 1937 г. оперативный приказ Наркома внутренних дел Н.И. Ежова № 00447 определил порядок, сроки и масштабы репрессий «антисоветских

элементов». В перечень «контингентов», подлежащих репрессиям, вошли и «сектантские активисты, церковники»²⁶.

Значительная часть населения Советского Союза к тому времени уже была занесена в списки Особого отдела НКВД и его местных отделений. В частности, на несколько категорий были разбиты верующие: Ц — регулярно посещающие церкви; С — член религиозной секты, АС — антисоветские элементы²⁷. Расширение масштаба репрессий сопровождалось нарушением законности. Так, в системе госбезопасности были созданы внесудебные «двойки» и «тройки» НКВД, которым предоставлялось право судить по категории № 1 (приговаривать к расстрелу и заключать в тюрьму или исправительные лагеря сроком на 10 лет) и их решения не подлежали контролю. В «тройку» Чувашской АССР вошли первый секретарь ОК ВКП (б) С.П. Петров, нарком НКВД А.М. Розанов, прокурор республики И.С. Элифанов²⁸. По данным исследователей, только в 1937 г. в Чувашии было репрессировано 53 служителя Православной Церкви²⁹.

Обвинение, как правило, предъявлялось по 58-й, «политической», статье за антисоветскую агитацию, распространение «клеветнических измышлений» о скорой гибели советской власти, контрреволюционную деятельность, выступления против колхозов и пр.³⁰ Верующих осуждали также за «тесную связь с попами», защиту интересов духовенства, хранение религиозной литературы, ее чтение и «истолковывание» в антисоветском направлении³¹. Обычной практикой была фабрикация коллективных дел³². Следует отметить, что в ряде случаев к мирянам применялись более жесткие санкции, нежели к священнослужителям. Так, в декабре 1937 г. был расстрелян по приговору спецтройки при НКВД Чувашской АССР И.Г. Ярославцев за то, что «находясь в тесной связи с Введенским, систематически распространял контрреволюционные клеветнические измышления о голоде»; сам священник Г.А. Введенский по аналогичному обвинению был осужден «всего лишь» к 10 годам лишения свободы³³. Необходимо отметить и тот факт, что практически по однотипному обвинению выносились различные приговоры. Так, в октябре 1941 г. Судебная коллегия по уголовным

делам Верховного Суда Чувашской АССР за «проведение анти-советской агитации, восстановление верующих на открытие закрытых церквей и высказывание пораженческих настроений» приговорила четырех членов группы В.И. Сакова к 10 годам лишения свободы каждого³⁴, а трех членов группы В.А. Покровского к высшей мере наказания с конфискацией имущества³⁵.

Исследователи признают широкий размах и массовый характер репрессий. Однако приводимые количественные оценки разнятся. Как признал Д.А. Волкогонов, «точного числа расстрелянных священнослужителей в архивах нет», но по подсчетам исследователя «число арестованных, сосланных, расстрелянных было не менее 20 тысяч»³⁶. По официальным данным, приведенным председателем Комиссии при Президенте Российской Федерации по реабилитации жертв политических репрессий А. Яковлевым, за годы советской власти в СССР были уничтожены 200 тысяч священнослужителей, еще полмиллиона подверглись репрессиям³⁷. По данным Комиссии по реабилитации Московской Патриархии к 1941 г. «пострадавших за веру» насчитывалось 350 тысяч человек, из них не менее 140 тысяч составляли священнослужители³⁸. По мнению Н.Е. Емельянова, только в 1937–1938 гг. было репрессировано около 200 тыс. священнослужителей и верующих, из них половина — расстреляны³⁹. Часть исследователей не называет конкретных цифр, оперируя процентными соотношениями. Например, по оценкам А. Николина, «в течение 30-х годов число священников на исконной территории России сократилось на 95 %»⁴⁰.

Открытым остается вопрос о числе репрессированных священнослужителей и мирян в Чувашии. В базу данных «Новомученики и исповедники Русской Православной Церкви XX века», созданную Православным Свято-Тихоновским Богословским институтом и Фондом «Братство во имя Всемилоственного Спаса», включены 119 имен, представленных краеведом В.А. Сенчихиным⁴¹. В.Г. Харитоновой составлен краткий список из 183 человек, репрессированных по «религиозным мотивам»⁴². Если исходить из того, что в конце 1920-х гг. в Чувашии было около 780 священно- и церковнослужителей⁴³, то

на основе данного списка можно говорить о примерно 23% репрессированных. На наш взгляд, более близкими к истине являются данные Комиссии по канонизации святых Чебоксарско-Чувашской епархии, в списках которой значатся более 600 репрессированных священно- и церковнослужителей⁴⁴. При этом следует отметить, что данные Комиссии не учитывают репрессированных мирян. Необходимо также отметить, что в ходе изучения архивных документов удалось выявить материалы об арестах и заключении в исправительно-трудовые лагеря Чувашской АССР священнослужителей других республик и областей (например, священника с. Салдаман-Майдан Горьковского края И.И. Андарала⁴⁵).

Подытоживая анализ репрессий против православного духовенства в 1930-е гг., следует отметить, что масштабные репрессии против религиозных организаций стали одним из обязательных эпизодов перераспределения социальных функций; в течение 1930-х гг. репрессии шли волнообразно, достигнув апогея к их концу. Изучение судебно-следственных дел показало, что представителям духовенства и мирянам обвинение, как правило, предъявлялось по 58-й, «политической», статье за антисоветскую агитацию, контрреволюционную деятельность, выступления против колхозов и пр. Верующих осуждали также за «тесную связь с попами», защиту интересов духовенства, хранение религиозной литературы, ее чтение и «истолковывание» в антисоветском направлении. Вопрос о числе репрессированных священнослужителей и мирян в Чувашии остается открытым, в настоящее время известны имена более 600 репрессированных лиц духовного звания.

Примечания

¹ Большой энциклопедический словарь / под ред. А.М. Прохорова. М., СПб., 2000. С. 1012.

² Митрохин Н. Русская Православная Церковь: современное состояние и актуальные проблемы. М., 2004. С. 8-9.

³ Мельгунов С.П. Красный террор в России. М., 1990. С. 86.

⁴ Костеловская М. Лицо классового врага // «Безбожник у станка». 1928. № 5-6. С. 2.

- ⁵ Одинцов М.И. Государство и Церковь. М., 1991. С. 33-34.
- ⁶ Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф.Р. 5446. Оп. 1в. Д. 457. Л. 31.
- ⁷ Государственный исторический архив Чувашской Республики (ГИА ЧР), Ф.Р. 784. Оп. 5. Д. 43. Л. 307.
- ⁸ Там же. Ф. Р. 2669. Оп. 3. Д. 3098. Л. 139 об.
- ⁹ Там же. Д. 3137. Л. 15-15 об., 128, 132.
- ¹⁰ Там же. Л. 133, 135.
- ¹¹ Государственный архив современной истории Чувашской Республики (ГАСИ ЧР). Ф.П. 1. Оп. 10. Д. 30. Л. 157; Д. 32. Л. 153–153 об.
- ¹² Государственный общественно-политический архив Нижегородской области (ГОПАНО). Ф. 2. Оп. 1. Д. 313. Л. 16.
- ¹³ Сталин И.В. Соч.: в 13 т. Т. 12. М., 1949. С. 198–199.
- ¹⁴ Ярославский Е.М. Задачи антирелигиозной пропаганды в период социалистического наступления // «Воинствующий атеизм». 1931. № 4. С. 13.
- ¹⁵ Директивы XVII конференции ВКП(б) к составлению второго пятилетнего плана народного хозяйства СССР (1933-1937 гг.) // КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК (1898-1986): в 15 т. / под общ. ред. А.Г. Егорова, К.М. Боголюбова. Т. 5. М., 1984. С. 393.
- ¹⁶ ГИА ЧР. Ф.Р. 2669. Оп. 3. Д. 3098. Л. 302; Д. 3116. Л. 2.
- ¹⁷ Там же. Д. 3137. Л. 10-10 об.
- ¹⁸ Там же. Л. 10 об.
- ¹⁹ Амосов Н. За классовую бдительность и зоркость! // «Безбожник». 1934. № 12. С. 17.
- ²⁰ Информационный центр Министерства внутренних дел Чувашской Республики (ИЦ МВД ЧР). Ф. 137. Оп. 1. Д. 234; ГИА ЧР. Ф.Р. 2669. Оп. 2. Д. 832. Л. 69.
- ²¹ ИЦ МВД ЧР. Ф. 137. Оп. 1. Д. 234. Л. 1.
- ²² ГИА ЧР. Ф.Р. 2669. Оп. 3. Д. 3137. Л. 132-136.
- ²³ Там же. Д. 3945. Л. 185-186.
- ²⁴ Конституция Союза ССР: утверждена постановлением Чрезвычайного VIII Съезда Советов Союза ССР от 6 декабря 1936 г. // Конституции и конституционные акты Союза ССР. 1922–1936. М., 1940. С. 189; Конституция РСФСР: утверждена постановлением Чрезвычайного XVII Всероссийского Съезда Советов 21 января 1937 г. // Конституции и конституционные акты РСФСР. 1918–1937. М., 1940. С. 278; Конституция Чувашской АССР: принята Постановлением Чрезвычайного XI съезда Советов ЧАССР 18 июля 1937 г. Чебоксары, 1937. С. 45.
- ²⁵ Сталин И.В. Выступление на Пленуме ЦК ВКП (б) 3 марта 1937 г. // «Вопросы истории». 1995. № 3. С. 11.
- ²⁶ Оперативный приказ народного комиссара внутренних дел СССР от 30 июля 1937 г. № 00447 «Об операции по репрессированию бывших кулаков, уголовников и других антисоветских элементов» // Юнге М., Бордюгов Г., Биннер Р. Вертикаль большого террора. История операции по приказу НКВД № 00447. М., 2008. С. 98-114.
- ²⁷ См.: Матюшин П.Н. Репрессии 1930-х гг. и политическая реабилита-

ция 1950-х — начала 1960-х гг.: исторический опыт и уроки (на материалах доктора исторических наук, профессора И.Д. Кузнецова): дис. ... канд. ист. наук. Чебоксары, 2008. С. 79.

²⁸ Там же. С. 79-80.

²⁹ История Чувашии новейшего времени. 1917–1945. Чебоксары, 2001. С. 264.

³⁰ ГИА ЧР. Ф.Р. 2669. Оп. 2. ДД. 1342, 1343; Оп. 3. Д. 2699. Л. 59; Д. 3137; ИЦ МВД ЧР. Ф. 137. Оп. 1. ДД. 78; 278; 316; 410; 923; 1939; 1957.

³¹ ГИА ЧР. Ф.Р. 2669. Оп. 3. Д. 2699. Л. 70; Д. 3841. Л. 5, 11; Д. 4304. Л. 59, 81.

³² Там же. ДД. 3789, 3810.

³³ Там же. Д. 2699. Л. 59, 70.

³⁴ Там же. Д. 3810. Л. 217.

³⁵ Там же. Д. 3789. Л. 175-176.

³⁶ Волкогонов Д.А. Ленин. Политический портрет: в 2 кн. Кн. 2. М., 1994. С. 217.

³⁷ «Известия». 1995. 29 ноября.

³⁸ Шкаровский М.В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве (Государственно-церковные отношения в СССР в 1939-1964 годах). 3-е изд., доп. М., 2005. С. 93.

³⁹ Емельянов Н.Е. Оценка статистики гонений на Русскую Православную Церковь (1917–1952 гг.) // Православный Свято-Тихоновский Богословский институт: [сайт] <http://www.pstbi.ru/cgi-bin/code.exe/nmstat4.html?ans> (дата обращения: 25.12.2008).

⁴⁰ Николин А. Церковь и государство (История правовых отношений). М., 1997. С. 174.

⁴¹ Новомученики и исповедники Русской Православной церкви XX века: электронная база данных // Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет: http://www.pstbi.ru/bin/code.exe/frames/m/ind_oem.html?charset/ans (дата обращения: 12.03.2009).

⁴² Список служителей культа, репрессированных в 1920–1930-е гг. XX века / сост. В.Г. Харитоновна // Общество, государство, религия. Материалы научно-теоретической конференции, посвященной 2000-летию христианства. 16 марта 2000 г. Чебоксары, 2002. С. 113-126.

⁴³ Браславский Л.Ю. Православные храмы Чувашии. Чебоксары, 1995. С. 146.

⁴⁴ Данные предоставлены иеродиаконом Иосифом (Ключниковым), секретарем Комиссии по канонизации святых Чебоксарско-Чувашской епархии.

⁴⁵ ГИА ЧР. Ф.Р. 2669. Оп. 3. Д. 3947.

*ЕРОШКИН Юрий Витальевич,
научный сотрудник отдела истории
МарНИИЯЛИ*

Аштавай-Нырская мужская Свято-Никольская монашеская община: страницы истории

Во второй половине XIX века распространение Православия в Поволжье получило новый импульс. Активности на селения в религиозной сфере способствовало введение в практику системы христианского просвещения Н.И. Ильминского, основанной на учете языковых и социокультурных особенностей народов региона. Благодаря трудам просветителей немалая часть коренного населения Поволжья обратилась к вере Христовой, приняла ее всем сердцем. Во второй половине XIX века в Марийском крае были образованы мужской Михаило-Архангельский, женские Введенский Вершино-Сумский, Козьмодемьянский Троицкий, Царевококшайский Богородице-Сергиев монастыри. В начале XX века процесс образования монашеских обителей на марийской земле получил продолжение, при этом на горной стороне была основана мужская Аштавай-Нырская Свято-Никольская община, о которой и пойдет речь.

Вопрос о строительстве Никольского Аштавай-Нырского чувашского монастыря (именно так поначалу предполагалось назвать будущую обитель) был поставлен в конце XIX века. С инициативой об этом выступило население Мало-Карачкинского, Тептяевского, Больше-Карачкинского, Китляринского, Ювановского, Мало-Гюмерлинского сельских обществ. Для ходатайства по устройству монастыря были выдвинуты крестьяне Тимофей Егоров (д. Тяптяево) и Василий Степанов (д. Нижний Ирзей). Вскоре было получено разрешение Святейшего Синода и подготовительные работы по строительству монашеской обители в Козьмодемьянском уезде начались¹.

Однако уже при формировании земельных владений будущего монастыря появились первые трудности. К 1903 году крестьяне ряда чувашских сельских обществ, поначалу единодушно согласившиеся пожертвовать часть своих земель в пользу

обители, отказались от своего прежнего решения. В результате этого 13 августа 1903 года прошение об открытии в Козьмодемьянском уезде Аштавай-Нырского монастыря было оставлено без последствий².

В 1904 году к делу основания обители подключились крестьяне семи сельских обществ Виловатовражской волости, которые выразили желание пожертвовать 146 десятин, 1000 квадратных саженой земли. В инициативную группу при этом вошли крестьяне Василий Федоров, Симеон Сидоров и Прокопий Матвеев, а будущий монастырь в документах стал именоваться черемисским. Однако из 26 близлежащих сельских обществ согласие на строительство обители выразили лишь 12, в результате чего процесс открытия монастыря вновь приостановился, о чем 20 июня 1905 года был уведомлен крестьянин Мало-Паратмарского сельского общества Прокопий Матвеев³.

Однако религиозный порыв части населения Козьмодемьянского уезда не иссякал, в результате чего, согласно указу Святейшего Синода от 30 августа 1906 года, была образована Аштавай-Нырская Свято-Никольская мужская монашеская община⁴. Она расположилась в местности под названием Аштавай-Ныр, почти в 10 километрах от села Виловатово, в Свято-Никольскую церковь которого и ходили, по-видимому, первые ее насельники, так как храм был построен здесь несколько позже.

Первый настоятелем Свято-Никольской общины — согласно указу Казанской Духовной консистории от 27 марта 1907 года — стал иеромонах Михаило-Архангельского монастыря Анатолий. 29 июля 1908 года его сменил иеромонах той же обители Амфилохий (Маляшев), управлявший общиной более трех лет. 29 октября 1911 года настоятелем был назначен иеромонах Казанского Спасо-Преображенского монастыря Митрофан, а 14 октября 1913 года — иеромонах чувашского Александро-Невского монастыря Пантелеимон⁵, несший данное послушание в течение 8 лет.

Освящение деревянного храма во имя святителя Николая Чудотворца состоялось в Аштавай-Нырской общине 10 октяб-

ря 1908 года. Богослужение совершал благочинный монастырей 3-го округа Казанской епархии игумен Гурий (Степанов), впоследствии архиепископ, пострадавший за веру и расстрелянный в 1937 году. Сослужили батюшке настоятели Михаило-Архангельского монастыря игумен Геронтий, Александро-Невской обители игумен Антоний (Разумов), Аштавай-Нырской общины иеромонах Амфилохий (Маляшев), иеромонах Михаило-Архангельского монастыря Серапион, священники Козьмодемьянского женского монастыря Ефрем Чернов и Троицкой церкви села Емелево Леонид Тавельский, а также иеродиакон Михаило-Архангельской обители Пимен. Ко всеобщему бдению из женского Введенского Вершино-Сумского монастыря, находившегося в 12 верстах, прибыла игуменья Смарагда (Комарова) с певчими. Таким образом, на вечернем богослужении пели два хора — Введенского монастыря под управлением послушницы Анны Моляровой, и церкви села Виловатово во главе с крестьянином Иваном Тимофеевым. Клиросное чтение по благословению игумена Гурия было возложено на послушниц Введенского монастыря, после величания на всеобщем бдении читался акафист святителю Николаю Чудотворцу⁶.

На следующий день после водосвятного молебна был совершен чин освящения Свято-Никольского храма. На состоявшейся затем Литургии молитва Господня была исполнена на марийском и церковно-славянском языках. Богомольцев присутствовало так много, что площадь вокруг церкви была полна народу. Лица молящихся выражали чувство благоговения; по словам очевидца, многие от душевного умиления плакали⁷.

К 1910 году на территории Свято-Никольской общины наряду с храмом находились колоколя с 7 колоколами, деревянный двухэтажный дом с помещениями для настоятеля и братскими келиями, 5 небольших деревянных домиков для братии. Кроме того, здесь располагались трапезная, 4 деревянных амбара, 5 конюшен, 2 сарая; в хозяйстве общины имелось 7 лошадей, 6 голов рогатого скота и 2 овцы⁸. По-прежнему не был решен до конца вопрос с земельными владениями: постановлением Козьмодемьянского уездного съезда от 24 мая 1910 года ранее заключенное 30 сентября 1908 года соглашение о

передаче общине 8 десятин земли ввиду неправильности осуществления процедуры голосования (решение было принято на совместном собрании сельских обществ, тогда как по закону каждое общество должно было заседать в отдельности) было признано недействительным⁹.

В этот период в состав братии общины входили 19 человек: 3 иеромонаха (один из них — настоятель), 2 иеродиакона, 1 монах, 13 послушников. В большинстве своем насельники были уроженцами Козьмодемьянского уезда Казанской губернии, окончили сельские школы и имели начальное образование¹⁰. Свято-Никольская община, наряду с другими монашескими обителями горной стороны Марийского края, входила в 3-й благочиннический округ монастырей Казанской епархии.

История монашеских обителей Козьмодемьянского уезда ясно показывает нам, каково истинное назначение монастырей и что происходит в результате того, когда от него уклоняются. Одним из соблазнов, который постоянно приходилось преодолевать насельникам поволжских монастырей, были конфликты на национальной почве. Таковые были и в Аштавай-Нырской общине, и в тесно связанном с ней Михаило-Архангельском мужском монастыре. К примеру, среди документов обители в честь Архангела Михаила сохранилось прошение от 14 июля 1918 года иеромонаха Серафима (Кузьмина), ныне преподобномученика, о переводе его в Казанский Зилантов монастырь: «В настоящее тревожное время в Михаило-Архангельском черемисском монастыре, в коем в очень значительном количестве преобладают черемисы, образовалась племенная рознь между черемисами и чувашами, почему последним жизнь становится невыносимой. Не желая наводить на большой грех и неприятности, я, как чуваш, считаю более благопристойным и разумным уйти из Михаило-Архангельского черемисского монастыря, в нем прожил 16 лет. А потому прошу ... хлопотать пред Епархиальным начальством о перемещении меня в ... Успенский Зилантов монастырь»¹¹.

Таким образом, среди монашествующих Марийского края, в том числе горной его стороны, имели место проявления национализма. Явление это отнюдь не положительное, как не-

редко считается, потому что назначение монашеских обителей совсем в другом. Об этом прекрасно сказал в своей проповеди архиепископ Тамбовский и Шацкий Кирилл (Смирнов), ныне священномученик, при поставлении архимандрита Александра (Уродова), прославленного Церковью преподобноисповедника, на должность настоятеля Санаксарского мужского монастыря: «Если вдуматься в то, что такое монастырь, на что он нужен, — 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 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 все 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 руслуам. Пришлось христианам уклониться от общения в жизни, от единения в имуществе и молитве; характер 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»¹². Вот эта задача монастыря — как места спасения души, служения Богу и ближнему — и подменялась националистическими, а в первые годы XX века, и революционными идеями. Конечно же, положительным явлением, нормой христианской жизни, тем более жизни монастырской, это не является.

Такие настроения, несущие разделение, конечно же, входили в число причин, способствовавших незаконной смене

политического строя в России. После Октябрьской революции 1917 года в жизни верующих наступили новые времена, в 1918 году был принят декрет «Об отделении церкви от государства и школы от церкви». Один из первых ударов богоборческой власти был направлен против монашеских обителей, процесс закрытия которых, в строгом соответствии с логикой материализма, начался с хозяйственного разорения. При этом секуляризация монастырских хозяйств, земельных владений и угодий рассматривалась как составная часть программы советской власти по уничтожению Церкви вообще. Не избежала хозяйственного разорения и Аштавай-Нырская монашеская община. Еще в 1917 году в докладе в Казанскую Духовную консисторию ее настоятель иеромонах Пантелеимон сообщал: «Имею честь довести до сведения ... что земля принадлежащая Николаевской общине ... в количестве 146 ½ десятины отобрана от общины Ювановским сельским комитетом в пользу выше поименованных крестьян. Осталась только земля, находящаяся под усадьбой в количестве 10 десятин»¹³. В январе 1919 года батюшка сообщал в консисторию о похищенном и изъятом в 1918 году имуществе на общую сумму, превышающую 30 тысяч рублей. Так, 28 августа мобилизованные в Красную армию крестьяне взяли из церковного ящика 700 рублей, а кроме того похитили полпуда меда и ценные бумаги. 28 октября община заплатила комитету бедноты контрибуцию в размере 1500 рублей и полпуда меда, 5 ноября другой комитет заставил насельников уплатить расписками Госбанка 5100 рублей и наличными деньгами 1926 рублей. 14 ноября монашествующие вынуждены были заплатить контрибуцию в размере 3 тысяч рублей комитету бедноты уже третьего по счету села¹⁴. Положение усугублялось тем, что на протяжении всей своей истории Свято-Никольская община в экономическом отношении была весьма небогатой, а по количеству насельников — малочисленной. К примеру, в 1920 году в ней сохранились практически те же постройки, что и 10 лет назад, а число монашествующих равнялось девяти (3 иеромонаха, 2 иеродиакона, 1 схимонах, 1 монах, и 2 послушника)¹⁵.

Несмотря на материальные трудности, постоянную угрозу репрессий, другие притеснения братия общины продолжа-

ла свое служение Богу и ближнему. И тогда власти прибегли к административным мерам. 31 августа 1921 года Аштавай-Нырская община, наряду с другими монашескими обителями Козьмодемьянского кантона МАО, была закрыта¹⁶, а Свято-Никольский храм действовал до 1930 года в качестве приходского. Именно при нем проживали остававшиеся в этих местах насельники общины, а возглавлял их игумен Макарий (Краснов), который некоторое время был председателем церковного совета¹⁷, а в 1923 году был возведен в сан архимандрита¹⁸.

В официальных документах 1920-х годов Аштавай-Нырская монашеская община обозначалась как Никольская религиозная автономная ревнителей вселенского православия община при Никольской церкви Козьмодемьянского кантона МАО. Окормлял ее Андроник (Богословский) — епископ Мамадышский, викарий Казанской епархии; позднее община подчинялась Афанасию (Малинину) — епископу Чебоксарскому, викарию Казанской епархии¹⁹.

12 июня 1930 года Свято-Никольская церковь была закрыта, ее решили переоборудовать под клуб²⁰. В это время при храме подвизалось 7 священнослужителей, приход состоял из 50 человек. В него входили верующие сел Малое Карачкино, Елассы, Кулаково, близлежащих деревень Нижний Бурнаш и Юнго-Кушерга, выселков Октябрьский и Лузино. Проживавшие при храме священнослужители выступали против упразднения церкви, обходили близлежащие селения с предложением записываться в состав Свято-Никольского прихода²¹.

После закрытия храма насельники Аштавай-Нырской обители разошлись по разным городам и весям; священноиноки служили на приходах Марийского края, Чувашии, Нижегородской области. Одним из самых известных среди них был уже упоминавшийся ранее архимандрит Макарий (Краснов). Он родился 26 августа 1874 года в деревне Верхние Яндобы Цивильского уезда Казанской губернии в семье крестьян²², 15 апреля 1899 года был принят послушником в Седмиезерную пустынь Казанской епархии, а 2 августа 1900 года включен в число братии данного монастыря²³.

Седмиезерная пустынь в то время славилась своими подвижниками благочестия; духовником обители был схиархимандрит Гавриил (Зырянов), ныне прославленный Церковью в лике преподобных. Под руководством опытного в духовной жизни старца Адриан Краснов возрастал духовно, укреплялся в намерении послужить Богу и ближнему на монашеском поприще. 14 августа 1902 года он был облачен в рясофор, 25 марта 1907 года пострижен в мантию с именем Макарий, 10 августа 1908 года рукоположен во иеродиакона, 6 марта 1909 года — во иеромонаха. Батюшка пользовался доверием епархиального начальства, уважением братии монастыря, о чем свидетельствовали и ответственные послушания, возлагаемые на него: 26 ноября 1908 года отец Макарий был назначен помощником ризничего, 25 сентября 1909 года — помощником казначея Седмиезерной пустыни²⁴.

В 1921 году батюшка был переведен в Аштавай-Нырскую Свято-Никольскую общину, где 18 июля принял настоятельские обязанности от иеромонаха Пантелеимона, перешедшего в чувашский Александро-Невский мужской монастырь²⁵. После закрытия Свято-Никольского храма архимандрит Макарий служил в храме села Большое Карачкино. Постоянного места проживания он не имел, останавливаясь у прихожан в расположенных неподалеку от церкви деревнях. Это был период, когда советская власть пыталась осуществлять плановую атеистическую работу, и одним из мероприятий в этой области стало создание Союза воинствующих безбожников (СВБ). Ячейка СВБ была открыта и в Большом Карачкино. В условиях атеистической пропаганды отец Макарий ободрял верующих, увещевал отпавших от Церкви, выступал против распространения антирелигиозной литературы и деятельности богоборческого кружка. Эти его труды имели успех: часть учащейся молодежи вернулась в лоно Церкви, отказалась от подписки на атеистические издания, что, конечно же, вызвало неудовольствие властей²⁶.

Архимандрит Макарий (Краснов) был арестован 11 апреля 1931 года по ложному обвинению в антиколхозной агитации, противодействии культурной революции в деревне с целью

ослабления советской власти (статья 58-10, ч. 2 УК РСФСР). Показания против батюшки собирались с трудом; и когда следственное дело, поначалу находившееся в ведении управления милиции Татар-Касинского района ЧАССР, было передано в ОГПУ, обвинение признали не доказанным и назначили дополнительное расследование, после чего и были получены необходимые следствию ложные показания. В то же время церковный совет храма села Большое Карачкино 14 апреля 1931 года обращался в Татар-Касинский исполком с прошением об освобождении священника; аналогичная просьба высказывалась в заявлении религиозной общины прокурору ЧАССР в июне 1931 года. Но эти обращения были оставлены без последствий²⁷.

20 августа 1931 года на заседании тройки при ПП ОГПУ Нижегородского края архимандрит Макарий (Краснов) был приговорен к 3 годам ссылки²⁸. После возвращения из заключения 18 сентября 1933 года батюшка поселился в селе Кожважи Горномарийского кантона МАО, где служил в храме Преображения Господня. Но ему приходилось совершать богослужения в данной церкви и ранее — в июне 1933 года совет Спасо-Преображенского храма обращался в Горномарийский кантисполком с просьбой о разрешении архимандриту Макарию послужить в Кожважах 16-19 июня 1933 года²⁹. 10 августа того же года в новом заявлении церковного совета высказывалась просьба о назначении батюшки на данный приход постоянным священником³⁰, что и было исполнено.

Архимандрит Макарий (Краснов) пользовался у верующих уважением и любовью. В показаниях по делу 1937 года приводится высказывание одной прихожанки: «Отец Макарий является нашим руководителем и учителем; он нас учит, как жить и быть безгрешными, мы должны его слушаться»³¹. В караулке при храме, половину которой занимал батюшка, по воскресеньям и церковным праздникам собиралось большое число прихожан, нередко посещали отца Макария и верующие из соседней Чувашии. Батюшка призывал паству не отходить от Бога и Его Церкви, соблюдать религиозные праздники; в результате его трудов часть местной молодежи начала ходить в храм и читать Псалтирь³².

По ложному обвинению в агитации против мероприятий партии и правительства в деревне (статья 58-10, ч.1 УК РСФСР) архимандрит Макарий (Краснов) был арестован 1 октября 1937 года и заключен в Козьмодемьянскую тюрьму. На единственном допросе, состоявшемся 2 октября 1937 года, он показал: «В предъявленном мне обвинении виновным себя не признаю. ... Связи имею только исключительно с верующими и членами церковного совета ... исключительно по церковным делам»³³.

5 октября 1937 года состоялось заседание тройки НКВД по МАССР, на котором архимандрит Макарий (Краснов) был приговорен к расстрелу. Приговор привели в исполнение в Йошкар-Оле 7 октября 1937 года в 9 часов вечера³⁴.

Судьбу последнего настоятеля Аштавай-Нырской общины разделили некоторые ее насельники. В Нижегородской области был арестован иеромонах Дионисий (Филатов), в МАО — монах Павел (Федоров), судьба большинства монашествующих в настоящее время не известна. Но труды их не пропали даром: и сегодня подвиг стояния за веру насельников Свято-Никольской Аштавай-Нырской монашеской общины сохраняется в памяти верующих, вдохновляет людей в их стремлении ко Христу, побуждает жить во всяком благочестии и чистоте.

Примечания

¹ ГА РМЭ. Ф. 67. Оп. 1. Д. 236. Л. 5.

² Там же. Л. 13, 15, 17.

³ ГА РМЭ. Ф. 67. Оп. 1. Д. 308. Л. 3-4.

⁴ ГА РМЭ. Ф. 306. Оп. 1. Д. 78. Л. 1.

⁵ ГА РМЭ. Р. 86. Оп. 1. Д. 19. Л. 6.

⁶ Освящение храма во имя святителя Николая в Аштавай-Нырской черемисской мужской общине Козьмодемьянского уезда // «Известия по Казанской епархии». 1909. № 7. С. 229-232.

⁷ Там же.

⁸ ГА РМЭ. Ф. 306. Оп. 1. Д. 78. Л. 1-2.

⁹ ГА РМЭ. Ф. 67. Оп. 1. Д. 401. Л. 102, 225.

¹⁰ ГА РМЭ. Ф. 306. Оп. 1. Д. 78. Л. 2.

¹¹ НАРТ. Р. 1172. Оп. 2. Д. 683. Л. 3.

¹² Цит. по: Журавский А.В. Во имя правды и достоинства Церкви. Жизнеописание и труды священномученика Кирилла Казанского. М., 2004. С. 725-726.

¹³ НАРТ. Ф. 4. Оп. 149. Д. 256. Л. 1.

¹⁴ Журавский А.В. Секуляризация монастырских хозяйств национальных республик Поволжья в 1917-1919 годах // Христианское просвещение и русская культура. Материалы III научно-богословской конференции. Йошкар-Ола, 2001. С. 50.

¹⁵ ГА РМЭ. Р. 84. Оп. 1. Д. 19. Л. 7 об.-10.

¹⁶ ГА РМЭ. Оп. 1. Р. 238. Д. 63. Л. 9.

¹⁷ ГА РМЭ. Р. 317. Оп. 5. Д. 24. Л. 23.

¹⁸ ГИА ЧР. Ф. 2669. Оп. 2. Д. 2467.

¹⁹ ГА РМЭ. Р. 317. Оп. 5. Д. 24. Л. 15, 22.

²⁰ ГА РМЭ. Р. 250. Оп. 1. Д. 1070. Л. 289.

²¹ ГА РМЭ. Р. 317. Оп. 5. Д. 24. Л. 34.

²² Архив УФСБ по РМЭ. Д. 3536.

²³ НАРТ. Ф. 316. Оп. 1. Д. 716. Л. 21 об.-22.

²⁴ Там же.

²⁵ ГА РМЭ. Р. 317. Оп. 5. Д. 24. Л. 18.

²⁶ ГИА ЧР. Ф. 2669. Оп. 2. Д. 2467.

²⁷ Там же.

²⁸ Там же.

²⁹ ГА РМЭ. Р. 317. Оп. 5. Д. 41. Л. 48-48 об.

³⁰ Там же. Л. 50-50 об.

³¹ Архив УФСБ по РМЭ. Д. 3536.

³² Там же.

³³ Там же.

³⁴ Там же.

*ПОПОВ Вадим Алексеевич,
зав. лабораторией кафедры
деревообрабатывающих
производств МарГТУ*

**Храм во имя Владимирской иконы Божией Матери
в селе Кузнецове как архитектурное сооружение
раннего поколения каменных храмов
Марийского края**

В центральных областях России Православие существует так давно, что кажется, будто там никогда и не было другой веры. Иное дело, территории, всего несколько веков назад вошедшие в состав Русского государства: здесь до сих пор сохраняются немые свидетели трудной и долгой смены одного вероисповедания другим.

Действительно, анализируя картину распространения, с одной стороны, православных храмов, а с другой — языческих молельных рош, можно представить, как проходил процесс христианизации на одной из таких территорий — в Марийском крае. Еще нагляднее о местных особенностях становления Православия расскажут старейшие каменные храмы республики. Об одном из них — в честь Владимирской иконы Пресвятой Богородицы села Кузнецово — мы расскажем, но, прежде, попытаемся ответить на вопрос, почему же именно каменное зодчество наиболее ярко отражает процесс утверждения православной веры на марийских землях.

После покорения Казанского ханства перед русским правительством встала труднейшая задача: не только объединить под одной властью различные народности, но и привести их к духовному единству. Если первая часть этой задачи, можно сказать, была решена с завершением череды «Черемисских войн», проходивших с перерывами с 1552 по 1585 гг.¹, то достижение следующей цели затянулось не на одно столетие. Особенную трудность составляло то, что для наибольшей эффективности процесса христианизации недостаточно было одних проповедей: для этого необходим был живой пример деятельной

православной веры, который могли явить соседи — русские. Марийцам, привыкшим к лояльному отношению к их языческой вере со стороны прежней, ханской власти, насаждение новой религии казалось оскорбительным. Естественным же, так сказать, образом приобщиться к Православию марийцы в большинстве своем не имели возможности: здесь не практиковалась, как в окрестностях Казани, раздача земель русским помещикам, которые переселяли в свои новые владения крестьян из великорусских губерний. Те земли, которые исторически принадлежали марийским крестьянам, были законодательно закреплены за ними. Русским переселенцам оставалась только возможность селиться вокруг крепостей, появившихся в крае в ходе подавления марийских восстаний второй половины XVI века.

С той поры и в течение долгого времени территории, занятые русскими крестьянами, не распространялись далее окрестностей новооснованных городов. Население, по выражению С.Ф. Платонова, жалось к городской стене, за которой начинались сплошные поселения «инородцев»². В русских очагах шла своя жизнь. В городах, сторожевых станах и селах строились храмы, основывались монастыри. Бог укреплял Своей благодатью жителей этих «островов», посылая им умудренных старцев и являя чудотворные иконы. Благодаря этому в окрестностях городов в первой половине XVII века были основаны первые монастыри Марийского края — Спасский под Козьмодемьянском, Мироносицкий — под Царевококшайском, Спасский — под Уржумом и другие. Это, конечно, давало свои плоды. Марийцы, чьи предки еще во времена Ивана Грозного присягнули на верность московской власти и несли наравне с русскими государеву службу, принимали святое Крещение не формально, а проникаясь духом Православия. И сельские священники, имевшие возможность сравнивать отношение к вере русских и марийских прихожан, отмечали больший интерес последних³.

Иная картина была в землях, исторически населенных марийскими крестьянами. Так как в XVI-XVII вв. процесс христианизации в Казанском крае проходил очень слабо, то в

XVIII веке этим занялось правительство. Оно действовало своими — прежде всего, экономическими — методами. Вот что об этом писал исследователь истории Православия С.А. Нурминский: «Главным образом здешние инородцы крещены при архиепископе Луке Канашевиче, или, лучше сказать, во время существования Новокрещенской конторы. До этого времени крещение инородцев шло медленно. Инициатива в этом случае принадлежала светскому правительству ... Так как миссионеры обладали довольно значительными средствами, притом обещали крестьящимся льготы на несколько лет, то дело их подвигалось довольно быстро»⁴. Нурминский приводит слова из доклада Синоду председателя Новокрещенской конторы архимандрита Сеченова о том, что в 1741 году в Казанской и Нижегородской губерниях инородцы крестились «целыми деревнями и всеми уездами и сотнями»⁵. «Такое обращение массами, — пишет Нурминский, — конечно, было не твердо. Оно ограничивалось только внешним присоединением к Церкви, без разумного усвоения христианских понятий, а потому христианство было чуждо новообращенным инородцам, — они оставались, в сущности, при старой религии»⁶.

«Немедленно по крещении их, — пишет далее Нурминский, — приступили к постройке храмов». Было решено «в новокрещенских жительствох построить 30 деревянных церквей, или более»; на постройку церквей и покупку утвари было отпущено из Коллегии экономии 4500 рублей⁷.

Таким образом, можно сказать, что в течение длительного времени — по крайней мере, более двух сот лет — религиозная жизнь в Марийском крае шла двумя параллельными потоками. Один из них проходил на большей части территории края, где Православие стало утверждаться, пусть и искусственно, с 1740-х годов; этот процесс регламентировался правительством. Другой — в очагах с русским населением, куда православные традиции были принесены самими переселенцами. Здесь приходы сами организовывались по мере потребности; храмов было заметно больше, чем в «новокрещенских» землях, а с XVII века стали появляться монастыри. Постепенный переход к строительству каменных церквей (как более долговечных)

вместо деревянных еще явственнее отделил внешне «старокрещенские» территории края от «новокрещенских», в которых, как было сказано выше, распоряжением правительства изначально строились только деревянные церкви. Прошло еще немало лет, прежде чем эти церкви стали заменяться каменными, — это время можно отнести примерно к рубежу XVIII-XIX веков. Что же касается очагов с русским населением, то там каменные храмы известны с конца XVII века. Таким образом, начало каменного строительства в марийских землях запаздывает по сравнению с русскими землями на целую сотню лет.

За это время в архитектурной стилистике храмового зодчества произошли существенные изменения. Каменные церкви в «новокрещенских» приходах строились уже в эпоху классицизма. Архитектура храмов русских приходов успела застать и барокко, и более раннее средневековое направление. Храмов, построенных в этих двух стилях, в Марийском крае совсем немного (по сравнению с центральными областями России), но их не встретишь за пределами очагов русского населения⁸.

Больше всего каменных церквей было, конечно же, в городах. В Царевококшайске строительство всех приходских каменных церквей завершено в один короткий период — с 1756 по 1759 гг. (Воскресенская, Троицкая, Вознесенская и Входа-Иерусалимская). Последний каменный храм — кладбищенский во имя Тихвинской иконы Богородицы — построен позже (в 1774 г.), но в ту же архитектурную эпоху. Почти все городские церкви выполнены в барочном стиле, а Троицкая имеет черты, характерные больше для предыдущего, XVII столетия.

Вокруг Царевококшайска сложился свой очаг с русским населением, границы которого нетрудно определить, зная принадлежность живших на его территории крестьян. Дело в том, что марийцы относились только к категории государственных крестьян, в то время как русские крестьяне могли быть и государственными, и владельческими — дворцовыми (удельными), монастырскими (экономическими), помещичьими. Среди марийских крестьян владельческих не было⁹.

Административно русские поселения вокруг Царевококшайска были объединены в Дворцовую волость. Часть русских

деревень располагалась в ближайших окрестностях города (Подгородный стан), а часть образовывала полосу, вытянутую по левобережью М. Кокшаги на северо-восток, где, кроме переселенцев из центральных царских вотчин, оседали и беглые крестьяне (Княжнинский стан Дворцовой волости и несколько русских деревень марийских волостей)¹⁰. Завершали эту полосу помещичьи деревни Б. Акашево и М. Акашево. Здесь, в отличие от ближайших пригородов Царевококшайска, население было смешанным, марийско-русским. Именно на этой территории в 1647 г. было явление чудотворной иконы святых Жен Мироносиц двум крестьянам — русскому Ондрюшке Жолнину и марийцу Айтуганке Педешеву¹¹, что затем привело к основанию Мироносицкой обители, принесшей свет Божественного просвещения в этот языческий край.

Интересно сравнить распределение православных приходов в Подгородном и Княжнинском станах. Первый из них состоял из множества небольших деревень (большинство их в наше время бесследно «растворилось» в разросшейся Йошкар-Оле). Здесь так и не сформировался ни один сельский приход, потому что все прихожане из русских и марийских деревень были приписаны к городским церквам, чтобы обеспечить достаточное содержание храмов и духовенства (в самом городе население было очень малочисленным). Княжнинский стан и смежные с ним территории, наоборот, отличались обилием церквей, если сравнивать их с остальной частью Марийского края: в конце XVIII века среднее расстояние между двумя приходами равнялось всего лишь 5 верстам. К началу XX столетия число храмов в этой округе заметно увеличилось. Можно мысленно представить себе паломника, следовавшего, скажем, из Туруновского куста деревень в Мироносицкий монастырь: остановившись где-нибудь в районе Паганура — в самой высокой точке местности, — он мог в погожий ясный день увидеть сразу несколько церквей. К западу от него — церковь Рождества Богородицы в Семеновке, к северу — церковь Владимирской иконы Божией Матери в Кузнецово, к востоку — церковь святых первоверховных апостолов Петра и Павла в Пуяле, а на северо-востоке виднелась бы белоснежная «игла» монастырской колокольни.

Владимирская церковь в селе Кузнецово — наиболее почтенная по возрасту среди каменных сельских храмов царевкокшайской округи. Правда, в «Справочной книге Казанской епархии» она датируется 1868 годом¹², то есть, вроде бы, моложе каменных храмов в Азанове, Семеновке, Нурме. Здесь заключается не столь уж редкая, к сожалению, ошибка, когда год реконструкции храма выдается за год его первоначально-го строительства. Эта оплошность переходит затем в труды исследователей. Подобное искажение факта имело место, например, в отношении Успенской церкви Козьмодемьянска, про которую все в той же «Справочной книге» говорится, что она построена в 1871 году. Однако архивные материалы указывают на то, что каменный Успенский храм существовал уже в первой половине XVIII века. В 1871 году была построена не новая церковь, а переделана старая, на средства купца И.М. Зубкова¹³.

Таким же образом была перестроена и церковь в Кузнецово. В Национальном архиве Республики Татарстан хранится ценный документ — «Планы, фасады и разрезы на пристройку к церкви в селе Кузнецове теплой церкви и колокольни» (выделено мною — В.П.), датированный 1868 годом¹⁴. Значит, каменный храм здесь существовал и до того времени. Помещения в проекте чертежи позволяют определить, какие объемы в реконструированном здании существовали изначально, а какие были добавлены. Прежняя церковь состояла из собственно храма, граненой апсиды, левого придела и трапезной. Эти помещения находились в кирпичном здании, а с западной стороны от него располагались, судя по всему, деревянные притвор и колокольня.

Чертеж фасада представляет нам четверик первоначального храма — двусветный, в две оси, завершенный единственной главой. Проект 1868 года сохранял четверик в прежнем состоянии и мог предполагать разве что изменение его внешнего оформления и растеску окон, но количество окон и их расположение, как следует думать, должны были остаться прежними. Судя и по общему виду, и по плану, собственно храм был небольшой величины — так же, как и остальные помещения — в частно-

сти, придел и трапезная. В эпоху повсеместного расширения храмовых зданий во II половине XIX века тесные объемы Владимирской церкви могли не удовлетворять прихожан, отчего, скорее всего, и был заказан новый проект.

Увеличение интерьеров церквей, как правило, достигалось за счет расширения трапезных. Этого не избежали соседние храмы в Семеновке и Азанове. Не стала исключением и церковь в Кузнецово. Старый придел ликвидировался, а старая трапезная, согласно проекту, поглощалась новым, значительно большим четырехстолпным объемом, рассчитанным, кроме того, и на два боковых придела (после постройки новой трапезной они были освящены один во имя св. Николая Чудотворца, другой — во имя св. Димитрия Солунского¹⁵). К западу от трапезной была запроектирована новая колокольня.

Проект 1868 года, к сожалению, не позволяет судить о стилистической принадлежности самых старых объемов храма. Но он все же дает гораздо больше информации об их облике, чем фотографии XX века, запечатлевшие храм еще более измененным. Ясно, что некоторые детали оформления четверика — такие, как парные кокошники и наличники окон — впервые предлагались проектом, так как они должны были вторить аналогичным элементам новых трапезной и колокольни и тем самым художественно объединять разновременные части здания. А вот что касается рустованных углов старого храма, то они могли оставаться от прежнего декора здания, так как не повторяются на новых объемах. Интересна также граненая барочная форма апсиды, не изменявшаяся проектом. Эти, очень скромные, «зацепки» позволили отнести старое здание Владимирской церкви примерно к последней четверти XVIII века — эпохе перехода в провинциальном зодчестве от барокко к классицизму.

Оставалось только документально подтвердить (или опровергнуть) эту версию. И вот в госархиве Республики Марий Эл был найден документ, прояснивший происхождение каменного Владимирского храма. В «Ведомости города Царевokokшайска Воскресенского собора о священно и церковно служителях и их детях в церковный причт неопределенных за 1814 год»,

где даются краткие сведения о всех тогдашних храмах Царевококшайского уезда, говорится, что в селе Кузнецове «церковь каменного здания во именование Владимирския Божия Матери с приделом Великомученика Димитрия. Твердая (т. е. крепкая — В.П.) освящена 1782-го года ноября 4-го дня»¹⁶. Таким образом, удалось установить и время строительства первоначального каменного храма, и дату освящения прежнего придела, вначале существовавшего в виде пристройки с северной стороны здания, а после реконструкции 1868 года разместившегося в северной же части новой трапезной.

Итак, церковь Владимирской иконы Божией Матери в Кузнецово — один из тех ранних сельских каменных храмов, что строились вначале только в приходах с русским населением до повсеместного распространения каменного зодчества в Марийском крае. Казалось бы, с историей строительства этого храма существует достаточная ясность. Но С.В. Стариков и О.Г. Левенштейн в своей книге «Православные храмы и монастыри Марийского края», не ссылаясь, к сожалению, на какие-либо источники, приводят совершенно неожиданные сведения: «В селе Кузнецово с конца XVIII в. стоял деревянный храм, построенный усердием мещанина Ивана Рыжова. Пришедшее в ветхость здание церкви разобрали и с 1876 г. начали строить новый каменный храм на средства прихожан в честь Владимирской иконы Божией Матери. В 1883 году церковь была построена»¹⁷. Возможно, речь идет о другой церкви, так как, согласно книге «Медведевский район» из серии «История сел и деревень Республики Марий Эл», в селе были два храма¹⁸. Правда, по этому источнику вторая церковь построена в 1872 году¹⁹. Зачем нужна была в селе еще одна церковь, если в рассмотренном нами храме имелись 3 престола, и почему она не упоминается в архивных документах, — неизвестно. Вопрос, таким образом, требует дальнейшей проработки.

Примечания

¹ По А.Г. Бахтину. См. Бахтин А.Г. XV-XVI века в истории Марийского края. Йошкар-Ола, 1998.

² Борисов В.Л. Город Казань по данным переписной книги 7154 (1646) года // «Известия Общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете». Т. XVI. Вып. 2. Казань, 1900. С. 170.

³ См., например: «Церковно-приходскую летопись Владимирской церкви Козьмодемьянского уезда Казанской губернии» (ГА РМЭ. Ф. 25. Оп. 1. Д. 8).

⁴ Нурминский С.А. Инородческие приходы / «Православное обозрение». Т. 12. М., 1863. С. 244-245.

⁵ Там же. С. 245.

⁶ Там же.

⁷ Там же.

⁸ Встречаются исключения. Так, в селе Цибикинур еще в 1765 г. была построена каменная Спасская церковь. Но она была возведена не на пожертвования прихожан, а на средства царевкокшайского купца И.А. Пчелина, имевшего в этом селе винокуренный завод.

⁹ Иванов А.Г. Очерки по истории Марийского края XVIII века. Йошкар-Ола, 1995. С. 36-37.

¹⁰ Там же. С. 39.

¹¹ Головина С.И. История Ежово-Мироносицкого монастыря (1647-1790-е гг.). Йошкар-Ола, 1992. С. 6.

¹² Справочная книга Казанской епархии. Казань, 1904. С. 448.

¹³ ГА РМЭ. Ф. 35. Оп. 1. Историческая справка. Л. 2.

¹⁴ НА РТ. Ф. 2. Оп. 14. Д. 629.

¹⁵ Справочная книга Казанской епархии... С. 448.

¹⁶ ГА РМЭ. Ф. 126. Оп. 1. Д. 2. Л. 20 об.

¹⁷ Стариков С.В., Левенштейн О.Г. Православные храмы и монастыри Марийского края. Йошкар-Ола, 2001. С. 117.

¹⁸ Медведевский район: Сборник документальных очерков. Йошкар-Ола, 2003. С. 119-120.

¹⁹ Там же. С. 119.

*ФЕДОСЕЕВА Надежда Александровна,
кандидат филологических наук,
зав. отделом литературы МарНИИЯЛИ*

К истокам марийской литературы

С давних времен культура мари развивается во взаимосвязях с культурой соседних народов. Особенно тесная связь прослеживается с русским народом. Историко-культурное взаимодействие складывалось на основе христианизации, которая несла с собой развитие книжной культуры, появление первых школ. Вследствие движения русского просветительства и распространения христианства в Урало-Поволжском регионе, в миссионерских целях началось обучение инородцев грамоте и издание книг на национальных языках. Все это способствовало зарождению письменности, без которой не могла бы развиваться, в частности, литература марийского народа. Известны также образцы устного народного творчества, зафиксированные несколько позже в трудах русских и зарубежных ученых, а также марийских просветителей второй половины XIX века.

Первые попытки создания письменности для народов Поволжья предпринимал еще святитель Гурий Казанский. Для этого он «учредил три школы (при Зилантовом, Спасском и Успенском монастырях), где учились дети новокрещенных инородцев, составил для них азбуку»¹. До нас эти издания не дошли, но как отмечает Н.В. Никольский: «Русская власть стремилась приобщить мари к русской культуре путем школьного образования. По мысли Иоанна IV Грозного, при монастырях должны были открываться школы; сюда должны были приниматься как крещенные, так и некрещенные. Во исполнение воли правительства в Казанском крае были открыты школы — в Казанском Зилантовом и в Свияжском Успенском монастырях. Учащиеся были из русских и новокрещенных. Обучались азбуке, Часослову, Псалтири, письму скорописному и пению. Для обучения сюда поступали также лица нехристианских вероисповеданий, с целью потом занять места в соответствующих канцеляриях»².

После Казанских святителей (Гурия, Варсонофия и Германа) инородческие школы распространялись медленно. В 1707 году казанский митрополит Тихон открыл в Казани школу для нерусских детей, но по распоряжению казанского губернатора П.М. Апраксина в 1709 году она была закрыта³. До царствования Анны Иоанновны (время правления 1730-1740 гг.) об инородческих школах нет даже упоминания. И лишь «в 1735 г. по представлению Св. Синода, согласно с представлением казанского губернатора и архиепископа Илариона, были учреждены школы «для обучения как некрещеных вотяков, мордвы, чуваш, так и разных народов новокрещеных детей славяно-русского языка в Казанской губернии. Первая — в Казани, в Феодоровском монастыре, вторая — в Казанском уезде по Зюрейской дороге, в дворцовом селе Елабуге, третья — в Свияжском уезде в городе Цивильске, четвертая — в Казанском уезде в Царевококшайске, и в тех школах ученикам быть в каждой по тридцати человек, и обучать в казанской некрещеных детей каждого народа по 10 человек, от 10 до 15 лет, а в уездных трех школах — разных же народов новокрещеных и иноверческих детей, сколько по охоте для того учения пожелают, от 7 до 15 лет». Школы были отданы в ведение новокрещенской конторы⁴, но по указу Екатерины II она была закрыта, в связи с чем прекратилось финансирование школ, что привело в дальнейшем к их закрытию. И лишь со времени правления Александра I (годы царствования 1801-1825) начинается новый этап деятельности инородческих школ; здесь стали готовить не только чиновников, но и миссионеров.

Первые тексты на марийском языке зафиксированы в трудах отечественных и зарубежных ученых и путешественников. Это перевод молитвы «Отче наш», текст которой латиницей опубликован в книге голландского географа и юриста Николаса Витсена (1640-1717) «Северная и Восточная Татария» (1705) во втором издании.

<i>Memnan uziu,</i>	<i>memnan kedzin Kinde,</i>
<i>Ilimazet</i>	<i>puske malana ikelSet,</i>
<i>kiuSuiluuSte</i>	<i>i kode malana</i>
<i>Tinin liumet</i>	<i>memnon Suiluk,</i>

<i>volguSertes</i>	<i>kuSe me kondena</i>
<i>TininlurduSchu</i>	<i>malano tuiruliSticzy,</i>
<i>tooles,</i>	<i>i tzurty memnon</i>
<i>Tinin jerek ilies,</i>	<i>i langoske,</i>
<i>kuSu i</i>	<i>i utura memnon</i>
<i>kuSiuluSte,</i>	<i>i Jalaez.⁵</i>
<i>I ijulniu,</i>	

В этой книге так же помещена молитва «Отче наш» на мансийском, ненецком, селькупском (остяцко-самоедском) и древнепермском языках⁶. Книга была написана на голландском языке в 1692 году после посещения Н. Витсоном России в 1664-1667 гг., когда он был в составе голландского посольства в Москве⁷.

Другой текст на марийском языке — также перевод молитвы «Отче наш», находится в книге Герарда Фридриха Миллера «Описание живущих в Казанской губернии языческих народов, яко то черемис, чуваш и вотяков». Данный труд был написан исследователем в 1743 году после его возвращения из экспедиции в Сибирь и опубликован на русском языке в 1791 году. Первое же издание «Sammlung Russische Geschichte» вышло в 1756 году на немецком языке. В книге дается представление о таких народностях, как черемисы, чуваша и вотяки.

Молитва «Отче наш» была записана Миллером в 1733 году, о чем имеется его запись: «29 ноября, способиём двух толмачей черемисца и чуваша, которые больше других разумеют переводы молитвы “Отче наш”»⁸.

В истории российской культуры вторая половина XVIII века является определенным этапом: возросла роль просвещения, формировалась национальная школа в литературе, появились первые учебные заведения по подготовке учителей, образована Российская Академия наук, открыт Московский университет, написана «Российская грамматика», возрос интерес к проблемам развития отечественного языка, расширилась издательская база⁹. Наряду с этими событиями возрос интерес к народностям, населяющим Российскую империю.

В этот период на стезю просвещения инородцев Казанской губернии вступил митрополит Вениамин (Пущек-Григорович). В миру его звали Василий, родился он в начале XVIII века в

городе Лохвицы Полтавской губернии в семье чиновника Григория Григоровича. Мать его была православной полькой по фамилии Пуцек. Образование Василий Пуцек-Григорович получил в Киевской Духовной академии, а после ее окончания, как лучший ученик, был направлен в Казань. Здесь он столкнулся с проблемами преподавания и понял, что если вести его на родном языке, то обучение будет успешным. Поэтому под руководством Пуцек-Григоровича по примеру русских грамматик были созданы книги по грамматике чувашского, черемисского и вотского языков. Все эти издания были напечатаны в типографии Академии Наук в Санкт-Петербурге.

Удмуртские исследователи отмечают, что В.Г. Пуцек-Григорович «наиболее способным воспитанникам семинарии старался привить литературные навыки: учил сочинять оды и канты, переводить стихотворные тексты на родные языки»¹⁰. Появление переводных произведений говорит также о зарождении переводческого процесса в Поволжском регионе.

Одним из таковых является стихотворение, посвященное Екатерине II. В 1767 году Казань посетила императрица, и в ее честь в 1769 году вышла в свет книга под названием «Духовная церемония, производившаяся во время всевожденнейшаго присутствия ея императорского величества государыни премудрейшия монархини и попечительнейшия матери Екатерины вторыя в Казани, с приложением при том словом о несравненном великодушии августейшия императрицы самодержицы всероссийския, получившие благородное прививание оспы выздоровление». В эту книгу вошло стихотворение, которое было переведено учащимися Духовной семинарии на чувашский, марийский, удмуртский, мордовский языки.

Тынь мямнамъ моцъ куце ямше эдемкане.

Тынь мямнамъ тумтушецъ куце тынинъ эргецкане.

Тынь мямнамъ шицъ кодо шкемя сталан туменена,

Тыделянлинъ нуже Юма шулкмъ тлянетъ клесена.

Ты нас нашла как заблудшего человека,

Ты нас обучаешь, как своего сына,

Ты не оставила нас одних,

За это да даст Бог здоровья тебе, говорим¹¹.

По своему жанру это произведение относится к хвалебным стихотворениям, что было характерно для литературы тех лет.

Начиная с XIX века российское правительство уделяет больше внимания переводам и сочинениям христианских текстов на языках народов Поволжья. Причиной этого стало открытие Библейского общества в России.

В 1804 году в Англии было основано Британское библейское общество, целью которого было «возбуждение во всех общественных классах склонности к чтению слова Божиего и удовлетворение этой склонности путем распространения Библии по цене, доступной для самых бедных, или даже бесплатно, и на общепонятном языке, для чего переводить Библию на любой живой язык или наречие»¹². С этой целью в 1812 году Британское общество посылает пастора Паттерсона в Санкт-Петербург для образования там Библейского общества, которое и было образовано в 1813 году и Высочайшим указом от 4 сентября 1814 года стало именоваться Российским Библейским обществом. В его задачу, по мнению М.И. Рижского, входило «облегчение способов к получению Библии или книг Ветхого завета или Нового завета, издаваемых от Святейшего Синода, и издания Библии на языках неправославных христианских народов, проживающих на территории Российской империи, а также перевода ее для тех народов (в том числе нехристианских), на чьих языках Священное Писание еще не издавалось»¹³.

В 1818 году в Казани «по почину архиепископа Амвросия (Протасова) открывается отделение Российского Библейского общества»¹⁴, целью которого было распространение христианства и богослужебных книг на родном языке инородцев.

«20 января (ст.ст.) 1818 года в Казани было открыто отделение Российского Библейского общества с 15 сотоварищами 1) в Чистополе, 2) Козьмодемьянске, 3) Цивильске, 4) Царевококшайске, 5) Ядрине, 6) Ишаках, 7) Чебоксарах, 8) Алатыре, 9) Сызрани, 10) Ардатове, 11) Курмыше, 12) Самаре, 13) при Казанском университете, 14) Казанской семинарии и 15) Оренбургском уездном училище. Изготовление перевода Нового Завета на марийский язык приняло на себя товарищество

Козьмодемьянское; на язык мари был переведен весь Новый Завет, священниками Козьмодемьянского уезда села Малого Сундыря Димитрием Пернягашевским, Иваном Померанцовым, села Шапкилей-Пертнуры тоже — Андреем и Игнатием Альбинскими, села Арды — Иваном Ардатским»¹⁵.

19 февраля 1861 года государем Александром II был подписан Закон об освобождении крестьян и высочайший манифест об этом. Отмена крепостного права означала начало нового периода в истории России. Отличительной чертой общественно-культурной жизни второй половины XIX века является усиление просветительского движения. Большая работа проводилась по созданию народных школ, изменению методов преподавания.

4 (17) октября по инициативе Н.И. Ильминского при Казанском кафедральном соборе открывается «Братство во имя святителя Гурия»¹⁶. В Марийском крае оно открыло несколько миссионерских школ, руководило работой по подготовке книг и учебников.

Одним из первых сотрудников Братства среди марийцев являлся Гавриил Яковлевич Яковлев — видный педагог и просветитель марийского народа, труды которого до настоящего времени остаются до конца не изученными.

Работая одновременно учителем Унжинской инородческой школы и псаломщиком Казанской Богородицкой церкви в селе Шиньша (ныне Моркинский район РМЭ), Г. Яковлев подготовил «Историю Ветхого Завета» (1873), «Историю Нового Завета» (1875), за хорошую работу был премирован. Деньги, в размере двухсот рублей, он отдал на строительство Унжинской школы¹⁷. Первыми литературными трудами Гавриила Яковлевича Яковлева были переводы православных религиозных книг на марийский язык: «Катехизис» (1871); «Краткая священная история» (1871), а также первый «Букварь для луговых черемис» (1873). Также им отредактирован букварь под названием «Упрощенный способ обучения чтению черемисских детей» (1867).

Началом зарождения профессиональной марийской литературы принято считать появление первого авторского сти-

хотворения на марийском языке. Это «Ото» («Роща») Сергея Григорьевича Чавайна. Стихотворение было написано 2 декабря (ст.ст.) 1905 года во время учебы в Казанской учительской семинарии. Впервые оно было опубликовано в 1920 году, на страницах газеты «Йошкар кече» («Красное солнце»), а впоследствии переведено на 45 языков мира.

Одним из знаменательных событий начала XX века в жизни народа мари стало издание «Марла календаря» («Марийского календаря») — первого периодического издания на марийском языке¹⁸. Календарь выходил ежегодно, с 1907-го по 1913-й годы, а затем был возобновлен в 1920-е годы. Такие же издания выходили на татарском (К. Насыйри), чувашском (К. Прокопьев) и удмуртском (И. Михеев) языках. Значительную часть календаря занимали переводные этнографические и исторические материалы, которые носили очерковый характер. Через «Марла календарь» тех лет читатель знакомился с царской семьей, с Государственным Советом и Министерствами; в нем объяснялось, на какие средства живет правитель, давались статистические данные (сколько площади занимают леса, сколько плодородных земель и т.п.), сведения о других государствах. В продолжение этой же темы предлагались занимательные исторические очерки из жизни русского народа с древнейших времен, истории Руси и ее правителей. Кроме исторических очерков из жизни русского народа, в номерах календаря печатались новости.

Например, в календаре за 1911 год был опубликован материал о посещении Великой княгиней Елизаветой Феодоровной черемисского монастыря в Николо-Березовке Бирского уезда Уфимской губернии 8-11 июля 1910 года, по своему жанру близкий к репортажу с места события. Местные жители украсили свои дома цветами, флагами, оделись в белые нарядные одежды, встречали княгиню хлебом-солью и говорили ей: «Угощаем хлебом-солью Ваше Императорское Высочество, дай Бог Вам доброго здоровья». Елисавета расспрашивала крестьян об их жизни и быте. Они очень радовались этому и давали ей деньги на свечку, чтобы княгиня помолилась за них.

На зарождение и становление марийской литературы огромное влияние оказали русская культура и христианское просвещение. С зарождением письменности и повышением грамотности и образования марийский народ получил возможность развивать свою национальную литературу на родном языке. Огромная роль в этом принадлежит духовенству, чьи труды в этой области сегодня являются духовным и культурным наследием Марийского края.

Примечания

¹ Спасский Н.А. Очерки по родиноведению. Казанская губерния. Казань, 1912. С. 287.

² Никольский Н.В. История мари (черемис). Казань, 1920. С. 36.

³ Алметева И.В. История начального школьного образования в Марийском крае во второй половине XIX — начале XX веков. Йошкар-Ола, 2006. С. 20.

⁴ Нурминский С. Иностранческие школы // Степанов А.Ф. История становления марийской национальной школы. Йошкар-Ола, 2008. С. 6.

⁵ Иванов И.Г. Марий литератур йылме историй. Йошкар-Ола, 2003. С. 53.

⁶ Коми язык. Энциклопедия. М., 1998. С. 56.

⁷ Иванов И.Г. История марийского литературного языка. Йошкар-Ола, 1975. С. 9.

⁸ Материалы для истории Императорской Академии наук. Т. 2 (1731-1735). С.-Пб., 1886. Л. 407. Цит. по: Сергеев О.А. Истоки марийской письменности, 2002. С. 23, 27.

⁹ Зезина М.Р., Кошман Л.В., Шульгин В.С. История русской культуры. М., 1990. С. 146-176.

¹⁰ Ванюшев В.М., Поздеев П.К., Уваров А.Н. Истоки удмуртской советской литературы // История удмуртской советской литературы. Устинов, 1987. С. 20.

¹¹ Иванов И.Г. История марийского литературного языка. С. 18.

¹² Чистович И.А. История перевода Библии на русский язык. СПб., 1899. С. 16-17. Цит. по: Рижский М.И. Русская Библия: История переводов Библии в России. СПб., 2007. С. 168.

¹³ Рижский М.И. Русская Библия... С. 168-169.

¹⁴ Эман С.И. Дореволюционные письменные памятники на марийском языке // Труды МарНИИСК. Вып. I. Козьмодемьянск, 1940.

¹⁵ Известия о библейских обществах. № 3, отд. III. С. 119, 120; архив Казанской Духовной консистории. 1818 г. 17 марта. № 5895. Л. 2, 52, 57-58. Цит. по: Никольский Н.В. История мари (черемис). Казань, 1920. С. 162-163.

¹⁶ Иванов А.Е. Марий книган историйже (История марийской книги) // Иванов А.Е. Марий литератур. Йошкар-Ола, 1993. С. 7-23.

¹⁷ Апакаев П.А. Просветители Марийского края. Йошкар-Ола, 1990. С. 175; Иванов И.Г. Марий калыкым сотемдарыше. Тений Гаврил Яковлев-вын шочмыжлан 150 ий темын (Просветитель. К 150-летию Г. Яковлева) // «Ончыко». 1993. № 3. С. 141.

¹⁸ Работа о «Марла календаре» выполнена при поддержке РГНФ 07-04-24401 а/В.

*Елеев Владимир Леонардович,
сотрудник Комиссии по канонизации святых
Йошкар-Олинской епархии*

Тюремные церкви в Марийском крае до Октябрьской революции 1917 года

Тюремное управление в России, по словам известного русского юриста Н.С. Таганцева, представлялось с начала XIX столетия «совершенно своеобразным». С момента учреждения в 1819 году Александром I Общества попечительного о тюрьмах, заведование тюрьмами получило двойственный характер, разделившись между Обществом и административными властями.

Устав Общества предусматривал наставление арестантов в правилах христианского благочестия и нравственности, среди постоянно действовавших комиссий в губернских комитетах выделялась духовно-нравственная. Активное участие в работе этих комитетов и комиссий принимали иерархи Российской Православной Церкви, настоятели храмов и рядовые священнослужители. Заключенные общались со священством, слышали слово Божие, получали назидания и утешения. Это до некоторой степени примиряло людей с суровостью законов и тяжелыми условиями пребывания в тюрьме.

За счет местных комитетов в местах заключения строились тюремные церкви. Сначала посещение их было общедоступным, но недостаток надзора вскоре породил нарушения тюремного режима. Это обстоятельство вынудило в 1826 году наложить запрет на посещение тюремных церквей «вольными» гражданами.

Деятельность тюремных священников вызвала необходимость разработки правовых актов. В 1831 году Комитетом министров была утверждена общая тюремная инструкция «О Церкви», которая подробно регламентировала правовое положение ее служителей, порядок совершения церковных служб, треб и Таинств, взаимодействие тюремной администрации и священнослужителей. В помощь священству в 1842 году были

утверждены «Правила для назидания ссыльных в Сибирь в обязанностях веры и нравственности, во время следования к местам назначения», одобренные Священным Синодом. В принятом документе священникам предписывалось наставлять арестантов в правилах веры по возможности на всех остановках по пути следования ссыльных. Беседы с заключенными рекомендовалось вести с должным человеколюбием и состраданием, христианской любовью, простотой, снисхождением, «тщательно остерегаться» говорить с ними уничижительно, в оскорбительном тоне. Людей следовало располагать к покаянию, признанию своей виновности перед Богом, уважению к властям. Беседы с арестантами могли касаться предметов не только религиозно-нравственных, но житейских, исторических и др. Правила рекомендовали не принуждать к участию в разговоре тех, кто относился к вере без внимания. Разработанные рекомендации облегчили деятельность священнослужителей, придали ей целостный характер.

«Постановление о исполнении наказаний лишением свободы» от 1866 года определило круг задач тюремных проповедников: обучение Закону Божию, совершение богослужений и треб, участие в преподавании элементарных знаний. Проповедник был обязан заботиться о духовном просвещении арестантов, наблюдать за их обучением и тюремной библиотекой. Во время ежедневных посещений арестантов, преимущественно содержащихся в одиночных камерах и больничных помещениях, вести с ними беседы, с целью вызвать раскаяние в прежних поступках и желание начать лучшую жизнь. Проповедник заботился и о том, чтобы ежедневно, утром и вечером, для арестантов устраивались молитвенные часы, и по возможности, лично участвовал в них. В воскресные и праздничные дни проповедник служил обедню в тюремной церкви, а также толковал Священное Писание, исполнял все духовные требы для арестантов. Для исповедующих православную веру приглашались православные священники.

В 1879 году в Российской империи был образован центральный орган — Главное тюремное управление. Под просветительской деятельностью его руководство понимало в первую очередь

исполнение церковных обрядов и повышение образовательного уровня заключенных. Различные статьи «Тюремного устава» требовали религиозно-нравственного исправления арестантов через духовников. Священник являлся духовным отцом и наставником заключенных — отсюда требования говения, посещения церкви, слушания проповедей, исполнения келейного правила. Более других в тюрьмах пустило корни религиозное образование, с этой целью во всех местах заключения заботились о наличии тюремного священника, и посещение церкви рассматривалось как неременная обязанность заключенных. При богослужениях священник читал проповеди, приспособленные к «понятиям» арестантов. При отправлении каторжных и ссыльных священником служились напутственные молебны.

Церковь сочла необходимым издание и распространение специальной религиозной литературы, непосредственно предназначенной для заключенных. К примеру, была издана брошюра «Беседы с заключенными», а также молитвослов. Церковь взяла на себя организацию библиотечного дела в тюрьмах и обучения заключенных грамоте. По личной инициативе священнослужители читали вслух книги арестантам и организовывали при тюрьмах школы грамоты.

Сложившаяся таким образом система просуществовала практически без изменений до 1917 года. Следует отметить, что духовенство самоотверженно исполняло возложенную на него обязанность, что находило понимание и поддержку со стороны властей¹.

В Казанской губернии до революции действовали: Троицкая церковь при гражданском тюремном замке в г. Казани (устроена в 1836 г.), тюремная домовая церковь при Софийском соборе в г. Лаишеве (1898 г.), тюремная домовая церковь во имя Казанской иконы Божией Матери в г. Спаске (1885 г.), тюремная церковь во имя святой равноапостольной Марии Магдалины в г. Тетюши (1889 г.) и тюремная домовая церковь в честь Преображения Господня в г. Чистополе (1894 г.)². Были построены подобные храмы и на территории нашего края: в г. Царевококшайске (во имя святой великомученицы Варвары) и в г. Козьмодемьянске (во имя Нерукотворного Спаса).

Тюремная церковь в Козьмодемьянске была построена в 1892 году тщанием Козьмодемьянского уездного тюремного отделения, на добровольные пожертвования³. Освящена она была 17 ноября того же года во имя Спаса Нерукотворного, по благословению архиепископа Казанского и Свияжского Арсения (Брянцева) архимандритом Михаило-Архангельского монастыря Амвросием, в сослужении с настоятелями церковей Козьмодемьянска⁴. Здание храма было каменным, колокольня устроена отдельно, на деревянных столбах, иконостас в церкви был двухъярусным, престол — один. Причт состоял из одного священника.

Тюремное начальство заботилось о духовно-нравственном состоянии заключенных: выписывались церковные газеты — «Казанские епархиальные известия», журнал «Церковные ведомости»⁵. При храме была небольшая библиотека из 40 книг. Церковным старостой был почетный гражданин г. Козьмодемьянска Яков Феодорович Бычков⁶.

В тюремном храме неоднократно собирались пожертвования на различные благотворительные цели: постройку церковей и школ для переселенцев, в пользу слепых, в пользу пострадавших на войне солдат и их семей⁷.

Первоначально службы в храме совершались священниками Козьмодемьянского женского монастыря и Михаило-Архангельского мужского черемисского монастыря, но в 1894 году они заявили, что вследствие большой занятости не могут больше совершать богослужения в тюремной церкви. Поэтому тюремное начальство стало искать священника, который бы постоянно служил в храме⁸; с 1897 года таковым стал Константин Валерьянович Тиховидов⁹.

В июне 1898 года тюремную церковь во время своего архипастырского визита в г. Козьмодемьянск посетил архиепископ Казанский и Свияжский Арсений (Брянцев). По совершении молебна Владыка обратился к пастве с архипастырским словом, в котором говорил, что долг каждого христианина — посещать тюрьмы, ибо Спаситель обещал Царствие небесное тем, кто посещает узников. Беседа архиепископа Арсения с заключенными, продолжавшаяся довольно долго, была оте-

чески сердечная, дышала любовью и состраданием к несчастным. Каждому из узников Владыка благословил крестик, а певчих из арестантов поблагодарил за стройное пение церковных песнопений¹⁰.

Козьмодемьянская тюремная церковь просуществовала до 1919 года. Ее последним настоятелем был Михаил Иванович Брагин, который служил в ней с 21 октября 1907 года. 25 июня 1919 года все имущество Спасской тюремной церкви было сдано на хранение игумении Свято-Троицкого женского монастыря г. Козьмодемьянска Алевтине (Тороповой)¹¹. На этом существование тюремной церкви в г. Козьмодемьянске завершилось.

Что касается Царевококшайской тюремной церкви, то информации о ней крайне мало. Известно, что храм хотели построить еще в середине 1890-х; в смете расходов Царевококшайского городского общественного управления на 1896 год также планировались расходы на эти цели, но церковь не была возведена.

В 1912 году на винокуренном заводе купца В.Ф. Булыгина погиб рабочий. За несоблюдение техники безопасности купец был заключен на неделю в тюрьму, где он дал обет на постройку тюремной церкви, и получив свободу, исполнил его. Среди построек тюрьмы храм ничем не выделялся, лишь скромный кирпичный декор и небольшая глава на коньке крыши подчеркивали церковный характер сооружения¹². Приписана церковь была к Воскресенскому собору города, богослужения в ней совершались по пятницам и воскресеньям. Церковный хор состоял из учащихся реального училища, доход от служб шел на содержание заключенных. В 1920 году церковь была закрыта и в ее здании разместили камеры¹³.

Таким образом, Российская Православная Церковь стремилась всячески облегчить страдания заключенных, по мере сил заботилась о них. Духовно окормляя узников она свидетельствовала, что Господь не оставил их, что у них еще время на покаяние и исправление своей жизни.

Примечания

¹ Орфинская Л. Роль Церкви в истории дореволюционной тюрьмы в Российской империи // www.spbda.ru/node/3742.

² Справочная книга по Казанской епархии. Казань, 1904. С. 30, 174, 328, 390, 588.

³ ГАРМЭ. Ф. 172. Оп. 1. Д. 628. Л. 332.

⁴ ГАРМЭ. Ф. 100. Оп. 1. Д. 141. Л. 89.

⁵ ГАРМЭ. Ф. 64. Оп. 1. Дд. 12, 65, 95, 102, 106, 114.

⁶ ГАРМЭ. Ф. 172. Оп. 1. Д. 628. Л. 333.

⁷ ГАРМЭ. Ф. 3. Оп. 1. Д. 676. Л. 44; Д. 669. Л. 362; Д. 587. Л. 310; Оп. 3. Д. 653. Л. 396.

⁸ ГАРМЭ. Ф. 64. Оп. 1. Д. 64. Л. 1-12.

⁹ Справочная книга по Казанской епархии. Казань, 1904. С. 125.

¹⁰ «Известия по Казанской епархии». Казань, 1898. № 20. С. 870-871.

¹¹ Летопись УФСИН по РМЭ (фотоальбом).

¹² Стариков С.В. Царевококшайский альбом. Эпоха, город и горожане на старинных открытках и фотографиях. Йошкар-Ола, 2008. С. 119.

¹³ Данные предоставлены Музеем истории г. Йошкар-Олы.

III. ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННЫЕ ОСНОВЫ ПРАВОСЛАВИЯ

*иерей Алексей НИКИТИН,
настоятель Свято-Никольского храма
с. Кожла Сола*

Александра Феодоровна Романова и ее служение России во время I Мировой войны

25 мая (6 июня) 1872 года в городе Дармштадте на юго-западе Германии у принцессы Алисы и принца Луи Гессен-Дармштадтского родилась дочь — будущая русская императрица Александра Феодоровна Романова. Она была шестым ребенком в семье. Бабушка ее, Виктория, была царствующей королевой Англии. В крещении девочку нарекли именем Виктория Алекс Елена Луиза Беатриса; в семье ее звали Аликс, но чаще — «солнышком» — за добрый и ласковый нрав.

Строгие принципы нравственности и чистоты, которыми отличалась Аликс, будучи взрослой, она унаследовала от своей матери. Принцесса Алиса очень любила родную Англию и дала своим детям настоящее английское воспитание в духе простоты и милосердия. Одежда детей была скромна и пища тоже: овсяная каша на завтрак, вареное мясо с картошкой на обед и «бесконечный ряд рисовых пудингов и печеных яблок». Спали на простых солдатских койках, утром, по викторианскому обычаю, принимали холодные ванны.

Принцесса Алиса была замечательной матерью, но помимо очевидной привязанности к своим детям, она славилась как вдохновительница и добрый гений в работе многих социальных служб своей страны: помогала учреждать больницы, женские благотворительные организации, отделения Красного Креста и женские союзы. Зимой она часто брала детей в дармштадтские больницы и приюты, обучая их с раннего детства доставлять радость другим. Маленькая Аликс часто приносила в больницы цветы от своей матери¹.

Впоследствии, когда Аликс стала всероссийской Императрицей, все эти качества, заложенные матерью, проявились со всей силой.

К сожалению, многие люди не желают очистить сознание от ложных штампов и фальшивых стереотипов. Трудно избавиться от чувства боли: так все залито ложью. Многим ли известно высокое благочестие Государыни, сострадательность, ее добрые дела? Императрица много сил и времени посвятила делам милосердия.

Мрачная тень лжи вот уже несколько десятков лет окружает ее имя. Оклеветанная современниками и потомками, царица Александра Феодоровна привычно изображается как слабавольная, больная, деспотичная полуистеричка. Но перед теми, кто близко знал ее или хотя бы раз случайно встречался с нею, предстала иная женщина: честная и великодушная, чья любовь принадлежала Богу, подданным, семье. Обладая большим мужеством, она шла, не позволяя себе хоть в малом уклониться от того, с чем были связаны струны ее сердца и души, что было смыслом ее жизни и стало впоследствии основой ее подвига².

В своих воспоминаниях близкая подруга царицы Юлия Ден вспоминает: «Государь и императрица не желали оставлять Россию. “Я лучше поеду в самый дальний конец Сибири”, — заявил император. Ни ему самому, ни государыне была неприемлема мысль о том, что придется странствовать по всему континенту, жить в швейцарских гостиницах в качестве бывших Их величеств, попадать в объективы фотоаппаратов репортеров ... Их натурам претила всякая дешевая реклама и популярность; оба полагали, что долг каждого русского оставаться в России и вместе смотреть в лицо опасности»³.

Государыня любила Россию даже тогда, когда ее верные слуги предали Романовых. Она понимала, что люди не виноваты в перевороте. Когда она, вместе со своей подругой, Юлией Ден сжигала целые кипы писем из-за страха, что кто-то будет их читать и найдет в них что-то чем можно опорочить имя царицы, Юлия Ден с гневом сказала: «Терпеть не могу Россию! Ненавижу ее!» В ответ императрица остановила ее: «Не смейте этого, Лили! Не причиняйте мне боль. Если вы меня любите,

не говорите никогда, что вы ненавидите Россию. Не надо осуждать людей. Они не ведают, что творят»⁴.

6 августа 1914 года началась Первая мировая война. Царская семья, как и вся Россия, с большой скорбью приняла это страшное известие. Пьер Жильяр пишет: «Император, императрица и их дочери присутствовали на вечерней службе в маленькой церкви в Александрии. Я видел императора за несколько часов до этого и был поражен изнеможенным видом... Рядом с ним была императрица, на озабоченном лице которой было то выражение страдания, какое я часто видел у постели Алексея Николаевича. Она тоже горячо молилась в этот вечер, будто хотела отвести страшную угрозу ... Позднее в тот же вечер император появился, очень бледный, и голосом, несмотря на все усилия, выдававшим волнение, сказал, что война объявлена.

При этом известии императрица заплакала, великие княжны, видя огорчение матери, тоже залились слезами»⁵.

Любая война — это великое зло для человека. Она кладет тяжкий отпечаток не только на взрослых, но и на детей, чьи сердца так восприимчивы ко всем переменам жизни.

С.Я. Офросимова вспоминает: «В 1914 году я увидела царскую семью только зимой, когда роковая война была в полном разгаре. Царское Село приняло совсем новый вид ... Мимо домов с большими развевающимися флагами Красного Креста все проходили медленнее и тише и смотрели в окна, в которых мелькали белые халаты докторов, косынки сестер ... С горячим восхищением и уважением смотрели все в первые дни войны на женщин в белых косынках, с крестами на груди...

И вот в таких же косынках сестер милосердия увидела я старших великих княжен в мой первый приезд в Царское Село после объявления войны. Полтора года тому назад я оставила их еще беспечными веселыми девочками и вдруг увидела двух совершенно выросших молодых девушек. Я была поражена переменой, в них происшедшей ... В их глазах было совсем новое выражение, и я поняла, что со дня войны для них началась новая жизнь ... Я заглянула в себя и поняла, что она началась и для меня, что мы уже не дети, что мы выросли одним сильным и тяжелым толчком»⁶.

Александра Феодоровна, забыв свои болезни и недомогания, поспешно занялась устройством госпиталей, формированием отрядов, санитарных поездов и открытием складов ее имени в Петрограде, Москве, Харькове и Одессе. В Царском Селе Государыня организовала эвакуационный пункт, в который входило около 85 лазаретов — в Царском селе, Павловске, Петергофе, Луге, Саблине и других местах. Обслуживали эти лазареты около 10 санитарных поездов Ее имени и имени детей, чтобы лучше руководить деятельностью лазаретов⁷.

Государыня вкладывала всю свою душу и отдавала все силы, лишь бы чем-либо помочь своей стране в трудное время войны. Она вместе с двумя старшими великими княжнами Ольгой и Татианой решила лично пройти курс сестер милосердия военного времени. Им тогда было: первой — 19 лет, а второй — неполных 17.

Два часа в день занимались уроками и для практики поступили рядовыми хирургическими сестрами ... и тотчас приступили к работе — перевязкам, часто тяжелораненых; Государыня и великие княжны присутствовали при всех операциях. Стоя за хирургом, Александра Феодоровна, как каждая операционная сестра, подавала стерилизованные инструменты, вату и бинты, уносила ампутированные ноги и руки, перевязывала гангренозные раны, не гнушаясь ничем и стойко вынося запахи и ужасные картины военного госпиталя во время войны⁸.

Вот что пишет И.В. Степанов в рассказе «Милосердия двери»: «День в лазарете начинался в 7 часов ... в 8 часов палаты обходила старшая врач-хирург княгиня Гедройц. Ровно в 9 часов слышался глухой протяжный гудок царского автомобиля ... Весь персонал выстраивался в коридоре. Женщины прикладывались к руке, делали глубокий реверанс. На этом кончалась официальная часть. Императрица давала понять, что каждый должен заниматься своим делом и не обращать на нее внимания. Она быстро обходила палаты с Ольгой и Татианой, давая руку каждому раненому, после чего шла в операционную, где работала непрерывно до 11 часов. Начинался вторичный обход раненых. На этот раз она подолгу разгова-

ривала с каждым, присаживаясь иногда. В начале первого она уезжала во дворец»⁹.

«В перевязочной Государыня работала, как рядовая помощница ... В общей тишине слышались лишь отрывистые требования: “Ножницы”, “марлю”, “ланцет” и т.д. с еле слышным прибавлением: “Ваше Величество”. Императрица любила работу. Гедройц уверяла, что у нее большие способности к хирургии. По собственному опыту знаю, что ее перевязки держались дольше и крепче других»¹⁰.

Великие княжны целыми днями находились возле раненых. С.Я. Офросимова пишет: «Им они отдавали всю любовь, всю ласку и заботу богатыми любовью и отзывчивостью душ; жизнь раненых стала их жизнью, над ними они склонялись с глубокой любовью и нежностью, у их изголовья проливали слезы сострадания, из-за них часто не спали ночей, смертью кого-либо из них глубоко огорчались ... Выписываясь из лазарета, каждый раненый уносил с собой какой-нибудь подарок. Каждый увозил с собой самое светлое, самое радостное воспоминание о княжнах.

Если бы, будучи художницей, я захотела нарисовать портрет сестры милосердия ... мне бы нужно было только написать портрет великой княжны Татианы Николаевны; мне даже не надо было бы писать его, а только указать на ее фотографию, висевшую всегда над моей постелью, и сказать: “Вот сестра милосердия”»¹¹.

Никакая война не обходилась без грабежа. Зная об этом, императрица сильно беспокоилась о поведении русских солдат. В одном из своих писем Государю 24 сентября 1914 года она советует: «Я мечтаю только о том, чтобы наши войска во всех отношениях вели себя образцово, не воровали и не грабили — пусть этот ужас будет на совести прусских войск. Это деморализует, теряется реальный контроль над солдатами — они сражаются не ради славы отечества, а ради личной выгоды, становясь разбойниками с большой дороги. Незачем подавать дурные примеры ... Такая война должна очищать души, а не развращать их ... Мне хотелось бы, чтобы о наших российских войсках потом вспомнили во всех странах с почитанием и уважением — и вос-

хищением ... Пусть полковые священники затронут эту тему в проповедях»¹².

Фрейлина императрицы Анна Вырубова в воспоминаниях пишет: «Я видела императрицу России в операционной госпиталю: то она держала вату с эфиром, то подавала стерильные инструменты хирургу, помогая при самых сложных операциях, принимая из рук работающего хирурга ампутированные руки и ноги, убирая окровавленную и порою завшивевшую одежду, перенося все зрелища, запахи и агонии этого самого страшного места — военного госпиталя в разгаре войны. Она была неустойчива и делала свою работу со смирением, как все те, кто посвятил свою жизнь служению Богу ... Императрицу не оберегали от трудностей, да она и сама этого не позволяла. Думаю, никогда я не видела ее более счастливой, чем в тот день, когда она, после двух месяцев интенсивного обучения, шествовала во главе процессии сестер милосердия для получения красного креста и диплома военной медицинской сестры.

Любовь императрицы к России и ее народу была безгранична, и люди обожали ее, ждали ее прихода, протягивали свои перевязанные руки, чтобы дотронуться до нее, когда она проходила, улыбались ей, когда она опускалась на колени у постели умирающего с прощальными словами молитвы и утешения»¹³. К концу 1914 года такая изматывающая работа дала себя знать, и она несколько недель не вставала с постели. К 1916 году Александра Феодоровна была окончательно изнурена¹⁴.

Что двигало императрицей в это тяжелое время войны, несмотря на все сплетни и косые взгляды? Наверное, глубокая вера в Бога. Она сама говорила, что истинное счастье не в том, чтобы быть богатым и жить во дворцах, но в том, чтобы быть полезной людям. И именно в годы войны она видела свое предназначение в служении раненым солдатам и офицерам.

В своих письмах из ссылки Александра Феодоровна пишет, что она видела себя не только императрицей, но и матерью России, матерью всех ее людей¹⁵. Именно такой вселюбящей и сострадательной она была всю свою жизнь и осталась до самой смерти.

Вот запись из личного дневника Императрицы «Сад сердца»: «Мы всегда должны думать о том, чтобы наша помощь другим приносила им какую-то пользу, учила их чему-то, изменяла к лучшему характер, делала их мужественнее, сильнее, искреннее, счастливее. В мире много людей, впавших в отчаяние, и мы должны уметь сказать им слово надежды или сделать доброе дело, которое выведет их из безысходности и даст силы вернуться к радостной, полной жизни. Любовь — это самое великое в мире. Мы должны стараться, чтобы все, что мы делаем, вся наша жизнь, были на благо другим людям. Мы должны так жить, чтобы никому не навредить, чтобы наша жизнь служила примером для других»¹⁶.

Примечания

¹ Сост. Павлов М. Жизнь Александры Феодоровны Романовой, последней всероссийской императрицы. <http://www.bogistina.info/m/bibl/up01/imperatriza.rar>.

² Монахиня Нектария (Мак Лиз). Свет Невечерний. М., 1996. С. 7-8.

³ Ден Юлия. Подлинная царица. СПб., 1999. С. 167.

⁴ Там же. С. 150.

⁵ Мейлунас Андрей, Мироненко Сергей. Николай и Александра. Любовь и жизнь. М., 1998. С. 391-392; Жильяр Пьер. Трагическая судьба русской императорской фамилии: воспоминания Пьера Жильяра. Таллинн, 1991.

⁶ Царственные мученики в воспоминаниях верноподданных. М., 1999. С. 298-299.

⁷ Танеева (Вырубова) А.А. Верная Богу, Царю и Отечеству. М., 2005. С. 75.

⁸ Там же. С. 76.

⁹ Царственные мученики в воспоминаниях верноподданных. М., 1999. С. 315.

¹⁰ Там же. С. 317.

¹¹ Там же. С. 299-300.

¹² Мейлунас Андрей, Мироненко Сергей. Указ. соч. С. 398.

¹³ Монахиня Нектария (Мак Лиз). Указ. соч. С. 104.

¹⁴ Там же. С. 105.

¹⁵ Там же. С. 104.

¹⁶ Сад сердца. Личный дневник императрицы. <http://www.pritchi.net/modules/arms/view.php?w=art&idx =92&page=1>; <http://www.bogistina.info/m/bibl/zarmucheniki/alex12.zip>.

*КАЛИНИНА Юлия Юрьевна,
аспирант факультета журналистики
и социологии КГУ*

Проблема православности творчества Константина Леонтьева в публицистическом дискурсе XX века

Тема принадлежности идей К. Леонтьева Православию выходит за рамки его индивидуальной судьбы, так как обсуждение этого вопроса неминуемо перерастает в дискурс о том, какие идеи можно считать православными. К творчеству Леонтьева обращались многие как в начале XX века, так и в 80-90-е годы; результатом исследований стали труды православного духовенства, богословов, а также светских религиозных философов XX века, в которых принадлежность к Православию Леонтьева становилась одним из главных или главным пунктом.

Дискуссия о том, считать ли идеи К.Н. Леонтьева православными, возникла в начале XX века — в период духовного ренессанса России, в период религиозно-философских собраний, диалога интеллигенции и Церкви. Обсуждалась эта тема, хоть и не столь остро, и среди русских эмигрантов. По вполне понятным причинам в советской России вопрос о православности Леонтьева не поднимался, да и имя его старались не упоминать из-за клейма реакционера и монархиста. В 1990-е годы Леонтьев становится все более популярным среди русской интеллигенции и представителей Церкви. Но противоречивость в отношении к его идеям и принадлежности их к Православию не исчезла.

Анализ источников позволил выделить шесть основных критериев, которые были решающими для обеих сторон — тех, кто утверждал православность веры Константина Леонтьева, и тех, кто упрекал его в язычестве, исламе, католичестве, но однозначно отказывал ему в Православии.

А. Эстетизм — одна из центральных тем для мироощущения К. Леонтьева. Он считал эстетический критерий единственным универсальным мерилем бытия. Многие исследователи отмечают у него на протяжении всей его жизни превалирование

идеи эстетики над религией. И вопрос, насколько эстетизм может сочетаться с христианскими взглядами, вставал в первую очередь.

Священник С. Булгаков в своей работе о Леонтьеве противопоставляет красоту как религиозно-эстетическую норму и красоту человеческую — «пыл сладострастия жизни», который, как он считает, был присущ и Леонтьеву, и Ницше. Он пишет, что в их понятиях о красоте нет ничего «объективного, первозданного; это есть голос крови, апофеоз художественного вкуса, эстетический импрессионизм, потому и тончайшее человекобожие, а вместе с тем и безбожие, которое гнезилось в самом сердце леонтьевского мироощущения»¹.

Протоиерей Г. Флоровский считал, что в эстетизме Леонтьева чувствуются скорее западные, «латинские» мотивы и «совсем неверно считать К. Леонтьева представителем и выразителем подлинного и основного предания Православной Церкви»². Он соглашался с В. Розановым, что Леонтьев — это встреча эллинского эстетизма с *монашескими словами* о строгом загробном идеале и не более того.

Философ-декадент Ф. Куклярский, в свою очередь, считал Православие эстетической формой, в которую Леонтьев облек свое отвращение к человеку, называя это отвращение «центром тяжести всех религиозных настроений и концепций Леонтьева»³.

Священник Константин Агеев — русский богослов, один из учредителей Петербургского религиозно-философского общества — посвятил Леонтьеву магистерскую диссертацию⁴, в которой подверг критическому изучению и богословской оценке раскрытое К.Н. Леонтьевым понимание христианства. В ней он считает, что эстетизм погубил Леонтьева и не дал ему узнать Бога⁵.

Таким образом, большинство тех, кто писал о Леонтьеве, сходятся на мысли, что эстетизм Леонтьева противопоставлен христианским доктринам.

В. Ненависть к либерально-эгалитарному прогрессу.

У Леонтьева есть оригинальная идея триединого процесса развития любой системы — будь то развитие человеческого

тела или формирование государства; все проходит в три стадии — первоначальной простоты, цветущей сложности и вторичного упрощения или смешения, признака близкой смерти организма. По мнению Леонтьева, Европа подошла к этой третьей стадии — и повсеместные идеи всеобщего равенства, демократии и прогресса — показатель смешивания, упрощения и гибели. Вот эта ненависть к прогрессу, а также ко всеобщему равенству и братству также стала критерием оценки православности его взглядов.

Священник Константин Агеев считал, что христианство положительно относится к основным проявлениям прогресса. Более того, только христианское учение истинно прогрессивно; следовательно, Константин Леонтьев с его отрицанием положительной роли прогресса как такового находится вне руслу христианского миропонимания.

Сомнение вызывала и та идея в работах Леонтьева, что повсеместная проповедь христианства ведет к смешению культуры и гибели, то есть, по своей сути, ведет к тому же результату, что и ненавидимый им либерально-эгалитарный прогресс: «Более или менее удачная повсеместная проповедь христианства должна неизбежно и значительно уменьшить это разнообразие (прогресс же, столь враждебный христианству *по основам*, сильно вторит ему в этом *по внешности*, отчасти и *подделяваясь* под него)»⁶. Сам Леонтьев разрешил для себя эту проблему выводом, что христианству «мы должны помогать, даже и в ущерб любимой нами эстетике, из трансцендентного эгоизма, по страху загробного суда...»⁷. Г. Флоровский назвал это двусмысленностью и «сумерками умственной совести».

Современные исследователи Леонтьева, — в частности, Емельянов-Лукьянчиков, — отмечают, что до сих пор среди либералов существует смешение понятий и отделение свободы от дисциплины, любви — от смирения и страха, а морали — от религии. И здесь необходимо разделять традиционное христианское и либеральное понимание свободы как вседозволенности, разделять традиционное иерархизированное представление о социальности и социалистическое «искушение хлебом».

С. Значение страха Божия и превалирование его над любовью.

Тема личного спасения в противовес стремлению к спасению всего человечества постоянно звучит у Леонтьева; он назвал это «трансцендентным эгоизмом» в противовес «розовому христианству» Достоевского. Началом подлинной веры К. Леонтьев считал страх, а страх — это корень, плодом которого является любовь⁸.

Против подобного взгляда протестовали многие, в том числе и митрополит (в бытность еще архимандритом) Антоний Храповицкий: «при истинно христианском взгляде на спасение его невозможно разрознить от одушевленной и притом деятельной любви к людям»⁹.

С. Булгаков, описывая религиозное настроение Леонтьева, говорил что «всему религиозному К.Н. отводит исключительно мрачные тона и наоборот: чем дальше от религии, тем веселее, радостнее»¹⁰.

На что опирается подобная леонтьевская оценка сознания? В какой мере оправдана она, если вообще оправдана, существом леонтьевских взглядов? Необходимость разобраться в этих вопросах была для архимандрита Константина (Зайцева) одной из главных задач. Это уже мнение более позднее, и представителя РПЦЗ. Он писал, что «это важно не только для того, чтобы получить правильное представление о Леонтьеве, но и для того, чтобы получить верное понятие о православно-христианских проблемах, связанных с началом «страха» в деле душевного спасения»¹¹.

Архимандрит Константин полагал — несмотря на то, что в работах Леонтьева вплоть до последнего времени прорываются ноты нехристианские и даже противохристианские: пусть в своем пафосе страха Господня Леонтьев готов, если не забыть, то преуменьшить значение любви, в целом «писания Леонтьева являют твердое и сознательное прославление подвига церковно-православного послушания — в том самом смысле, который предается этому понятию митрополитом Филаретом»¹².

В свою очередь Ф. Куклярский, современник архимандрита Константина, в противовес этому, — назвал Леонтьева «сата-

нистом, надевшим на себя христианское обличье»: «Леонтьев не любил Бога и кощунственно отрицал Его благодать. Бог был для него темным началом, и он со страхом, со скрежетом зубовным поклонялся Ему как творцу зла в мире, благодарил Его лишь за то, что может во имя Его призывать к насилию, к истязанию всего живого»¹³.

Д. В связи с последним пунктом вытекает следующий: **К. Леонтьев никогда не верил, что возможно построить царство Божие на земле;** он считал, что подмена истинного христианства мечтами о всеобщем счастье и благоденствии на земле есть самая опасная химера¹⁴.

И архимандрит Антоний (Храповицкий), и священник Г. Флоровский упрекали Леонтьева в том, что сам он назвал «трансцендентным эгоизмом», то есть в распространении чувства себялюбия на устремление в мир потусторонний, на дело «личного спасения», то есть ставили вопрос о противопоставлении «личного спасения» и «общего блага».

Архимандрит Константин (Зайцев) так расценивал упреки митрополита Антония: «Архим. Антоний исходит из того, что под “общественным делом” бесспорно разумеется спасение души остальных людей. Поскольку это действительно так, его аргументация является безупречной. Но разве аргументация Леонтьева, делающего столь решительное ударение на моменте личного спасения, исходит из этого? Нет! Она, как раз, напротив, опирается на предположение о том, что люди озабочиваются служением такому общественному благу, которое не только не означает спасения душ остальных людей, но, наоборот, грозит гибелью даже собственной душе борцов за такое общественное благо, лишенное всякого “трансцендентного” смысла и значения»¹⁵. Таким образом, труды Леонтьева, не вырванные из дискуссии XIX века предстают никак не антагонистичными взглядам митрополита Антония.

С. Булгаков, не оценивая в общем положительно леонтьевскую доктрину, по этому вопросу назвал его «беспощадным разоблачителем иллюзий», отмечая, что Леонтьев единственный «во всей русской публицистике, которая всегда была отмечена своеобразной русской болезнью совести, мотивами жалости и

покаяния ... дерзает стать по ту сторону человеческого добра и зла; он и в христианстве по возможности обесцвечивает эти мотивы, подчеркивая в нем лишь пессимизм, который не следует искажать розовыми подмалевками»¹⁶.

Флоровский — в связи с отрицанием Леонтьевым общего блага — вообще отказывал ему в религиозном мировоззрении¹⁷, отмечая, что «разногласие Леонтьева с Достоевским не было их личным спором и столкновением. Здесь встал типичский и основной вопрос, которым тогда и тревожилась русская совесть. Это был вопрос *о религиозном действии*. Именно этот вопрос все время чувствуется у самого Достоевского, как и у Соловьева, еще больше у Федорова. Это все тот же вопрос: *как мне жить свято...*»¹⁸.

Современные исследователи православных идей Леонтьева, напротив, отмечают, что он первый увидел в этом стремлении к сотворению Царства Божиего человеческими руками «новый род идолопоклонства, несравненно более бесплодного и вредного, чем все известные нам виды идолослужений»¹⁹. М.А. Емельянов-Лукьянчиков, например, называет в связи с этим антрополатрию — веру, «которая впервые за истории мировых цивилизаций представляет пример религиозного поклонения не представителю высших сил или даже одухотворяемому предмету, но самому человеку, и потому только, что он человек»²⁰.

Исследователь трудов Леонтьева А.А. Корольков отмечает, что и по сей день позиция Леонтьева выглядит неординарной в оценке и демократии, и прогресса, и гуманизма, и культуры, и христианства. В первую очередь, в том, что касается необходимости страданий для человека, от которых с таким упорством отказываются гуманистические течения духовной мысли, и противопоставляет в этом смысле простые идеи гуманизма сложным идеям христианства²¹.

Е. Близость идей Леонтьева антихристианским идеям Ф. Ницше²².

Ф.Ф. Куклярский в 1912 году написал работу с характерным названием «К. Леонтьев и Фр. Ницше как предатели человека», охарактеризованную В. Розановым — одним из последователей

Константина Николаевича — как лучшая в русской литературе оценка Леонтьева.

«Не знаю, лестно или нет было бы для самого К. Леонтьева такое сближение, но думаю, что ему, смиренному послушнику оптинских старцев, и не снилось, что когда-либо в нем найдут тождество с ярким антихристианином Ницше»²³, — так писал в начале века друг и издатель К. Леонтьева протоиерей И. Фудель.

Действительно, сам Леонтьев не читал работ Ницше, увлечение его работами в России пришло уже после смерти Константина Николаевича. Но не удивителен ли сам факт, что идеи Леонтьева, основанные им самим на догматах Православия, вызвали спор у читающей России?

Ф. Куклярский так ставил вопрос: «Его натура [Леонтьева] — нечеловеческая, стихийная и кровожадная — и была причиной тому, что его *сознание*, его мысли заставляли современников со страхом отрещиваться от него. ... Совсем иная судьба Ницше объясняется именно тем, что его натура если и не была чужда стихийности, то, во всяком случае, не была так ярко, так пламенно выражена, как натура Леонтьева. Большую роль при этом сыграла патологичность этой натуры: очень многие и поныне в проповеди Ницше видят лишь объект патологии. Ницше *par excellence* предатель по сознанию, а не по натуре. Оттого его слушали и слушают...»²⁴

Однако приверженцы идеи тождественности взглядов Ф. Ницше и К. Леонтьева зачастую не могли сопоставить православные убеждения Леонтьева и антихристанство Ницше. Сторонниками сближения взглядов Леонтьева и Ницше из либерального лагеря религиозность Леонтьева объявлялась вымышленной, варварской, иезуитской и т.п. А.В. Репников так оценивал это несоответствие: «нельзя не заметить, что Леонтьева и Ницше разделяло именно отношение к религии. Для последнего христианская религия — это яд, отравивший Европу и принесший в нее “рабскую мораль”, это бунт “неполноценных”, слабых людей против сверхчеловека, подобного в своих порывах сильному зверю. Для Леонтьева нравственный кризис человечества, в том числе и европейцев, был следствием забвения христианских идеалов»²⁵.

И сторонники, и защитники К. Леонтьева обращались в своей полемике к одним и тем же аспектам, используя в качестве доводов иногда одни и те же фразы и Леонтьева, и его современников. Встает вполне естественный вопрос — почему? И для тех, и для других было важно разобраться, православен он или нет, можно ли отнести его творчество к творчеству православному или нет? А если посмотреть на это шире — какие же взгляды можно признать христианскими, а какие нет? И то, что эта дискуссия не утихает и сейчас, означает, что ответ на этот вопрос так и не найден.

Архимандрит Константин (Зайцев), говоря о православности Леонтьева, в качестве решающего аргумента в защиту таковой приводит тот факт, что Леонтьев был не просто принят у афонских и оптинских страцев, но и был ими благословлен на писательскую деятельность²⁶. И он, и И. Фудель подчеркивали, что при этом нельзя оценивать труды Леонтьева как религиозную доктрину вне контекста времени, вне публицистических особенностей самого текста, живости и эмоциональности его языка²⁷. Ведь и сам Леонтьев не считал себя вправе претендовать на написание единственно правильной истины о Православии. Но отрицать его личную принадлежность к Православию — нелепо.

С. Булгаков, не признавая его идеи православными по многим пунктам, признает в нем гениального мыслителя, для которого Православие стало личным подвигом. Замечая, что «христианство в известных пределах «дает простор и личным оттенкам, даже их предполагает. Опасные уклоны появляются лишь тогда, когда они отождествляются со сверхличной сущностью христианства, а этим, бесспорно, грешил Леонтьев»²⁸.

Протоиерей Николай Депутатов замечает: «Константин Леонтьев больше всего нас интересует не как оригинальный и замечательный писатель с ясным и независимым умом, но как человек духовно одаренный. Бога он искал, молил — и Бог услышал его»²⁹. И в другом месте: «Хотя ему и приписывают колебания между эстетикой и религиозным вдохновением, но это естественное состояние всякой борющейся души за свое вечное спасение»³⁰.

Таким образом, и священство, и духовные мыслители первой половины XX века либо приписывали К. Леонтьеву язычество, сатанизм, мусульманство, католичество и пр., либо не отказывая ему в личном православии, отказывали в православности его идеям. Конец XX — начало XXI века ознаменовался всплеском интереса к трудам К. Леонтьева, в том числе и в православной среде.

Современный исследователь М.Ю. Чернавский в своих публикациях расширяет перечень тех Отцов Церкви, наследию которых труды Леонтьева, по крайней мере, не противоречат. В их числе цвет византийской богословской мысли (Григорий Палама, Максим Исповедник, Григорий Назианзин, Дионисий Ареопагит, Григорий Великий, Григорий Богослов, Исаак Сирий, Иоанн Златоуст), а также великие русские святые (Феофан Затворник, оптинские старцы и многие др.).

Есть защитники православности Леонтьева и его идей и среди наших современников, — например, священник Александр Шумской³¹ и игумен Петр (Пиголь), заведующий информационно-издательским сектором Отдела религиозного образования и катехизации Московского Патриархата³².

Первый Оптинский форум, проходивший в 2006 году, был посвящен 115-летию со дня преставления преподобного Амвросия Оптинского и 175-летию со дня рождения Константина Леонтьева. Основная тема форума: «Духовная преемственность и российская интеллигенция: прошлое, настоящее и будущее». Это первый серьезный диалог интеллигенции с Церковью после знаменитых собраний начала XX века. Тогда российская интеллигенция поставила вопрос о состоятельности Церкви, о ее роли в государстве, в семье. И знаменательно, что этот форум прошел под знаком оптинского старца и Константина Леонтьева.

Но на общем фоне положительной оценки трудов Леонтьева, вопросы, которые поднимались в течение XX века относительно соответствия его идей и его самого — Православию, так и остались не снятыми.

Примечания

¹ Булгаков С.Н. Победитель — Побежденный (Судьба К.Н. Леонтьева) Впервые: Биржевые ведомости. 1916. 9, 16, 22 декабря. Здесь по: Булгаков С.Н. Тихие думы. М., 1996. С. 87.

² Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Часть II На пути к катастрофе. (Кризис церковной культуры). Электронная версия: <http://www.vchi.net/florovsky/puti/>

³ Куклярский Ф.Ф. К. Леонтьев и Ф. Ницше как предатели человека. Впервые в кн.: Куклярский Ф. Осужденный мир (философия человекоборческой природы). СПб., 1912. Здесь: Pro et contra: Личность и творчество Константина Леонтьева в оценке русских мыслителей и исследователей, 1891-1917 гг. Антология: кн. 1. СПб., 1995. С. 279.

⁴ Агеев К. Христианство и его отношение к благоустройству земной жизни. Киев, 1909.

⁵ «К.Н. Леонтьев не знал Того, Кто есть и Истина, и Добро, и Красота, и для него эстетизм сделался, перефразируя известные слова Гете, гремучей змеей, которая и погубила его». Там же. С. 328.

⁶ Из письма К. Леонтьева В.В. Розанову / Розанов В.В. Литературные изгнанники: Н.Н. Страхов. К.Н. Леонтьев. М., 2001. С. 375.

⁷ Из письма К. Леонтьева В.В. Розанову / Указ. соч. С. 375.

⁸ «Да, прежде всего страх, потом “смирение”; или прежде всего — смирение ума, презрительно относящегося не к себе только одному, но и ко всем другим, даже гениальным человеческим умам, беспрестанно ошибающимся. Такое смирение шаг за шагом ведет к вере и страху перед именем Божиим, к послушанию учению Церкви... А любовь уже после... Это или награда за веру и страх, или особый дар благодати». Леонтьев К.Н. О всемирной любви. Собр. соч. Т. 8. М., 1912. С. 177.

⁹ Цит. по: Зайцев К., свящ. Любовь и страх (Памяти Константина Леонтьева). К.Н. Леонтьев: Pro et Contra. Т. 2. СПб., 1995. С. 201.

¹⁰ Булгаков С.Н. Указ.соч. С. 82.

¹¹ Зайцев К., свящ. Указ. соч. С. 208

¹² Зайцев К., свящ. Указ. соч. С. 218.

¹³ Куклярский Ф.Ф. Указ. соч. С. 277.

¹⁴ «Чем думать о том, как устроить общее благо на антихристианских, богопротивных началах, подумайте лучше, как добрые, церковные христиане о собственной душе, которую вы обрекаете на гибель, подумайте о своей судьбе в Вечности, обернитесь на себя...» Леонтьев К.Н. Наши новые христиане // Леонтьев К.Н. Собр. соч. Т. 8. С. 162.

¹⁵ Зайцев К., свящ. Указ. соч. С. 220.

¹⁶ Булгаков С.Н. Указ. соч. С. 85.

¹⁷ «Леонтьев не верил в преображение мира, и верить не хотел. Он именно любовался этим непреобразенным миром, этим разгулом первородных страстей и стихий, и не хотел расставаться с этой двусмысленной, языческой и

нечистой красотой. Но от замысла религиозного искусства он в испуге отшатывался. Бога надо чтить там,верху...» Флоровский Г. прот. Пути русского богословия. Часть II. На пути к катастрофе. (Кризис церковной культуры). <http://www.vehi.net/florovsky/puti/>

¹⁸ Там же.

¹⁹ Леонтьев К.Н. Журнал «Русская мысль» / Передовые статьи «Варшавского дневника» // Леонтьев К.Н. Восток, Россия и Славянство: Философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872-1891) / Общ. ред., сост. и коммент. Г.Б. Кремнева; вступит. ст. и коммент. В.И. Косика. М., 1996. С. 350.

²⁰ Емельянов-Лукияничков М.А. Традиция и антрополатрия в наследии К.Н. Леонтьева. <http://www.portal-slovo.ru/history/35126.php>

²¹ Корольков А.А. Пророчества К. Леонтьева. СПб., 1991. С. 175.

²² Н.А. Бердяев неоднократно писал о том, что Леонтьев предвосхитил Ницше, сформировав особое мирозерцание, так называемый «эстетический аморализм». Литератор А.А. Закржевский видел в Леонтьеве человека Запада, считая, что «нищезанство» присутствовало в его взглядах даже в большей степени, чем в работах самого Ницше. Философ С.Л. Франк издал в Германии в 1928 г. статью «К. Леонтьев — русский Ницше». Сходство идей Леонтьева и Ницше отмечали богословы С.Н. Булгаков и Г.В. Флоровский.

²³ Фудель И., прот. Судьба К.Н. Леонтьева. К.Н. Леонтьев: Pro et Contra. Т. 1. СПб., 1995. С. 251.

²⁴ Куляровский Ф.Ф. Указ. соч. С. 293.

²⁵ Репников А.В. К истории взаимоотношений В.В. Розанова и К.Н. Леонтьева // Незавершенная энтелехийность: отец Павел Флоренский, Василий Розанов в современной рефлексии: Сборник статей. Кострома, 2003. С. 249-258.

²⁶ «Старцам, только старцам обязаны мы тем, что не только не оборвалась литературная деятельность Леонтьева с момента его духовного перелома, а, напротив, вошла в период своего полного цветения. Перед нами единственный, кажется, в истории литературы пример длительного светского писательства, духовно окормляемого высоким, непререкаемым церковным авторитетом». Зайцев К. свящ. Указ. соч. С. 210.

²⁷ «Значит ли это, что всякая строка, вышедшая из-под пера Леонтьева в эпоху его духовного подчинения старцам, должна быть рассматриваема как вполне и всецело, с точки зрения Старца, «православная», как некое бесспорное выражение православной мысли? Отнюдь, нет! Ведь самое писательство Леонтьева в глазах старцев никак не было орудием православной пропаганды, а было, прежде всего, орудием личного спасения его самого, было искусом, им проходимым, делом жизни, в котором слагалась, находила себя, осознавала себя его ищущая спасения душа!» Там же.

²⁸ Булгаков С.Н. Указ. соч. С. 386.

²⁹ Депутатов Н., прот. Богосознание. Простецкое богословие. Опыт православного мирозерцания. <http://lib.eparhia-saratov.ru>.

³⁰ Депутатов Н. Указ.соч. <http://lib.eparhia-saratov.ru>.

³¹ «Леонтьев пронес Христа через всю свою жизнь и, приняв монашеский

постриг, стал единственным «из русских мыслителей и писателей первого ряда, кто стал православным монахом — факт огромной важности». Цит. по: Емельянов-Лукьянчиков М.А. Традиция и антропатрия в наследии К.Н. Леонтьева... <http://www.portal-slovo.ru/history/35126.php>

³² «Вполне можно говорить о ценном богословском наследии Леонтьева, потому что философские и духовно-политические произведения мыслителя последнего периода его жизни соответствуют духу творений святых отцов». («Буду же верить в Евангелие...» // «Русский инок». №2. март-апрель 2009. С. 37).

IV. ПРАВОСЛАВИЕ И ОТЕЧЕСТВЕННАЯ СЛОВЕСНОСТЬ

*ЛИПАТОВ Александр Тихонович,
доктор филологических наук,
профессор кафедры русского и
общего языкознания МарГУ*

Н.В. Гоголь и Православие: трудный поиск пути к Богу
(к 200-летию со дня рождения великого русского писателя)

*Приход Бога в душу узнается по тому,
когда душа почувствует иногда вдруг уми-
ление и сладкие слезы, происшедшие не от
грусти или беспокойства, но которых изъ-
яснить не могут слова.*

Н.В. Гоголь,
из письма Н.М. Языкову от 4 ноября 1843 г.

Н.В. Гоголь как выдающийся художник слова — наш общепризнанный гений, но гений особенный, — скорей, он из когорты «странных гениев». С одной стороны, он страстно обличал людские и социально-общественные пороки тогдашней России, а с другой — в конце жизни разжег в душе своей такой жертвенный костер, что в его пламени безвозвратно были утрачены многие из его произведений, полных великих прозрений ума... На его творчестве лежит печать времени: оно мощным эхом отзывается нам и сегодня.

Да, в сознании большинства современников Гоголь представлял собой классический тип писателя-сатирика, бичевателя людских пороков, блестящего мастера смеха. А вот другого Гоголя, религиозного мыслителя и публициста, автора «Размышлений о Божественной Литургии», его современники так и не узнали. Нас могут упрекнуть и сослаться на его «Выбранные места из переписки с друзьями»; но те, как известно, были

изданы с большими цензурными изъятиями и большинством читателей оказались неверно восприняты. При жизни Гоголя оставалась неопубликованной и вся его духовная проза. А здесь он был поистине «художником высочайшего уровня; но он обладал и обостренной религиозной одаренностью, и она возобладавала в нем над чисто художественною жаждою творчества. Гоголь сознавал: искусство, как бы высоко оно ни вознеслось, останется пребывать среди *сокровищ на земле*. Для Гоголя же всегда были потребнее *сокровища на небе*. Религиозное *странничество* Гоголя не обошлось без блужданий и падений. Одно лишь несомненно: именно Гоголь направил русскую литературу к осознанному служению православной Истине»¹.

И, пожалуй, первым это четко сформулировал в 1934 году К.В. Мочульский в книге «Духовный путь Гоголя»: «В нравственной области Гоголь был гениально одарен; ему было суждено круто повернуть всю русскую литературу от эстетики к религии, сдвинуть ее с пути Пушкина на путь Достоевского. Все черты, характеризующие “великую русскую литературу”, ставшую мировой, были намечены Гоголем: ее религиозно-нравственный строй, ее гражданственность и общественность, ее боевой и практический характер, ее пророческий пафос и мессианство. С Гоголя начинается широкая дорога, мировые просторы»².

1.

Как известно, 18-летний автор поэмы «Ганц Кюхельgarten» (1827), равно как и многие русские литераторы начала XIX века, не миновал искушения немецкой философией эстетического идеализма Ф. Шиллера с его «неистовым» романтизмом протестантского толка. Но эта яркая вспышка европейского романтизма была недолговечной, ибо не было у того духовной почвы, потому и искушал он скорее внешними эмоциональными и эстетическими соблазнами, не затрагивая сердцевины творческого поиска русских литераторов. И все же, как справедливо замечает М.М. Дунаев, «какие-то шрамы романтизм в душе многих оставил». Поэтому, когда Гоголь признавался в письме к С.П. Шевыреву от 11 февраля 1847 года, что «пришел ко Христу скорее протестантским ... путем» (9, 362)³, такое сви-

детельство важно: «пусть и не глубоко, но царапнул его душу протестантский соблазн, отразившись и на романтическом увлечении гоголевской музы»⁴.

И не только. Всплеск «романтического увлечения и протестантского соблазна» проявил себя у Гоголя и в принесших ему славу «Вечерах на хуторе близ Диканьки» (1831-1832), в коих пульсирует диковинная смесь из малоросского фольклора, немецкого романтизма и собственно гоголевского юмора с его виртуозной фантазией, выступавшей сродни гофмановскому мистицизму; однако всю причудливость своей фантазии Гоголь сплавил с усвоенными на родной земле волшебными преданиями. Но вот парадокс: бьющая через край гоголевская веселость в «Вечерах» в основе своей порождена состоянием крайнего *уныния* их автора.

Именно уныние выступает как явление безблагодатной духовности. Это прекрасно понял и сам Гоголь: «Во всех наших начинаниях и поступках больше всего мы должны остерегаться одного наисильнейшего врага нашего... Враг этот — уныние. Уныние есть истое искушение духа тьмы, которым нападает он на нас, зная, как трудно с ним бороться человеку. Уныние противно Богу. Оно есть следствие недостатка любви нашей к Нему... и потому пуще всех грехов оно ненавидимо Богом» (6, 284). Примечательно здесь замечание М.М. Дунаева: «Да ведь и сам смех вышел же из духа уныния, не сразу и признан был как средство борьбы со злом — но лишь как средство внешнего отвлечения от тягостной тоски»⁵. И далее: «Там, где современное ему человечество узревало лишь обыденную и скучную повседневность, Гоголь в ужасе зрел явление дьявола без маски. И от такого *знания* — как не впасть в тоску? Гоголевский смех становится выражением этой тоски — вот к подвигу преодоления чего он был призван... Не ощущал ли он самого дыхания ада, которое выразил во всех этих ужасающих фантастических образах, преобильно наполнивших его творения? ... Для Гоголя борьба его со злом была углублена тем, что само его искусство, сам дар сатирического писателя становились источником искушения. В искусстве он сумел достичь высочайших вершин. Гениальный писатель, он с ужасом узрел вдруг в самой приро-

де своей гениальности ее сросшуюся сплетенность с тягою ко многим соблазнам. Но это помогло ему разглядеть и осознать зло не во внешнем мире, к чему он был склонен вначале, а в глубине собственной души. Дар-то был все-таки свыше»⁶.

Все это заставляло Гоголя строже взглянуть на свое литературное творчество и на свой талант, за который, верилось ему, он даст ответ Богу. В 40-х годах начинается новый период в его жизни. В «Авторской исповеди» Гоголь так писал об этом: «С этих пор человек и душа человека сделались, больше чем когда-либо, предметом наблюдений. Я оставил на время все современное; я обратил внимание на узнанье тех вечных законов, которыми движется человек и человечество вообще. Книги законодателей, душеведцев и наблюдателей за природой человека стали моим чтением..., и на этой дороге, нечувствительно, почти сам не ведая как, я пришел ко Христу, увидевши, что в Нем ключ к душе человека» (6, 214).

2.

«Дар свыше», на который указывает М.М. Дунаев, последовательно укреплял в Гоголе его духовную высоту, осознание величия Православия для судеб родного Отечества, его место в борьбе с мировым злом. Здесь важное место принадлежит героической повести «Тарас Бульба», особенно же ее второй редакции (1842), ставшей канонической. В ней — натиску мира, где царит «дух зла» — противостоит истинная вера русского народа: вся нация «поднялась отомстить за посмеяние прав своих, за позорное унижение своих нравов, за оскорбление веры предков и святого обычая, за посрамление церквей, за бесчинство чужеземных панов, за угнетение, за унию, за позорное владычество жидовства на христианской земле — за все, что копило и сугубило с давних пор суровую ненависть козаков» (2, 315).

Защищая Отечество, русский народ защищает Православие — эта мысль магистральна в данной героической эпопее. Обратите внимание, запорожцы нигде не противопоставлены русскому народу (как ляхам и татарам). Нет, запорожцы — люди русские, и потому русские, что православные. «Так Гоголь предвосхищает Достоевского, отождествлявшего понятия рус-

*ский и православный»*⁷. И что еще особенно важно, Православие напрямую связано с понятием *соборности*, выступающей антиподом западнического индивидуализма и эгоцентризма. Правда, учение о соборности было разработано несколько позднее А.С. Хомяковым, но Гоголь, собственно, предвосхитил понимание русской соборности, воплотив его в приложении к *товариществу*, представленному в знаменитом монологе Тараса Бульбы, не утратившем актуальности и в нашу пору.

Безусловно, товарищество — это не прямой синоним соборности во всей ее полноте, однако в повести Гоголя ощутимо «совпадение “сверхличного долга” и свободного самоопределения героев. Для Бульбы (равно как и для других запорожцев) долг по отношению к соборному “товариществу” не является чем-то навязанным извне ... Границы личности и “товарищества” просто совпадают. Козак живет не “внутри” родины, как бы замкнутый со всех сторон ее границами, границы его существования и границы родины те же самые»⁸.

И если западнический тип мышления отрицает свободу в служении индивидуума сверхличному началу, то православная мудрость видит несвободу в отказе от следования надличностным истинам веры. А критерием истины могут служить здесь всем так хорошо известные слова Спасителя: «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин. 15, 13).

Именно потому и утверждает автор «Тараса Бульбы»: «нет силы сильнее веры» (2, 315). И не она ли, евангельская мудрость, символически пророчит утешение душе воина, жизнь свою положившего за веру и Отечество: «Повел Кукубенко вокруг себя очами и проговорил: “Благодарю Бога, что довелось мне умереть при глазах ваших, товарищи! пусть же после нас живут лучше, чем мы, и красуется вечно любимая Христом Русская земля!” И вылетела молодая душа. Подняли ее ангелы под руки и понесли к небесам: хорошо будет ему там. “Садись, Кукубенко, одесную Меня! — скажет ему Христос. — Ты не изменил товариществу, бесчестного дела не сделал, не выдал в беде человека, хранил и оберегал Мою Церковь”» (2, 295-296).

А вот выходение из соборного товарищества, напротив, оборачивается несвободой индивидуума; такова судьба Андрия, младшего сына Бульбы: совершив безблагодатное своеволие, отрекшись от Отечества, от товарищей, от отца и брата, он становится рабом своей страсти; так предательство Отечества оборачивается и предательством веры.

Обратимся еще к одной знаменитой сцене из героической повести о запорожцах — мучительной смерти Остапа. И разве не появляются у Гоголя строки, прямо перекликающиеся с гефсиманским молением Сына Своему Небесному Отцу перед Его крестными страданиями? Как взывающий с колен Спаситель «услышан был за Свое благоговение» (Евр. 5, 7), и «явился же Ему Ангел с небес и укреплял Его» (Лк. 22, 43), так Остап, подобно многим другим христианским мученикам и исповедникам, получает утешение в свои тяжкие предсмертные минуты: «И когда подвели его к последним смертным мукам, казалось, как будто стала подаваться его сила ..., хотел бы он теперь увидеть твердого мужа, который бы разумным словом освежил его и утешил при кончине. И упал он силою и выкликнул в душевной немощи: ”Батько! где ты? слышишь ли ты?” — “Слышу!” — раздалось среди всеобщей тишины, и весь миллион народа в одно время вздрогнул» (2, 314).

С усилением напряженной внутренней жизни нарастала в писателе его душевная неустроенность на тернистом пути к Богу. И самым трудным был для Гоголя год 1845-й. В начале того года писатель-душезнавец оказался в Париже у графа А.П. Толстого. Об этом времени он писал Н.М. Языкову: «Жил внутренно, как в монастыре и, в прибавку к тому, не пропустил почти ни одной обедни в нашей церкви». Почти ежедневные церковные бдения создавали у Гоголя высокое духовное настроение. А в конце февраля того же года в письме к А.О. Смирновой он сообщает, что «был сподоблен Богом и среди глупейших минут душевного состояния вкусить небесные и сладкие минуты». Именно в это время он с особым тщанием изучает чинопоследование литургий Иоанна Златоуста и Василия Великого на греческом языке, пользуясь библиотекой протоиерея Димитрия Вершинского, который был глубоким знатоком

святоотеческой письменности и опубликовал свои переводы в журнале «Христианское Чтение».

И именно здесь, в Париже, Гоголь вплотную приступает к работе над книгой о Божественной Литургии, оставшейся, как известно, незаконченной и увидевшей свет лишь после его смерти⁹. Цель этого духовно-просветительского труда, как его определил Гоголь, «показать, в какой полноте и внутренней глубокой связи совершается наша Литургия, юношам и людям, еще начинающим, еще мало ознакомленным с ее значением».

Однако стремление к пониманию сокровенного смысла Литургии возникло у Гоголя намного раньше; еще в 1842 году, заканчивая «Театральный разъезд», проникнутый мыслью об утешении словом скорбящего человека, он писал матери: «есть много тайн во глубине души нашей, которых еще не открыл человек и которые могут подарить ему чудные блаженства. Если вы почувствуете, что слово ваше нашло доступ к сердцу страждущего душою, тогда идите с ним прямо в церковь и выслушайте Божественную Литургию. Как прохладный лес среди палящих степей, тогда примет его молитва под сень свою».

И, пожалуй, отсюда усиление духовного начала в новой редакции «Ревизора» (1842). Не тверды в вере чиновные градоначальники во главе с городничим. Именно в этом основа их пошлости: кого угодно обворуют, предпочтя земное в ущерб небесному; словом, у Бога крадут. И Гоголь использует давний прием античной драмы — *deus ex machina* (латин. букв. «бог из машины») — лишь переосмысляя этот прием соответственно собственному мировоззрению: финал пьесы осуждает пошлость ее персонажей как богоотступничество. Недаром же именно тогда появился в «Ревизоре» и эпиграф, усиливающий внутренний смысл пьесы: «На зеркало неча пенять, коли рожа крива» (4, 203). «Эта народная пословица, — указывает В.А. Воропаев, — разумеет под зеркалом Евангелие, о чем современники Гоголя, духовно принадлежавшие к Православной Церкви, прекрасно знали»¹⁰.

Заметим, духовное представление о Евангелии как о зеркале давно и прочно существует в православном сознании. Так, один из любимых Гоголем духовных писателей — святитель

Тихон Задонский, сочинения которого он перечитывал неоднократно, говорит: «Христиане! что сынам века сего зеркало, тое да будет нам Евангелие и непорочное житие Христово. Они посматривают в зеркало, исправляют тело свое и пороки на лице очищают ... Предложим убо и мы пред душевными нашими очами чистое сие зеркало, посмотрим в тое: сообразно ли наше житие житию Христову?»

Святой праведный Иоанн Кронштадтский в дневниках, изданных под названием «Моя жизнь во Христе», замечает «не читающим Евангелия»: «Чисты ли вы, святые ли и совершенны, не читая Евангелия, и вам не надо смотреть в это зеркало? Или вы очень безобразны душевно и боитесь вашего безобразия?..»¹¹

А само название пьесы — «Ревизор» — многопланно по смыслу: «это и конкретный ревизор, кого боятся провинциальные чиновники, это и Тот Ревизор, Кому каждый дает отчет в свой срок. Сюжетный и духовный план в названии совмещены»¹². То же, кстати, и в названии поэмы «Мертвые души» (1842): «план сюжетный связан с конкретными обстоятельствами авантюры Чичикова, покупающего умерших крестьян (мертвые души), формально, по ревизской сказке, числящихся как бы живыми»¹³.

Ясное указание на общую идею замысла «Мертвых душ» может быть извлечено из сопоставления двух отрывков. В начале — знаменитый вопрос, прозвучавший в конце первого тома: «Русь, куда несешься ты? дай ответ» (5, 224). Ответ был дан автором в «Развязке Ревизора»: «Дружно докажем всему свету, что в Русской земле все, что ни есть, от мала до велика, стремится служить Тому же, Кому все должно служить что ни есть на земле, несется туда же, кверху, к Верховной вечной красоте!» (4, 465).

Духовный план раскрыт в предсмертной записи Гоголя: «Будьте не мертвые, а живые души. Нет другой двери, кроме указанной Иисусом Христом, и всяк, прелезай иначе, есть тать и разбойник» (6, 392).

В обоих произведениях Гоголь апеллирует, прежде всего, к духовному миру русского человека. «Если в “Ревизоре” пока-

зывался душевный город, то теперь [в «Мертвых душах»] возникла целая душевная страна. Гоголевские типы персонифицировали отдельные дурные черты характера человеческого, прежде всего обнаруженные автором в себе самом, в собственной душе»¹⁴.

3.

Гоголь, несомненно, сознавал, что «обжигающее слово обличения — лишь начало пророческого служения» и что «пророк лишь тогда в полноте исполнит свое назначение, когда слово его донесет до живых человеческих душ благодать горней истины»¹⁵.

Собственно, целостный замысел «Мертвых душ» и был сопряжен с таким авторским мессианским стремлением. Во втором томе поэмы эта особенность многократно усиливается, ибо Гоголь соединял с ним свое намерение перевода пророческого служения в новое качество. «Бывает время, — писал он в «Выбранных местах из переписки с друзьями» в 4-м письме к разным лицам по поводу «Мертвых душ», — что даже вовсе не следует говорить о высоком и прекрасном, не показавши тут же ясно, как день, путей и дорог к нему для всякого» (6, 82-83). Это и есть та важнейшая идея замысла второго тома, над которым Гоголь бился при его создании, но так и не смог воплотить в жизнь.

Если исходить из самих гоголевских свидетельств, то поэма «Мертвые души» в ее завершенном виде должна была представлять собою троекнижие: первый том должен был показать (и показал) «всю глубину настоящей мерзости», второй — дорогу к высокому прекрасному для всякого, а третий должен был стать изображением самого этого прекрасного.

Выходило, что, как это бытует, пожалуй с подачи А.И. Герцена, общая композиция «Мертвых душ» должна была соответствовать трехчастному составу Дантовой «Божественной комедии»: содержание каждого из трех томов символически определялось понятиями *Ада*, *Чистилища* и *Рая*. Скажем прямо, в таком предположении есть доля правдоподобия: переполненный грешными, отпавшими от Бога «мертвыми душами» первый том как бы и есть тот «ад», в который была

погружена тогдашняя российская жизнь с господствовавшим в ней ненавистным крепостным правом; положительные образы из дошедших до нас глав второго тома поэмы (Костанжогло, Муразов, князь-губернатор), как намечающие способ очищения и оживления души, знаменуют собой переходное состояние, изживание греха — своего рода «чистилище». А вот о «рае» можно судить лишь, что называется, гадательно: все материалы, находящиеся в распоряжении исследователей, не могут давать определенных выводов. К тому же, уже давно замечено, что такая триада соответствует отнюдь не православному вероучению и православному типу мышления, а скорее католическому менталитету.

«Именно поэтому, по-видимому, как раз второй том стал камнем преткновения для писателя: ступенчатый, “католический” способ спасения не реализован и не мог быть реализован Гоголем в пределах XIX века, “золотого века” русской литературы. Православная традиция существенно трансформировала этот замысел — и в тексте поэмы, который мы знаем как окончательный, Гоголь наследует именно этой традиции»¹⁶.

Да и, пожалуй, не вполне понятна идея (если такое намерение и впрямь было у Гоголя) *райской* жизни внутренне переродившихся героев поэмы. К тому же, как известно из всей духовной литературной практики, «рай не есть предмет земного искусства»^{16а}.

И еще, к тому же, не вполне ясна судьба второго тома «Мертвых душ». По устоявшемуся мнению, бытующему вот уже более полутора столетий, Гоголь в припадке безумия сжег его. Но так ли это? И ответить однозначно на этот вопрос, пожалуй, невозможно без обращения к последнему десятилетию жизни писателя: да, сожжение рукописей второго тома «Мертвых душ» необходимо рассматривать с учетом предсмертной болезни и обстоятельств смерти Гоголя. Внезапная, без видимых причин, она буквально потрясла современников, воспринявших ее как завершение трагедии жизни и творчества великого писателя-душезнавца. Вот лишь несколько таких ошеломляющих строк из письма И.С. Тургенева к И.С. Аксакову (начало марта 1852 года): «Эта страшная смерть — историческое собы-

тие — понятна не сразу; это тайна, тяжелая грозная тайна — надо стараться ее разгадать ... Но ничего отгадного не найдет в ней тот, кто ее разгадает».

Потрясло всех современников Гоголя и сообщение о том, что за десять дней до смерти, в ночь с 11-го на 12-е февраля, он сжег целый портфель своих рукописей. В некрологе «Кончина Гоголя» М.П. Погодин вопрошал по поводу этого печального события: «Было ль это действие величайшим подвигом христианского самопожертвования ... или таился в нем глубоко сокрытый плод тончайшего самообольщения, высшей духовной прелести, или, наконец, здесь действовала одна жестокая душевная болезнь?»¹⁷

Да, многие современники Гоголя, в том числе и близкие к нему, полагали, что Гоголь умер именно вследствие душевной болезни. Причем признаки ее нарастания они усматривали задолго до кончины писателя. Так, И.С. Тургенев, посетивший вместе с М.С. Щепкиным Гоголя в октябре 1851 года, вспоминал, что они «ехали к нему как к необыкновенному гениальному человеку, у которого что-то тронулось в голове ... Вся Москва была о нем такого мнения». Да и позднее, в XX столетии, многие отечественные психиатры (Н. Баженов, В. Чиж, Г. Сегалин и Г. Галант, А. Личко) с опорой на печатные материалы пытались обосновать или опровергнуть это мнение, однако так и не смогли сделать этого. И уже в наше время профессор Д.Е. Мелехов (1899-1979) сделал попытку разрешить эту «загадку века», опираясь на христианский (православный) подход к подобным недугам и духовное (религиозное) устройство Гоголя. В своем неоконченном труде «Психология и проблемы духовной жизни» Д.Е. Мелехов одну из глав посвятил Н.В. Гоголю¹⁸.

«Последний приступ болезни, от которой Гоголь погиб, — пишет он, — протекал злокачественно, на фоне нарастающего аффекта с бредовыми идеями самообвинения и гибели, ... прогрессирующим истощением и с полным отказом от пищи... Он десять дней лежит в напряженной позе в постели, не говоря ни с кем до самой смерти (наступившей вследствие бурно нарастающего истощения)»¹⁹.

Но, заметим сразу, ученый-психиатр повторяет здесь расхожее мнение о том, будто бы Гоголь в болезненном состоянии уморил себя голодом. Издавна бытует и версия о том, что в последние дни жизни Гоголь, страдавший душевной болезнью, «тронулся умом». Не выдерживает критики и утверждение, будто бы Гоголь был заживо погребен, погруженный в летаргию.

В действительности же все было, кажется, совсем не так. И в самом деле, со слов графа А.П. Толстого, в доме которого почил Гоголь, известно, что в последние дни жизни Гоголь принимал пищу дважды в день, но всего очень понемногу²⁰. А фельдшер А. Зайцев, принимавший участие в лечении Гоголя, вспоминал, что в эти дни он беседовал с ним о литературе и даже поправил зайцевское стихотворение, сказав на прощанье: «Читай больше, друг мой»²¹.

По словам Д.Е. Мелехова, в последнем приступе болезни Гоголя «было уже полное господство бреда греховности, самоуничтожения, потери веры в возможность прощения». Между тем Гоголь перед смертью дважды исповедовался и приобщался Святых Таин, соборовался елеем. Все положенные на соборовании Евангелия он выслушал «в полной памяти, в присутствии всех умственных сил своих, с сокрушением полного молитвой сердца, с теплыми слезами»²².

В своем исследовании Д.Е. Мелехов касается также сожжения Гоголем второго тома «Мертвых душ» и указывает, что было оно «совершено во время глубокой депрессии с болезненным сознанием своей виновности и греховности своего творчества». В опровержение подобного мнения можно привести слова ржевского священника Матфея Константиновского. В беседе с ним Т.И. Филиппов спросил его: «Говорят даже, что Гоголь сжег свои творения потому, что считал их греховными?» — «Едва ли, — в недоумении сказал отец Матфей, — едва ли...» — Он как будто бы в первый раз слышал такое предположение. — «Гоголь сожег, но не все тетради сожег, какие были под руками, и сожег потому, что считал их слабыми»²³.

Значит, Гоголь действовал совершенно осознанно, как осознанно еще в 1845 году подверг уничтожению написан-

ные главы второго тома «Мертвых душ». И тогда это не было проявлением безумия, но жестокой требовательности к себе как художнику слова и мыслителю. О причинах тогдашнего сожжения рукописи Гоголь сам сказал определенно: «Бывает время, что даже вовсе не следует говорить о высоком и прекрасном, не показавши тут же ясно, как день, путей дорог к нему для всякого»; однако «оно было мало и слабо развито», а «должно было быть едва ли не главное. А потому он и сожжен» (6, 82-83).

Что же касается последнего сожжения Гоголем второго тома «Мертвых душ», то тут есть важные свидетельства. Такова, например, записка А.М. Зедергольм, дочери М.Н. Погодина, хранящаяся ныне в Пушкинском Доме: «Всю ночь [Гоголь] провел в молитве — в три часа разбудил своего мальчика ... Велел принести себе портфель, вынул из него бумаги и — зажег ... Когда же он сжег их, ему стало жаль, и он сказал мальчику: “Некоторые места точно надобно было сжечь, но были и такие, за которые многие бы помолились за меня Богу, но Бог даст выздоровлю, все поправлю”»²⁴.

Остается открытым и вопрос: что же именно Гоголь сжег перед смертью? Большинство современников Гоголя и позднейших его биографов держатся мнения, что погибла беловая редакция второго тома «Мертвых душ». Делались допущения, что, скорее всего, уничтожены «Размышления о Божественной Литургии», над которыми Гоголь работал в последние годы жизни. И даже выдвигается версия о том, что Гоголь вообще ничего не сжигал, а рукописи были спрятаны где-то графом А.П. Толстым²⁵. Однако все эти гипотезы не имеют документального подтверждения. К тому же, мы не знаем, закончил ли Гоголь второй том «Мертвых душ»²⁶.

Но ведь именно об этом — о втором томе как целиком завершенной рукописи — говорил А.Т. Тарасенко, лечащий врач Гоголя: «”Литургия” и “Мертвые души” были переписаны на бело его собственной рукою, очень хорошим почерком». Однако он, как все другие мемуаристы, основывался, пожалуй, на рассказах графа А.П. Толстого. Не мог он видеть воочию рукописей второго тома, поскольку был приглашен к Гоголю

лишь 13 февраля, то есть уже после сожжения им рукописей, а принял Гоголь его только 16-го.

Отдельные главы второго тома (скорее всего, семь первых) Гоголь читал своим знакомым, и больше всех — С.П. Шевыреву. 2 апреля 1852 года тот писал сестре Гоголя М.Н. Синельниковой: «Из второго тома он читал мне ... семь глав. Он читал их, можно сказать, наизусть, по написанной канве, содержа окончаттельную отделку в голове своей».

Последним, кто ознакомился с главами второго тома «Мертвых душ», был духовный наставник Гоголя — отец Матфей: вероятно, это произошло во время его последней встречи с Гоголем незадолго до сожжения тем рукописей. Ему нередко ставят в вину, что именно он подвигнул писателя на такой поступок. Отец Матфей отрицал, что именно по его совету Гоголь сжег второй том, хотя и говорил при этом, что несколько набросков не одобрил и даже просил уничтожить. Уже упоминавшийся собеседник священника Т.И. Филиппов прямо так и задал ему вопрос: «Говорят, что вы посоветовали Гоголю сжечь второй том «Мертвых душ»?» — «Не правда и не правда... — отвечал отец Матфей. — Гоголь имел обыкновение сжигать свои неудавшиеся произведения и потом снова восстанавливать их в лучшем виде. Да едва ли у него был готов второй том; по крайней мере, я не видел его. Дело было так: Гоголь показал мне несколько разрозненных тетрадей с надписями: Глава, как обыкновенно писал он главами. Помню, на некоторых было написано: глава I, II, III, должно быть 7, а другие были без означения; просил меня прочитать и высказать свое суждение. Я отказывался, говоря, что я не ценитель светских произведений, но он настоятельно просил, и я взял и прочитал ... Возвращая тетради, я воспротивился опубликованию некоторых из них». А причина была в следующем: по словам отца Матфея, «в одной или двух тетрадях был описан священник»; в нем-то он и узнал себя, потому и «воспротивился опубликованию этих тетрадей, даже просил уничтожить»²⁷.

«Свидетельство отца Матфея крайне важно для нас потому, что это едва ли не единственный человек, который в то время мог быть для Гоголя авторитетом, даже более — судьей его тру-

да, приобретшего для самого автора не столько литературное, сколько нравственное значение. Трудно предположить, что Гоголь, имея законченный беловик, дал ему на суд разрозненные тетради с набросками. Вероятно, и Шевыреву, и отцу Матфею были известны одни и те же главы, и, скорее всего, именно эти главы были уничтожены в ночь с 11-го на 12 апреля»²⁸.

Прав известный литературовед В.А. Воропаев, что «не так важно установление точного диагноза предсмертной болезни Гоголя, как выяснение общей картины его духовного состояния перед кончиной. Не подлежит сомнению, что ставший своего рода классическим образ отца Матфея как мрачного фанатика, едва ли не сгубившего писателя, крайне далек от истины. Как духовный отец Гоголя, он не поучал его в том, что́ и как писать, но лишь заботился о вечном спасении своего духовного сына. Второго тома «Мертвых душ» Гоголь, по всей видимости, не завершил, потому что цели, поставленные им, вышли за рамки художественной литературы»²⁹.

А цели эти у Гоголя были неотрывны от «Выбранных мест из переписки с друзьями» и «самым непосредственным образом связаны с продолжением главного творения Гоголя, призванным разрешить, как он говорил, загадку его жизни. Книга оказалась своеобразным лирико-философским эквивалентом второго тома «Мертвых душ»: отдельные письма-статьи (в первую очередь обращенные к графу Толстому) звучат как наброски поэмы»³⁰.

Работа над «Выбранными местами...» требовала от Гоголя неизмеримо высокой отдачи духовных и нравственных сил, и это не могло серьезно не осложнять дальнейшую работу над любимым детищем всей его жизни — «Мертвыми душами». Могли ли они скороспешно появиться из-под требовательного пера выдающегося мастера слова, философа-мыслителя? Случайно ли в августе 1847 года Гоголь жаловался в письме к С.Т. Аксакову: «Видя, что еще не скоро я совладаю со своими «Мертвыми душами», ... я поспешил заговорить о тех вопросах, которые готовился развить или создать в живых образах и лицах».

И согласимся с М.М. Дунаевым, что «в этой истории слишком много загадок, да и вряд ли их возможно разгадать теперь».

Несомненно одно: Гоголь ощутил бессилие не свое собственное, а своего искусства — перед поставленной им перед самим собою задачей пророческого возгласения горней истины. Иначе никак не объяснить уничтожение второго тома поэмы (целого или части — не столь и важно), не разгадать и той парадоксальной загадки, почему не утративший силы великого таланта писатель за десять последних лет своей жизни не дал литературе ни одной строки художественного текста»³¹.

Творческий и душевный надлом, усилившийся в Гоголе, пробуждал в нем стремление уйти в монашество. Так, в письме «Нужно проездиться по России», адресованном графу А.П. Толстому и включенном в «Выбранные места...», он пишет: «Нет выше званья, как монашеское, и да сподобит нас Бог надеть когда-нибудь простую ризу чернеца, так желанную душе моей, о которой уже и помышление мне в радость. Но без зова Божьего этого не сделать. Чтобы приобрести право удалиться от мира, нужно уметь распротиться с миром. ... Нет для вас так же, как и для меня, заперты двери желанной обители. Монастырь ваш — Россия!»

Как видим, «художественное начало побеждало в Гоголе; его кризис — следствие глубочайшего внутреннего конфликта между духовными устремлениями и писательским даром»³².

По словам профессора И.М. Андреева, «огромный дар словесного художественного творчества был ниспослан Гоголю свыше: с одной стороны, как евангельский талант, требующий умножения и роста, а с другой — как исключительное богатство, препятствующее достижению Царства небесного»³³.

Известно, что еще, по меньшей мере, дважды Гоголь пытался если не уйти в монахи, то хотя бы приблизиться к монастырю: в конце жизни он собирался на Афон и несколько раз ездил в Оптину пустынь. Однако монашеский идеал Гоголя имел особенный вид: речь шла об очищении не только души, но вместе с нею и художественного таланта³⁴.

Именно в это время Гоголь усиленно работает над важнейшим своим духовным сочинением — «Размышлениями о Божественной Литургии». И все сильнее вызревает у Гоголя желание уйти от мирской суеты, стать смиренным иноком

и так послужить Творцу. Усиливается нравоучительность его художественного и духовного творчества, которое приобретает новые черты. Так, по мнению В.А. Воропаева, «если брать нравоучительную сторону раннего творчества Гоголя, то в нем есть одна характерная черта: он хочет возвести людей к Богу путем исправления их недостатков и общественных пороков — то есть путем внешним. Вторая половина жизни и творчества Гоголя ознаменована направленностью его к искоренению недостатков *в себе самом* — и таким образом он идет путем внутренним»³⁵.

4.

И это «очищение души», «приход Бога в душу» стали магистральными составляющими в духовных исканиях писателя. Так, в «Выбранных местах...» Гоголь пишет: «найди только прежде ключ к своей собственной душе; когда же найдешь, тогда этим же самым ключом отопрешь души всех» (6, 36). И все больше зреет в писателе ощущение собственного избранничества, мессианства. Эта тяга к учительству все больше усиливалась.

По словам прот. Василия Зеньковского, чувство «стояния перед Богом» все чаще рождает у Гоголя мысль, что его жизнью руководит Сам Бог; а его творчество все более приобретает черты учительства. Гоголь уверен, что «властью свыше облечено ныне его слово» (1841). «Гоголь становится почти навязчив в советах друзьям, словно он их старец или духовный руководитель; он часто требует от своих друзей исполнения его советов»³⁶.

Это-то «учительство» и переходит в «Выбранных местах из переписки с друзьями» с отдельных лиц на всех. А не следует забывать, что данное произведение — это центральная вещь позднего Гоголя, где, как в фокусе, собраны и сконцентрированы все проблемы его писательской и личной биографии. И не случайно свою книгу он называет «исповедью человека, который провел несколько лет внутри себя».

Да, «Выбранные места...» — это прямая попытка Гоголя осмыслить жизнь через Православие и практически приложить святоотеческую мудрость к тогдашней действительности. «Воспитанье должно происходить в беспрестанном размышлении о

своем долге ..., в сличении всего этого с законом Христа»: все, что не противоречит Христу, то принимать, в чем не соответствует Его закону, то отвергать; ибо «все, что не от Бога, то не есть истинно» (6, 284).

Эти слова из гоголевских «Правил жития в мире» (1843) так и напрашиваются стать эпиграфом к «Выбранным местам...», которые «представляют собой своеобразное сочетание жанров проповеди и исповеди»³⁷ и, более того, носят «черты паломничества», выступая «как путь автора и читателя от смерти к воскресению. Иными словами, главы книги являются своего рода последовательными ступенями лестницы, ведущей к Христу»³⁸.

Словом, по замыслу самого Гоголя, книга была призвана «соединить светскую и духовную сферу. Однако ее “пограничность” помешала современникам Гоголя осознать это сочинение в качестве позитивной ценности, что и привело к нападкам на писателя с двух сторон сразу»³⁹.

И тут важно сослаться на следующее замечание одного из исследователей духовного творчества Гоголя: «Книга Гоголя есть большое поучение о собирании небесных сокровищ. Но поскольку люди “от мира сего” сей мир и возлюбили безмерно, то подобные поучения у них не в чести. Да и не любят человеки поучений, пророческих наставлений — не любят еще более, нежели обличения и высмеивания»⁴⁰.

А первый весьма ощутимый удар гоголевской книге нанесла цензура: пять писем-статей были сняты целиком, в других сделаны существенные исключения, а отдельные места искажены. Гоголь был встревожен и огорчен всем этим. Вот строки из его письма графине А.М. Виельгорской: «В этой книге все было мною рассчитано и письма размещены в строгой последовательности, чтобы дать возможность читателю быть постепенно введену в то, что для него дико и непонятно. Связь разорвана. Книга вышла какой-то оглодыш»⁴¹.

«Но гораздо более болезненным для Гоголя оказалось то, что “Выбранные места...” были враждебно встречены критикой и большинством читающей публики; книга для многих явилась полной неожиданностью. Гоголь как бы нарушил законы жан-

ра и в светском произведении заговорил о таких вопросах, которые исконно считались привилегией духовной прозы»⁴².

Тут, безусловно, мешала Гоголю репутация комического писателя. Так, П.А. Вяземский не без остроумия писал С.П. Шевыреву в марте 1847 года: «наши критики смотрят на Гоголя, как смотрел бы барин на крепостного человека, который в доме его занимал место сказочника и потешника и вдруг сбежал из дома и постригся в монахи»⁴³.

В спорах быстро выявилась основная тенденция — неприятие книги. Ее безоговорочно осудили А.И. Герцен, В.Г. Белинский и люди западнического направления. А вот П.Я. Чаадаев и тут высказывает свое мнение весьма своеобразно. «При некоторых страницах слабых, а иных и даже грешных, — писал он князю П.А. Вяземскому, — в книге его [Гоголя] находятся страницы красоты изумительной, полные правды беспредельной; страницы такие, что, читая их, радуешься и гордишься, что говоришь на том языке, на котором такие вещи говорятся»⁴⁴.

В славянофильских кругах книга Гоголя была принята по-разному. А.С. Хомяков защищал ее, а в «мирной» семье Аксаковых мнения разделились. Сергей Тимофеевич выговаривал Гоголю: «Вы грубо и жалко ошиблись. Вы совершенно сбились, запутались, противоречите сами себе беспрестанно и, думая служить Небу и человечеству, оскорбляете и Бога и человека». (Правда, впоследствии он раскаялся в своих резких высказываниях). Его сын Константин видел в гоголевской книге ложь: «Ложь не в смысле обмана или не в смысле *ошибки* — нет, а в смысле *неискренности*, прежде всего. Это внутренняя неправда человека с самим собою...» Иван Аксаков, напротив, считал, что «Гоголь прав и является в этой книге как идеал художника христианина»⁴⁵.

Среди немногих, безоговорочно принявших книгу Гоголя, был П.А. Плетнев. В письме Гоголю в начале 1847 года он писал: «Вчера совершенно великое дело: книга твоих писем пущена в свет. Но это дело совершит влияние свое только над избранными; прочие не найдут себе пищи в книге твоей. А она, по моему убеждению, есть начало собственно русской литературы. Все, до сих пор бывшее, мне представляется как ученический

опыт на темы, выбранные из хрестоматии. Ты первый со дна почерпнул мысли и бесстрашно вынес их на свет»⁴⁶. Но вряд ли это письмо устраивало Гоголя, особенно строки о том, что его книга «совершит влияние свое только над избранными».

Сдержанно отнеслось к гоголевской книге и духовенство, традиционно не вмешивавшееся в дела светской литературы. С.Т. Аксаков в письме к сыну Ивану в феврале 1847 года передал мнение митрополита Московского Филарета (Дроздова): «хотя Гоголь во многом заблуждается, но надо радоваться его христианскому направлению». Архиепископ Иннокентий (Борисов) также выразил свое отношение к гоголевским «Выбранным местам...» в письме М.П. Погодину: «помню и уважаю его, а люблю по-прежнему, радуюсь перемене с ним; только прошу его не парадировать набожностью: она любит внутреннюю клеть. Впрочем, это не то чтоб он молчал. Голос его нужен, для молодежи особенно, но если он будет неумерен, то поднимут на смех, и пользы не будет»⁴⁷.

По-видимому, резко отрицательное мнение о «Переписке» выражал и духовный наставник Гоголя отец Матфей, которому, по рекомендации графа А.П. Толстого, Гоголь послал книгу. Отзыв отца Матфея не сохранился, но о нем можно судить по ответу Гоголя, который писал ему в мае 1847 года: «Не могу скрыть от вас, что меня очень испугали слова ваши, что книга моя должна произвести вредное действие и я дам за нее ответ Богу». По всей вероятности, отец Матфей упрекал Гоголя в самозваном учительстве.

На «Выбранные места...» откликнулся и святитель Игнатий (Брянчанинов), в ту пору архимандрит, настоятель Троице-Сергиевой пустыни близ Петербурга, один из авторитетнейших духовных писателей XIX века. Его отзыв о книге Гоголя довольно критичен: «она издает из себя и свет и тьму. Религиозные его понятия неопределенны, движутся по направлению сердечного вдохновения, неясного, безотчетливого, душевного, а не духовного»⁴⁸.

И, надо сказать, сам Гоголь во многом предвзято оценил отзыв святителя Игнатия: как видно из письма к П.А. Плетневу из Неаполя в мае 1847 года, он полагал, что для монаха тьмою

является вся та область мирской жизни, которая им незнакома. Но неправота Гоголя тут более чем очевидна: «святитель пришел в монастырь, одолев не короткий путь через мирскую жизнь, и знал ее не понаслышке. *Тьма* у Гоголя в “Выбранных местах...” не в ошибках мировоззрения, но в самом часто экзальтированно-возвышенном тоне, от которого писатель так и не смог избавиться и какой способен самое правильное содержание исказить, отдалить от Православия даже. Гоголевская восторженность тона идет от претензии на духовное учительство всего народа, которому он нарочито стремится указать средство к спасению. Жанр отдельных поучений в “Выбранных местах...” можно обозначить как подражание *Апостолам* и *Святым Отцам*»,⁴⁹ особенно католическому богослову Фоме Кемпийскому.

А святитель Игнатий, который тонко чувствовал недуховность, фальшь «Подражания Иисусу Христу» Фомы Кемпийского, не мог обмануться относительно подражательности им гоголевских «Выбранных мест...». А ведь Гоголь, равно как и многие его современники, в том числе Пушкин, ставили данное произведение католического духовного писателя чуть ли не наравне с Евангелием. И насколько Гоголь высоко оценивал книгу Фомы Кемпийского, настолько святитель Игнатий резко ее порицал: «Книга эта написана “из мнения” и ведет читателей своих прямо к общению с Богом без предпочтения покаянием»⁵⁰. Претило святителю Игнатию, к тому же, и владевшее Гоголем его ощущение собственного избранничества, чрезмерное его учительство, кое порождалось духом гордынной страсти любоначала: истина же, сказанная в гордыне, как известно, раздражает, а не преклоняет. Однако не следует преувеличивать степень расхождения Гоголя с великим пастырем Русской Церкви и другими духовными лицами.

Наиболее же благоприятный отзыв о «Выбранных местах...» из духовных лиц принадлежал архимандриту Феодору (Бухареву) и содержался в его книге «Три письма к Н.В. Гоголю», увидевшей свет лишь спустя 12 лет после ее создания. Архим. Феодор стремился связать «Выбранные места...» со всем творчеством Гоголя, и в особенности с «Мертвыми ду-

шами», главную идею которых видел в воскресении павшего человека: «Не мешало бы сказать и благоприятному о его “Переписке” голосу: мне виделся в нем уже мученик нравственного одиночества»⁵¹.

Надо заметить, все отзывы духовных лиц на «Выбранные места...» носили личностный характер: за исключением книги архимандрита Феодора, как уже было сказано, вышедшей после смерти Гоголя, все они содержались лишь в частной переписке. И, напротив, на «Выбранные места...» с журнальных страниц обрушился вал светской критики; она-то, в первую очередь, и создавала в обществе резко недоброжелательное мнение о книге. Но Гоголя огорчала не столько журнальная критика, сколько обидно-резкие нападки друзей. И, пожалуй, «можно сказать, что неприятие публикой “Выбранных мест...” предопределило и неудачу второго тома “Мертвых душ”, который Гоголю, по-видимому, не довелось закончить»⁵².

Свою душевную боль от столь несправедливых нападков друзей он выплеснул в письме к С.Т. Аксакову в июле 1847 года: «Душа моя изныла, как ни креплюсь и ни стараюсь быть хладнокровным ... Можно еще вынести брань с самыми ожесточенными врагами, но храни Бог всякого от этой страшной битвы с друзьями!» Не надо забывать, для Гоголя его «Выбранные места из переписки с друзьями» слагались в душевных муках как его духовное кредо.

И, пожалуй, всего больше опечалило Гоголя гневное, запальчиво-резкое письмо его литературного наставника В.Г. Белинского, отправленное из Зальцбрунна в июле 1847 года. Столь резкое неприятие неистовым Виссарионом «Выбранных мест...» было для Гоголя буквально ошеломляющим. А письмо было особенное: оно, бесспорно, воздействовало на становление революционных идей в России. В нем, собственно, были сформулированы краеугольные основы идеологии так называемого освободительного движения. И не следует забывать: для большого слоя тогдашнего российского общества Белинский был истым властителем дум; многие годы его статей ждали жадно, зачитывались ими с наслаждением. И.С. Тургенев, который хотя и не разделял революционных идей Белинского, тем не менее,

высоко отзывался о его мастерстве критика и публициста: «он сразу узнавал прекрасное и безобразное, истинное и ложное ... При появлении нового дарования, нового романа, стихотворения, повести — никто, ни прежде Белинского, ни лучше его, не произносил правильной оценки, настоящего решающего слова. Лермонтов, Гоголь, Гончаров — не он ли первый указал на них, разъяснил их значение? И сколько других!»⁵³

А среди «этих других» — и сам Тургенев, и еще Григорович, Достоевский, Некрасов... Но «неистовый Виссарион» — фигура во многом трагическая. О сути этого трагизма убедительно выразился духовный писатель, преподаватель Московской Духовной академии М.М. Дунаев: «Трагизм проблемы в том ..., что люди подобные Белинскому, были нравственно высоки, чисты совестью», но «вот трагедия: хорошие люди с чистой совестью жертвовали жизнью во имя сатанинского дела. Позже им на смену придут Нечаевы и прочие бесы русской революции. Пока же они горят верою в правду своей борьбы. «Кто не со Мною, тот против Меня; и кто не собирает со Мною, тот расточает» (Мф. 12, 30), так Спаситель установил то разделение, при котором по одну сторону оказываются и благородный Белинский, и нравственный выродок Нечаев. Критерий один: они не с Христом, они — против Христа. Должно помнить о том — не чтобы судить, но уметь избегать подобных заблуждений. И уметь верно испытывать на истинность любое благородное стремление любой эпохи»⁵⁴.

Да, для творца «Ревизора» и «Мертвых душ» трудным и тернистым оказался путь — литературный и духовный путь от «Вечеров на хуторе близ Диканьки» с разгулом в них inferнальных сил, через мрак «неистового» европейского романтизма, через духовный туман католицизма и протестантизма — к высотам Божественной литургии.

Тяжелым был и его путь к горным высотам. За три недели до смерти, 2 февраля 1852 года, Гоголь пишет В.А. Жуковскому: «Помолись обо мне, чтобы работа моя была истинно добросовестна, и чтобы я хоть сколько-нибудь был удостоен пропеть гимн Красоте Небесной»⁵⁵. Этот гимн Красоте Небесной Гоголь воспел в своих духовных творениях.

Примечания

¹ Дунаев М.М. Православие и русская литература: Учебное пособие для студентов духовных академий и семинарий: в 5 ч. Ч. 2. М., 1996. С. 87.

² Мочульский К. Духовный путь Гоголя. Париж, 1976. С. 86.

³ Здесь и далее ссылки на произведения Гоголя даются по изданию: Гоголь Н.В. Собрание сочинений в 9 т. М., 1994 — с указанием непосредственно в тексте соответствующего тома и страницы.

⁴ Дунаев М.М. Православие и русская литература. С. 93.

⁵ Там же. С. 97.

⁶ Там же. С. 98-99.

⁷ Там же. С. 109.

⁸ Есаулов И.А. Категория соборности в русской литературе. Петрозаводск, 1995. С. 75.

⁹ Воропаев В.А., Виноградов И.А. Духовное наследие Гоголя // Гоголь Н.В. Собрание сочинений в 9 т. М., 1994. С. 410.

Впервые гоголевские «Размышления о Божественной Литургии» (с большими цензурными исключениями и значительными искажениями) появились в 1857г.: Размышления о Божественной Литургии Н.В. Гоголя / Издал П.А. Кулиш. СПб., 1857.

Подлинный же рукописный текст «Размышлений...» впервые опубликован акад. Н.С. Тихонравовым: Гоголь Н.В. Сочинения: 10-е изд. Т. 4. М., 1889. Отметим и своеобразное издание гоголевских «Размышлений о Божественной Литургии»: Иллюстрированное издание сочинений Н.В. Гоголя / Под ред. Евг. Ляцкого. СПб., 1902. Т. IV. С. 394-423; Гоголь Н.В. Размышления о Божественной Литургии. С 17-ю рисунками акад. Ф.Г. Солнцева, наглядно изображающими всю Божественную Литургию. СПб., 1910.

Последнее (полное) издание гоголевских «Размышлений о Божественной Литургии» см.: Гоголь Н.В. Собрание сочинений в 9 т. Т. 6. М., 1994. С. 329-382.

¹⁰ Воропаев В. «Горьким словом моим посмеюся». О духовном смысле комедии Н.В. Гоголя «Ревизор» // «Литература в школе». 1996. № 2. С. 24.

¹¹ Там же. С. 24.

¹² Дунаев М.М. Православие и русская литература. С. 150.

¹³ Там же.

¹⁴ «Литература в школе». 1996. № 2. С. 24.

¹⁵ Дунаев М.М. Православие и русская литература. С. 160.

¹⁶ Есаулов И.А. Пасхальность русской словесности. М., 2004. С. 245.

^{16a} Дунаев М.М. Православие и русская литература. С. 161.

¹⁷ «Москвитянин». 1852. № 5. С. 49.

¹⁸ Мелехов Д.Е. Психиатрия и проблемы духовной жизни // «Русское Возрождение. Нью-Йорк — Париж — Москва». 1989. № 46, 47-48; 1990. № 49. Раздел о Гоголе недавно был напечатан в газете «Медицинский Вестник» (1994. № 2) под названием «Скорбный лист Николая Гоголя».

- ¹⁹ Настольная книга священнослужителя. Т. 8: Пастырское богословие. М., 1988.
- ²⁰ Воропаев В. Последние дни жизни Николая Гоголя: Размышления литературоведа // «Литературная учеба». 1996. Кн. 2. С. 47.
- ²¹ Воропаев В. Из воспоминаний очевидца о смерти Гоголя // «Литературная Россия». 1994, 4 марта.
- ²² Шенрок В.И. Письмо С.П. Шевырева М.И. Синельниковой о последних днях и смерти Гоголя // Русская «Старина». 1902. № 5. С. 444.
- ²³ «Тверские Епархиальные Ведомости». 1902, 1 марта. № 5. С. 139.
- ²⁴ Воропаев В. Последние дни жизни Николая Гоголя. С. 55-56.
- ²⁵ Эту версию отстаивает норвежский славист Гейр Хьетсо (Хетсо). См.: Хьетсо Гейр. Что случилось со вторым томом «Мертвых душ»? // Scando — Slavica. Т. 35. 1989. То же: «Вопросы литературы». 1990. № 7.
- ²⁶ Сомнение в том, действительно ли Гоголь завершил второй том, высказал еще В.И. Шенрок. См.: Шенрок В.И. Материалы для биографии Гоголя. Т. 4. М., 1987. С. 910-911.
- ²⁷ «Тверские Епархиальные Ведомости». 1902, 1 марта. № 5. С. 139.
- ²⁸ Воропаев В. Последние дни жизни Николая Гоголя. С. 57.
- ²⁹ Там же. С. 57-58.
- ³⁰ Воропаев В.А., Виноградов И.А. Духовное наследие Гоголя // Н.В. Гоголь. Собрание сочинений в 9 т. Т. 6. М., 1994. С. 414.
- ³¹ Дунаев М.М. Православие и русская литература. С. 163.
- ³² Воропаев В.А., Виноградов И.А. Духовное наследие Гоголя. С. 400.
- ³³ Андреев И.М. Очерки по истории русской литературы XIX века: Краткое конспективное изложение некоторых лекций, читанных в Свято-Троицкой Духовной семинарии. Сб. 1. Джорданвилл, 1968. С. 126-127.
- ³⁴ Воропаев В.А., Виноградов И.А. Духовное наследие Гоголя. С. 400.
- ³⁵ Воропаев В. Духом схимник сокрушенный... Жизнь и творчество Н.В. Гоголя в свете Православия. М., 1994. С. 12-13.
- ³⁶ Гиппиус В. Василий Зеньковский. Н.В. Гоголь. СПб., 1994. С. 199.
- ³⁷ Воропаев В.А. «Сердце мое говорит, что книга моя нужна...» // Гоголь Н.В. Выбранные места из переписки с друзьями. М., 1990. С. 22-24.
- ³⁸ Есаулов И.А. Пасхальность русской словесности. М., 2004. С. 238.
- ³⁹ Там же. С. 229.
- ⁴⁰ Дунаев М.М. Православие и русская литература. С. 175.
- ⁴¹ Воропаев В.А., Виноградов И.А. Духовное наследие Гоголя. С. 406.
- ⁴² Там же.
- ⁴³ «Русский Архив». 1885, № 6. С. 311.
- ⁴⁴ Чаадаев П.А. Статьи и письма. М., 1989. С. 314.
- ⁴⁵ Воропаев В.А., Виноградов И.А. Духовное наследие Гоголя. С. 406.
- ⁴⁶ Вересаев В. Гоголь в жизни. М., 1990. С. 399.
- ⁴⁷ Воропаев В.А., Виноградов И.А. Духовное наследие Гоголя. С. 410.
- ⁴⁸ Соколов Л. Епископ Игнатий Брянчанинов. Его жизнь, личность и морально-аскетические воззрения. Ч. 2. Приложения. Киев, 1915. С. 121.
- ⁴⁹ Дунаев М.М. Православие и русская литература. С. 176.
- ⁵⁰ Сочинения епископа Игнатия Брянчанинова. Т. 1. Аскетические опы-

ты. СПб., 1905. С. 253.

⁵¹ <Бухарев А.М.> Три письма к Н.В. Гоголю, написанные в 1848 году. СПб., 1860. С. 139.

⁵² Воропаев В.А., Виноградов И.А. Духовное наследие Гоголя. С. 414.

⁵³ Тургенев И.С. Собрание сочинений. Т. 10. М., 1956. С. 278, 282-283.

⁵⁴ Дунаев М.М. Православие и русская литература. С. 200-201.

⁵⁵ Мочульский К. Гоголь. Соловьев. Достоевский. М., 1995. С. 56.

*МАХНОВЕЦ Татьяна Александровна,
доцент кафедры русской
и зарубежной литературы МарГУ*

**Тема освобождения в рассказе И.С. Шмелева
«Куликово поле»
(по редакциям 1942-1947 годов)**

В современных изданиях произведений И.С. Шмелева рассказ «Куликово поле» (называемый некоторыми исследователями повестью) датируется 1939-1947 годами. В 1939 он был впервые опубликован в газете «Возрождение»¹, а в 1942-1947 годах подвергся многократной переработке, которая привела к значительному обогащению содержания, усилению его программного характера. Основные направления редактирования кратко сформулированы О.В. Лексиной и Л.В. Хачатурян², но некоторые его аспекты могут быть уточнены в свете общей концепции мира и человека, сложившейся в зарубежном творчестве Шмелева. Так, заслуживает акцентирования тема освобождения, занимающая в рассказе «Куликово поле» важное место, неотделимая от темы обретения веры, темы судьбы России, трактовки писателем чуда — от того содержательно-ядра, в исследовании которого сложилась уже некоторая традиция. Тема освобождения получила развитие в процессе работы Шмелева над рассказом в 40-е годы, динамика ее обозначена вполне отчетливо: вначале рассказа высказана мысль об опасности порабощения, завершается рассказ радостью освобождения. Многоаспектность развития темы может быть выявлена сравнением текста трех редакций рассказа, которое стало возможным благодаря публикации материалов переписки Ивана Сергеевича Шмелева и Ольги Александровны Бредиус-Субботиной³.

В январе-феврале 1942 года Шмелев переслал Ольге Александровне в нескольких письмах текст «Куликова поля» с посвящением ей: «Посвящается Оле, урожденной Субботиной»⁴. Здесь рассказ, уже опубликованный в 1939 году, претерпел правку, что и удостоверено автором в письме от 8 февраля:

«Выправлено мною — февраль 1942 г. Ив. Шмелев»⁵. Редакцией результат правки 1942 года можно назвать лишь условно: вслед за Шмелевым, употребившим это слово по отношению к выправленному тексту⁶.

В 1947 году работа над рассказом была продолжена. На этот раз она была основательной, упорной. Письмо от 12 мая содержит сообщение о «9-й выправке»⁷. Текст произведения, созданный в мае, разделен на 15 глав⁸, он сохранился в рукописи⁹. Читателю известна редакция, число глав которой ограничено автором двенадцатью. В материалах переписки Шмелева и Бредиус-Субботиной сохранилась копия рассказа, отражающая промежуточный этап работы, с результатами которой писатель знакомил Ольгу Александровну. Копия помечена 1947 годом.

В настоящей работе привлекаются к сопоставлению редакция 1942 года, сохранившаяся в письмах¹⁰, текст копии, выполненной Бредиус-Субботиной с промежуточного варианта рассказа в 1947 году¹¹, текст, представленный читателю в отечественных изданиях конца XX века (по редакции февраля — марта 1947 года)¹². Основательный текстологический анализ «Куликова поля» необходим для последующих изданий его. Он может быть выполнен только с привлечением всех материалов — в публикациях и рукописях. Но и наблюдения над тремя редакциями в свете названной темы (темы освобождения) позволяют судить о направленности, программности редактирования рассказа автором. В связи с усилением выраженной программности О.А. Бредиус-Субботиной была даже высказана мысль о проявлении в измененном тексте публицистичности, излишней в художественном произведении.

Замечание Ольги Александровны не было принято писателем. Стремление к убедительности, доказательности, характерные для публицистики, так же, как и выраженная эмоциональность, определяются задачей рассказа, заново осознанной Шмелевым в 1947 году с особой силой. Содержание целого ряда писем свидетельствует о том, что события 40-х годов вновь обострили в нем чувство боли, вызванной насилием, совершенным десятилетия назад — в 1917 году, все

еще совершаемом над народом, прошедшим новые испытания, одержавшим победу над внешним врагом; насилием — над святынями, важнейшими ценностями многовековой культуры России.

Боль звучит в письме от 23 апреля 1947 года: «там, каждую минуту... у х о д я т сотни мучеников! из которых дьяволовой машиной, во-имя зла, вытягивают последнюю кровь! Мы потеряли силу воображать, мы слишком заняты собой, мелкой шумихой подлого времени, и все страшное, что идет — длится уже 30 лет, лишь безОбразно мелькает поверх сердца нашего, уже не трогая даже его грубой оболочки... То, что мучило л у ч ш и х все эти годы (м у ч и л о , а не волновало только, вызывая на словесный протест!), что жгло меня, что отлилось м о е ю (и многих) болью и тоской во всем написанном мной за 25 лет, что нынче особенно остро (?!) жжет меня, — в с е это стало для многих — линяющим, теоретическим, неким поворотом «колеса Истории»¹³.

Главным оружием Шмелева всегда было художественное слово: именно оно не является безОбразным. Словом защиты родного, святого писатель считал «Куликово поле». В мае 1947 года он высказался в одном из писем о своем рассказе: «Теперь моя задача — дать «Куликово поле» — т у д а, к ограбленным. Знай: судебный следователь не только ведет следствие о чуде, а главным образом о страшном преступлении, и судит сам себя»¹⁴.

Стремление рассказчика-следователя к доказательности объясняется недоверием людей его круга к «таинственной области знамений и откровений» (205), где приходится встречаться с «неизвестным». Он и сам искал доказательств, нашел их и теперь утверждает: «Не раз в практике следователя чувствовал я влияния темных сил, видел порабощенных ими и, что гораздо реже, духовное торжество преодоления» (1, 675). Мысль об опасности порабощения и источнике такой опасности была уже в редакции 1942 года. В 1947 году внесено некоторое изменение с использованием разрядки: речь идет теперь о влиянии «т е м н о й с и л ы» (2, 917). Эта формулировка и закрепилась — с несомненным смысловым акцентом.

В рассказах о России, созданных в 1920-е годы и позднее, революция трактуется Шмелевым именно как экспансия злой темной силы, ущербности, бездарности, не способной созидать, но активной в разрушении. Распознавание этой силы, с ее ложью, необходимо для сопротивления ей, освобождения, является условием возрождения.

Расследование истинности чуда выявляет потерпевших в преступлении, совершенном под влиянием темной силы. Среди потерпевших — правда. Защищать нужно «попранную Правду» (1, 675). «Попранная» — чтение из редакции 1942 года. В 1947 правда названа «попираемой» (2, 918). Изменение свидетельствует об осознании писателем необходимости вступить за Правду, что и стало одной из причин упорного редактирования произведения. Соответственно вносится еще одно изменение. Первоначальное утверждение: «Расстаться с Правдой народ не мог» (1, 675), — дополняется, усиливается. «Расстаться с верой в нее православный народ не может почти фи-зи-чески... он чувствует в ней незаменимую основу жизни, как свет и воздух» (2, 918).

Преступление против правды стало причиной странной «психологической пробки», испытанной следователем, тяготившей его долгое время: он жил в городе, опасном для него, но чувствовал себя не в состоянии что-то предпринять для своего спасения. «Непонятное оцепенение, сознание безысходности, будто пробка в мозгу застряла» (217), получило объяснение только в опубликованной редакции 1947 года: «Боялся смерти? Нет, худшего: страх за дочь, издевательства... и, что иным покажется непонятным, — полного беззакония страшился, вопиющего искажения судебной правды, чего не переносил почти физически» (217).

Обращает на себя внимание сходство трактовки места правды в жизни народа и одного человека, сходство выраженное вербально. Значение художественного обобщения усилено еще одной судьбой — Сергея Ивановича, любимого ученика Ключевского, помешавшегося от неправильного истолкования слов учителя о признаках истощенности нравственного запаса народа в связи с закрытием Свято-Троицкой Сергиевой Лав-

ры. Сочтя исполнившимися страшные признаки растраченности нравственного запаса, созданного вековыми усилиями, он «увидел себя ограбленным, обманутым, во всем: в вере, в науке, в народе, в ... п р а в д е» (225). В письме О.А. Бредиус-Субботиной писатель отстаивал важность разговора о судьбе ученика Ключевского на одной из улочек Сергиева Посада. Именно здесь, в неожиданной беседе с незнакомым человеком, ощущает следователь возможность жизни, свободной мысли — рядом с Лаврой, убеждается, что не всеильны «окаянство» и «насилие». Слова эти произнесены здесь же.

Тема насилия — над человеком, народом, страной, святынями — развивается в судьбах персонажей, намеченных кратко, но с выраженной направленностью. Сына Василия Сухова погубил комитет бедноты. Жертвой насилия стал брат Ольги Средневой — «мичман, утопленный в море, в Гельсингфорсе» (1, 697). Именно «утопленный», — вместе с другими офицерами в одной из кровавых расправ, а не павший в бою. Гибель при исполнении воинского долга потомком одного из дружинников, павших на Куликовом поле, была бы введена в рассказ писателем другими словами. Насилие — причина душевной боли, обиды. Василия Сухова «прожгло обидой» осенним вечером на Куликовом поле. Это боль за все родное и святое, что подвергается глумлению.

Василий Сухов — участник «первого действия» чудесных событий. Показания его никем не подвергаются сомнению: так они скромны, просты. В его изложении читателем легко отмечаются слова, как бы являющиеся источником света. К ним внимателен рассказчик-следователь и его слушатели — отец и дочь Средневы.

Сухов определяет лик старца словами: «священный», «в с е б е с о к р ы т ы й» (213). Раз найденное писателем, точное выражение сохранилось при неоднократной правке. Для Средневых оно стало подтверждением неложности пережитых ими чувств. Вносились и изменения, важные не только для одного эпизода, но и для всего произведения. Слова, произнесенные старцем на Куликовом поле (имя его не называется, рассказ Сухова отличается прикровенностью, стремится к

ней и автор), подвергались изменению при редактировании. О.В. Лексина и Л.В. Хачатурян отмечают введение писателем церковнославянизмов и устаревших оборотов¹⁵. Здесь представляется важным сосредоточить внимание на содержании слов, звучавших на Куликовом поле.

В тексте 1942 года за благословением следовало приветствие: «Здравствуй, родимый» (1, 680). В промежуточной редакции 1947 года (по копии, выполненной О.А. Бредиус-Субботиной) оно звучит иначе: «Мир ти, чадо» (2, 924). Находка была закреплена, так как именно мир нужен страдающей душе Василия Сухова. Следующие слова старца в редакции 1942 года свидетельствовали только о знании им уже произошедшего и происходящего незримо для глаз: «Крест Господень нашел... как же ты думаешь...» (1, 680).

Новое содержание вложил в слова старца писатель в 1947 году (текст копии): «Крест Христов обрел, радуйся. Чего же смущаешься, чадо?» (2, 925). Здесь позднее было заменено слово «чего» на старославянизм: «чесо» (213). И еще одно изменение было внесено автором. Первоначальный вариант: «Не сокрушайся, милость послал Господь, святое б л а г о - в е с т и е : Крест Господень — знамение с п а с е н и я» (1, 681), — был преобразован в 1947 году и оставлен неизменным: «Не смущайся, чадо, и не скорби. Милость дает Господь, Светлое Благовестие. Крест Господень — знамение Спасения» (2, 925).

«Не смущайся» не является синонимом первоначального «не сокрушайся». Смущение Сухова, замеченное старцем, не является здесь проявлением минутной растерянности, застенчивости. Смущением названо страшное чувство отчаяния, охватившее одинокого больного человека не столько от бесприютности в холодном осеннем поле, сколько от чувства бесправия в родной стране: «и стала во мне отчаянность... внуки малые, а то, кажется, взял бы, да и...» (2, 924). Православным известно, кто стремится смутить и держать в этом смущении. В страшную минуту приходит помощь. От «вразумительно-ласково» сказанных слов прошло смущение, «всякую тягость сняло» (2, 925; 213).

Слова «*Благовестие*», «милость», «Спасение» повторены затем в домике Сергиева Посада и запомнились его обитателям, хотя рационалистом Средневым, в отличие от Оли, они осознаны не сразу. Позднейшее осознание приносит освобождение и рационалистам — Средневу и следователю. И это осознание стало возможным благодаря участию не только рассудка («чердачка»), но и души. Заключительная глава рассказа, выделенная в 1947 году и подвергшаяся правке, сохранила при этом основной эмоционально-содержательный комплекс радости освобождения, неожиданного и небывалого чувства полноты, переполнения: «я был светло-спокоен, светло-доволен... — дивное чувство п о л н о т ы» (241). «Знаю определенно одно только: чувство освобождения. Все, томившее, вдруг пропало, во мне засияла радостность, я чувствовал радостную силу и светлую-светлую с в о б о д у, — именно, л и к о в а н ь е, у п о в а н ь е: ну, ничего не страшно, все ясно, все чудесно, все п р е д у с м о т р е н о, все — в е д е т с я ... и все — т а к н а д о . И со всем этим — страстная, радостная воля к жизни — полное обновление» (241).

Убежденность в истинности чуда принесла освобождение от заблуждений, от ложных ценностей, которые способны держать в плену, даже искажая человека внешне (в поведении Среднева, упорствовавшего в своих заблуждениях, следователем даже замечена какая-то неприятная усмешливость, временами приближающаяся к кощунству). Особое чувство свободы принесла утрата временными границами, разделяющими прошлое, настоящее и будущее, своей жесткости. Чувство полноты вызвано новым видением мира, возможностью обретения человеком онтологического места в мире.

Явление святого (прошлое — сегодня, небесное — на земле), крест как знамение спасения открыли возможности и пути истинной свободы. В величании на празднование Воздвижения Честнаго и Животворящаго Креста поется: «чтим Крест Твой святой, имже нас спасл еси от работы вражия». Это и есть истинное спасение, освобождение, возможность которого открыта человеку и человечеству и составляет сотериологический смысл истории. Как «рабство» переводится на современ-

ный русский язык слово «работа». Рабство может быть вызвано не только прямым насилием. В рабстве можно пребывать и неосознанно, как рационалисты в рассказе Шмелева.

Но человек не оставлен: «Милость дает Господь».

Слово «милость» в русской культурной традиции достаточно многозначно, соотносимо с разными греческими словами, давшими его сложное содержательное наполнение. В соотношении с греческим «элеос», по мнению составителей словаря-справочника «Ключевые понятия Библии», в нем выступает близость к слову «сострадание»¹⁶. Сострадание проявлено старцем на Куликовом поле осенним вечером. И — в тот же вечер — в ответ на мольбу Оли: в измученные души временных обитателей посадского домика вошел безмятежный покой. Но еще важнее для автора (что обозначено применением разрядки в ключевых словах) другое значение слова «милость», пришедшее в русский язык и русскую культуру от греческого «харис». Греческо-русский словарь (с явно выраженным светским характером) дает много значений, разделяя их на ряды по степени распространенности, важности. В первый ряд входят: «преlestь», грация, красота, приятность, радость, удовольствие»¹⁷. Значение «милость» отнесено к второстепенным.

В.П. Вышеславцевым выдвинуто на первый план значение «радость» при переводе «харис» и дополнено суждением: «человек любит радость, ... любит благодать, ... человек любит то, что «добро зело», что с самого начала нравится Богу в Его творении, что есть свет, красота, нарастание жизни»¹⁸. С.С. Аверинцев считал возможным переводить «харис» как «милость» и «дар» применительно к византийской патристике, подчеркивая единство в ней онтологического, аксиологического и эстетического начал¹⁹.

Это единство связано с представлением об изначальном совершенстве бытия, являющегося милостью и даром Творца. Вытеснение этих представлений в новоевропейском сознании разрушительной идеей несовершенства мира в разнообразных ее проявлениях не стало бесповоротным для литературы русской²⁰, способной видеть и отстаивать добро и правду в жизни, а не только в области отвлеченного идеала и мечты.

Единство бытийного, ценностного и прекрасного в рассказе Шмелева «Куликово поле» — органичное следствие неизменности православной концепции мира и человека.

Бытийный глагол «есть», неоднократно повторенный в рассказе разрядкой, неизменно звучит радостным утверждением. Нераздельность мысли и чувства в обретении истины поддерживается и развивается несомненностью открывшихся ценностей, уверенностью в незыблемости правды. «Мы переменились явно, мы этого теперь хотели, мы ясно сознавали, что это, для нас, начало только... но какое прекрасное начало! Мы понимали, что впереди — огромное богатство, которого едва коснулись» (242).

Просветляющей, освобождающей радостью проникнуты целые страницы рассказа «Куликово поле»: о радости, переходящей в ликование сердца говорят Оля и следователь; радость звучит и во второй главе — вместе с чувством вины человека, не умевшего ценить красоту и святости России. Теперь они далеко, но они есть. В них — свидетельство возможностей человека, проявленных в творчестве, в служении, в ратном подвиге, в них — залог грядущего освобождения России от «окаянства», возрождения ее.

Перечень городов, крепостей, полей сражений и просто лесов, рек, озер в рассказе Шмелева по содержанию сопоставим со «Словом о погибели Русской земли»: в нем тоже речь идет о ценностях, которые предстают как ответ земного небесному; полнота («исполнена земля Руская») земного на Руси связана с христианской верой.

В связи с трактовкой русской литературы Куликовской битвы и Бородинского сражения (обе героические страницы русской истории — в поле зрения Шмелева) А.М. Панченко писал: «Национальная топика ни в коей мере не противоречит эволюционному принципу. Эволюция культуры — явление не только неизбежное, но и благотворное, потому что культура не может пребывать в застывшем, окостенелом состоянии. Но эволюция эта протекает все же в пределах «вечного града» культуры. Даже в периоды скачков ... старые ценности, выработанные многовековым народным опытом, только оттесня-

ются на задний план, но не покидают «вечного града»²¹. Знаменательно, что ключевые слова шмелевского рассказа вполне сопоставимы с концептосферой Псалтири — самой читаемой книги в истории русской культуры: «Милость и истина сретостяся, правда и мир облобызастяся. Истина от земли возсия, и правда с Небесе приниче, ибо Господь даст благодсть, и земля наша даст плод свой. Правда пред Ним предъидет, и положит в путь стопы своя» (Пс. 84, 11-14). Такая близость не является результатом намеренной опоры на образец. Она есть следствие православной ценностной ориентации и свидетельство возможности развития большой литературы, не поработенной заботами о небывалости, поисками «интересного», литературы — свободной и в традиционности как залоге истинного познания мира.

Примечания

¹ См.: Лексина О.В., Хачатурян Л.В. «Труднейшее из искусств...» // Шмелев И.С. Переписка с О.А. Бредиус-Субботиной. Неизданные редакции произведений. Т. 3 (дополнительный). Ч. 1. М., 2005. С. 12.

² См.: Там же. С. 13-15.

³ Шмелев И.С. Переписка с О.А. Бредиус-Субботиной. Неизданные редакции произведений. Т. 3 (дополнительный). Ч. 1. М., 2005; Ч. 2. М., 2006.

⁴ Шмелев И.С. Переписка с О.А. Бредиус-Субботиной. Неизданные редакции произведений. Т. 3 (дополнительный). Ч. 1. С. 675.

⁵ Там же. С. 702.

⁶ См.: Лексина О.В., Хачатурян Л.В. «Труднейшее из искусств...». С. 12.

⁷ Шмелев И.С. Переписка с О.А. Бредиус-Субботиной. Неизданные редакции произведений. Т. 3 (дополнительный). Ч. 2. С. 562.

⁸ Лексина О.В., Хачатурян Л.А. «Труднейшее из искусств...». С. 15.

⁹ Там же. С. 14. Указана рукопись: Российский Фонд Культуры. Фонд И.С. Шмелева. Свидетельство о дарении 1053.

¹⁰ Текст редакции цитируется далее в статье по изд.: Куликово поле. Редакция января-февраля 1942 г. // Шмелев И.С. Переписка с О.А. Бредиус-Субботиной. Неизданные редакции произведений. Т. 3 (дополнительный). Ч. 1. М., 2005. С. 675-702. При цитировании указывается часть тома и страницы.

¹¹ Текст рассказа цитируется далее в статье по изд.: Шмелев Ив. Куликово поле // Шмелев И.С. Переписка с О.А. Бредиус-Субботиной. Неизданные редакции произведений. Т. 3 (дополнительный). Ч. 2. М., 2006. С. 917-951. При цитировании указывается часть тома и страницы.

¹² Текст рассказа цитируется далее в статье по изд.: Шмелев Иван. Куликово поле // Сергей Радонежский. М., 1991. С. 205-243. Текст рассказа,

опубликованный издательством «Патриот» в составе сборника «Сергий Радонежский» и воспроизводящий журнальную публикацию («Слово». 1990. № 1. С. 74-79; № 2. С. 58-64) предпочтен изданию в пятитомном собрании сочинений (Шмелев И.С. Собр. соч.: В 5 т. М., 1998) в связи с допущенными в собрании сочинений отступлениями от воспроизведения ключевых слов разрядкой, использованием вместо разрядки курсива, в чем проявляется определенное невнимание к воле автора. Различным принципам выделения особенно значимых слов И.С. Шмелев придавал большое значение. При цитировании указывается номер страницы по сборнику «Сергий Радонежский».

¹³ Шмелев И.С. Переписка с О.А. Бредиус-Субботиной. Неизданные редакции произведений. Т. 3 (дополнительный). Ч. 2. С. 551.

¹⁴ Там же. С. 529.

¹⁵ См.: Лексина О.В., Хачатурян Л.В. «Труднейшее из искусств...». С. 14.

¹⁶ См.: Ключевые понятия Библии: Словарь-справочник. СПб., 1996. С. 196.

¹⁷ Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. Репринт 5-го издания 1889 г. М., 1991. Стлб. 1339.

¹⁸ Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса. М., 1994. С. 54.

¹⁹ См.: Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997. С. 30-40, 44.

²⁰ См.: Непомнящий В.С. Пушкин: Русская картина мира. М., 1999. С. 34-35.

²¹ Панченко А.М. Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984. С. 203.

*МИХЕЕВА Ольга Васильевна,
кандидат филологических наук,
доцент кафедры русской
и зарубежной литературы МарГУ*

Рассказ С.Г. Чавайна «Девятый мученик»

Творчество С.Г. Чавайна, поистине национального и одновременно интернационального писателя, неразрывно связано с русской литературой и культурой. Известно, что в своем оригинальном творчестве на родном языке он был продолжателем пушкинско-лермонтовских традиций. По мнению известного марийского писателя и краеведа К.К. Васина, «уважение С.Г. Чавайна к русской культуре и литературе было так велико, что он ряд своих произведений написал непосредственно на русском языке»¹.

Кроме рассказа «Девятый мученик» (1928), на русском языке выходит и ряд его публицистических очерков, напечатанных в начале 1920-х годов на страницах местных газет, а также ряд песен и стихотворений. А в 1936 году в нескольких номерах газеты «Горьковская коммуна», в авторском переводе, вышли главы из романа «Элнет». По мнению исследователей, хотя творчество С.Г. Чавайна на русском языке почти не изучено, ясно одно: «он сделал значительный вклад в дело сближения марийской литературы с русской литературой и культурой»².

В монографии К.К. Васина о С.Г. Чавайне рассказу «Девятый мученик» посвящено всего пять строчек текста. Однако рассказ этот назван автором монографии «особенно значительным», «с интересом» прочитанным в свое время русским читателем.

Одна из причин того, что рассказ написан по-русски, по-видимому, в том, что это дало возможность выхода автору к более широкой аудитории в связи со своеобразием проблематики и поэтики произведения. Речь идет не только о марийской вере (язычестве), но и о православном христианстве — основе менталитета русского народа. Религиозная тема произведения (а точнее — антирелигиозная), его «мировоззренческая

подкладка» побудили С.Г. Чавайна обратиться к более многочисленной аудитории — русскому читателю. Тем не менее, и в русскоязычном тексте писателя мы видим неповторимый мир марийского национального бытия, наблюдаем яркий этнографизм, приобретающий в рассказе свою семантико-смысловую значимость, замечаем особенности использования родной лексики и стилистики, обусловленные национальной спецификой мировосприятия и мироощущения марийского классика.

Прежде всего, это марийские обрядовые реалии, связанные с языческим жертвоприношением на мольбищах («добрые боги», «низшие духи», «кава юмо» — бог неба; «тўня юмо» — бог Вселенной; «шочын ава» — мать всерождающая; «кугурак» — дух горы Немды; «шырт-водыж» — дух воды; «вучыктымо» — «обещание принести какую-то жертву»). Это и наименования разного рода колдунов и прорицателей (ужшо-колшо — видящий-слышащий (ворожей или ворожея)); «локтызо» — портящая (колдунья), это и национальные имена персонажей и национальные обращения к чужеродцам (Мамыран Микулай (Николай); дьячок Кадыр-йол (кривоногий); тулар, тулаче (чужедеревенцы). Наконец, это и целые обрядовые синтаксические конструкции в тексте рассказа: «юмыл-дыжылан пуаш күлеш» — тому, кто молится богу, надо дать.

В конечном итоге с национальным колоритом связан (хотя и косвенным образом) и символический смысл необычного заголовка рассказа. Комментарий издателя К.К. Васина краток: «Девятый мученик» — девять мучеников Кйжицких³. Святой мученик Филимон (девятый мученик) жил в городе Кйзык (Малая Азия) в III веке. Девять мучеников дерзновенно отличали язычников, проповедуя веру Христову, за что после мучений были обезглавлены и погребены близ города. При Константине Великом (IV в.) кйзические христиане извлекли из земли нетленные тела святых и положили их в храм, построенном в их честь. От святых мощей мучеников происходили различные чудеса: бесы изгонялись, приходили в разум безумные, выздоравливали больные лихорадкой. Заступничеством святых мучеников многие из язычников обращались в христианство. В России, недалеко от города Казани, был устроен монастырь в

честь девяти мучеников Кизических иеродиаконом Стефаном, который принес с собой из Палестины часть мощей святых. Этот монастырь был основан в уповании избавления их предстательством и молитвами от различных недугов и болезней, особенно горячки (лихорадки), свирепствовавшей в Казани в 1687 году⁴. Икона и святые мощи девяти Кизических мучеников находятся в соборном храме в честь Введения Богоматери во храм, находящегося на территории Кизического Введенского Казанского мужского монастыря, основанного, как было упомянуто, в XVII веке⁵.

Возникает вопрос: почему антирелигиозный рассказ С.Г. Чавайна выходит с откровенно религиозным названием? По-видимому, название рассказа символично (не случайно заголовок взят в кавычки). Можно предположить, что «девятым мучеником» (кстати, имя христианского девятого мученика — Филимон — в переводе с греческого обозначает «любимый»), по мнению писателя, является в какой-то степени и сам герой рассказа С.Г. Чавайна Мамыран Микулай, бедный крестьянин-мариец, «хождение по мукам» которого и легли в основу сюжета произведения. Именно на социальном аспекте проблематики (а не на философско-религиозном) — жизненные мытарства деревенского бедняка, — важно было сделать акцент С.Г. Чавайну, пафос творчества которого в 20-е гг. XX в. — социально-преобразовательный, — вопреки «идиотизму деревенской жизни» (повесть «Дезертиры» (1928), драма «Пасека» (1928)).

Символическая трактовка названия произведения определяет «двойное» прочтение и его проблематики, и сюжетно-композиционной структуры. Внешний сюжет рассказа построен на своеобразном мотиве «мытарств при жизни»⁶ главного героя Мамырана Микулая, проходящего жизненную горизонталь мук и горестей земного человеческого бытия из которой нет исхода: выплаты на содержание церкви, наказание поркой, болезнь жены и смерти одного за другим детей, собственная болезнь, гибель скотины, наконец, смерть последнего сына и полное отчаяние героя. «Казалось, не было такого несчастья, — пишет автор, — которое не коснулось бы Микулая» (3, 234).

Мотив «испытания», «страдания» или «мытарств при жизни» героя как необходимый этап и преддверие будущего возрождения, восхождения его на новую духовную ступень бытия известен со времен библейского ветхозаветного страдальца Иова до трагических героев литературы XX века. Но в антирелигиозном рассказе С.Г. Чавайна главная мысль писателя довольна проста и однозначна: не Бог и молитва поможет герою в его мученической жизни (то есть не Бог и собственная духовная борьба во имя очищения своей души), а изменение самих обстоятельств ее, связанное с утверждением нового социального строя.

Однако внутренний сюжет рассказа (вопреки воле автора) связан с вертикалью этой самой духовной жизни–борьбы героя, но несостоявшейся, нереализованной, напоминающей метания неверующего человека как «слепоглохого» в замкнутом и сложном лабиринте: от формального Православия к язычеству; от язычества снова к Православию и конечное неприятие ни той, ни другой веры как постепенное духовное нисхождение в бездну полного отчаяния и откровенного богохульства: «Микулай медленно поднял глаза на иконы, долго и упорно смотрел на них и громко проговорил: «Вы такие же керемети! «Девятый мученик» такой же! ... А какой-то неведомый голос говорил Микулаю: «Ведь сын-то старухи прав: молитвы бесполезны!»» (3, 240).

При этом вследствие каждого очередного проступка и греха по горизонтали земной жизни герой С.Г. Чавайна двигался пропорционально на ступеньку вниз по вертикали духовной жизни и получал наказание. Так, за формальное отношение к православному христианству и молебнам — порка при всем народе; за обращение к местному колдуну — болезнь жены и детей; за формальное отношение к Церкви и осуждение монашества — болезнь последнего сына и полное отчаяние героя. Не только Кизический девятый мученик, как православный святой, на поклонение к которому отправляется герой, но и сама суть и христианской, и языческой веры остается вне понимания и осмысления Микулая. «Мытарства» земной жизни героя оказываются бессмысленными без осознания духовной

цели и назначения этой жизни. Душа Микулая в конце рассказа остается в еще большем смятении, чем в начале, и в своих страданиях она не получает очищения. В этом смысле герой С.Г. Чавайна оказывается «героем с “нулевым” результатом, который не дерзнул на зло и не совершил добра»⁷, который так и остался в полном неведении и «сплошном недоумении» (3, 240) от нелепости и жестокости земной жизни, смысл которой ускользает от него, как от всякого неверующего человека.

В связи с этим вспоминается известный некрасовский образ крестьянки Дарьи из поэмы «Мороз, Красный нос» (1861), поэмы, сюжет которой напоминает нам сюжет чавайновского рассказа. Заболевшего мужа Дарьи Прокла тоже пытались лечить и языческими заговорами, и христианской молитвой, «забывая» при этом, что любое «духовное лечение» «по вере вашей да будет...» Прокла «окатывали водой с девяти веретен», «созвали ворожеек», продевали «три раза сквозь потный хомут», но Дарья «испробовать средства иного задумала»:

Пошла в монастырь отдаленный
(Верстах в тридцати от села),
Где в некой иконе явленной
Целебная сила была.
Пошла, воротилась с иконой —
Больной уж безгласен лежал.
Одетый как в гроб, причащенный,
Увидел жену, простонал
И умер...⁸

Возможно, в какой-то степени, некрасовские просветительно-демократические традиции нашли отражение в сюжете и трактовке образа чавайновского произведения. Тем более известно, что С.Г. Чавайн любил творчество Н.А. Некрасова и активно переводил его произведения, наряду с произведениями И. Никитина и А. Кольцова, на марийский язык⁹.

Символическое звучание рассказа С.Г. Чавайна ощутимо и в своеобразии его композиции. Композиционный принцип произведения — монтаж, а прием композиции — «кольцо»¹⁰ — свидетельствует о попытке автора многопланового и

«разнокачественного» изображения и постижения мира: социальные бедствия Микулая в трактовке марийского классика приобретают характер действительно «глобальный», о которых нужно говорить «во весь голос» (в этом смысле рассказ тяготеет к жанру повести как произведению об этапах жизни героя, а не об отдельном случае). Но с другой стороны, этот же принцип монтажной композиции свидетельствует и о разрыве целостности и единства мира вследствие так называемой «фрагментаризации» мира и разрушения естественных связей между жизненными явлениями: духовная слепота героя, непонимание очевидного, его метания от христианско-православной к языческой вере и — наоборот (две противоположные веры «гасят» друг друга, что в конечном итоге приводит героя к неприятию и той, и другой). Что касается приема кольцевой композиции, то его функция также может рассматриваться двояко: как «свидетельство» неприятия религии (первая часть рассказа заканчивается решением героя, что «русский поп такой же зловредный, как и кереметь дубового пня» (3, 234); последняя часть рассказа заканчивается почти теми же словами о том, что христианские иконы «такие же керемети», «Девятый мученик» такой же!» (3, 240)); и как «свидетельство» замкнутого круга жизни Микулая как круга трагического, как акцентирование его полной духовной несостоятельности, полного отчаяния вне веры и непонимания смысла жизни.

Интересно, что и в трактовке характера главного героя, в приемах его психологизации мы видим, с одной стороны, ярко выраженные национальные качества: сдержанность в проявлениях чувств и поступках, немногословие, незлобивость, уважение к родственникам и соседям-землякам, чувство меры и самообладание, присущие марийцам¹¹. Так, Микулай «молча» выкладывал на нужды Церкви, терпеливо и мужественно переносил все несчастья, выпавшие на его долю; когда «ясновидящий» ошибался в своих предсказаниях, герой не возмущался, а добродушно «подсказывал» ему, поправляя его ошибки. Осуждая монахов в Казанском монастыре, Микулай все же отдает им свой «последний полтинник» (3, 239). Сдержанно и внешне

скупо выражает герой свое горе, увидев умершим последнего сына: он «вцепился обеими руками в край гроба, в котором лежал его сын...» (3, 239).

С другой стороны, можно предположить, что эта внешняя сдержанность и скупость в выражении чувств, изображение внутреннего мира героя через внешнее действие, жест, деталь — в какой-то мере следование автора рассказа пушкинской традиции. Глубокая любовь С.Г. Чавайна к Пушкину, переводы на марийский язык его произведений, следование его традициям не раз отмечались исследователями¹².

Таким образом, рассказ «Девятый мученик» неожиданно оказался интересен своим антирелигиозным содержанием, которое прочитывается современным читателем, начиная с заголовка, как религиозное произведение, хотя и с «нулевым» результатом. Именно этим определяется и его символическое содержание, и его поэтика «двойной» реальности.

Вместе с тем, антирелигиозный рассказ марийского классика приоткрывает нашему читателю многое в понимании и осмыслении веры языческой, древних верований и представлений о мире марийского народа.

Примечания

¹ Васин К.К. Певец дружбы народов // Живое наследие. Йошкар-Ола, 1992. С. 24.

² См., напр.: Васин К.К. С.Г. Чавайн. Жизнь и творчество. Йошкар-Ола, 1987. С. 28.

³ Чавайн С.Г. Собрание сочинений: В 3-х т. Т. 1. Йошкар-Ола, 1980. С. 233. Далее все ссылки на текст рассказа даются на это издание с указанием тома и страницы.

⁴ См.: Казанская епархия. Девять святых мучеников Кизических. <http://kazan.eparhia.ru>.

⁵ См. об этом: Православные монастыри России. Краткий справочник. Новосибирск, 2000. С. 57.

⁶ См. о мотиве «мытарства»: Дилакторская О.Г. Петербургская повесть Достоевского. СПб., 1999. С. 174-181.

⁷ См. об этом: Дилакторская О.Г. Указ. соч. С. 181.

⁸ Некрасов Н.А. Собрание сочинений: В 4-х т. Т. 2. М., 1979. С. 57-58.

⁹ См. об этом: Васин К.К. Певец дружбы народов // Живое наследие. Йошкар-Ола, 1992. С. 22-23.

¹⁰ См. о композиции: Хализев В.Е. Теория литературы. М., 2002. С. 297-318.

¹¹ См. об этом: Шкалина Г. Предисловие // Юадаров. К.Г. Вера предков. Язычество. Йошкар-Ола, 1999. С. 5.

¹² См., напр.: Васин К.К. С.Г. Чавайн. Жизнь и творчество. Йошкар-Ола, 1987. С. 18-19.

*МОЛЧАНОВА Надежда Федоровна,
доцент кафедры русского и
общего языкознания МарГУ*

Новый подход к изучению древнерусского текста
*(к 960-летию создания «Слова о Законе
и Благодати» Илариона)*

«Слово о Законе и Благодати»¹, созданное Иларионом, церковным и политическим деятелем эпохи Ярослава Мудрого, по праву считается произведением, с которого началась древнерусская литература. Уроженец Руси, Иларион был поставлен на киевскую митрополию в 1051 году князем Ярославом вопреки воле Византии.

Слово, по мнению известного текстолога Н.Н. Розова, было произнесено Иларионом 26 марта 1049 года в церкви Благовещения на главных Золотых воротах Киева, после завершения строительства оборонительных сооружений.

Подлинный текст Слова до нас не дошел; из существующих списков самым старшим, относящимся к рубежу XIII–XIV вв., считается отрывок, содержащий центральную часть текста, — так называемые «Финляндские листки». Это — похвала князю Владимиру, просветителю Руси. Как полагал Н.А. Мещерский, именно этот список восходит к протографу Слова, поскольку в нем имеется много восточнославянских элементов, характерных для разных уровней языковой системы, — фонетических, словообразовательных, лексических, морфологических, синтаксических. По мнению Н.А. Мещерского, язык Слова нельзя считать безусловно старославянским, как полагали многие ученые. Даже в самом полном тексте памятника, изданном А.В. Горским в 1844 году, имя князя Владимира представлено в собственно русской огласовке — Володимерь².

Слово получило многостороннюю характеристику ученых-текстологов, палеографов, литературоведов, историков, лингвистов — Н.Н. Розова, И.М. Жданова, Л. Мюллера, Д.С. Лихачева, Б.А. Ларина, Л.П. Якубинского, Н.А. Мещерского, Ф.П. Филина, А.М. Молдована и др. Несмотря на некоторые

разногласия в оценке языковой основы текста, времени его создания, жанровой природы, для всех ученых было несомненным то, что Слово могло быть создано только в Киевской Руси и только русским по рождению автором. Ведь основной идеей Илариона было осознание равенства Руси и Византии, равенства Русской Православной Церкви и Греческой. Князь Владимир, крестивший Русь, по значимости своего деяния достоин сравнения с учениками Христа, апостолами, а сын Владимира, Ярослав, при котором и было создано Слово Илариона, не «рушит, а утверждает начинания отца». Эти патриотические мысли Иларион старался убедительно донести до слушателей, и адресовал он их людям высших кругов киевского общества, образованным и просвещенным: «не къ неведущимъ бо пишемъ, — говорил он во вступлении к Словоу, — но преизлиха насыштемся сладости книжныя»³.

Эта предназначенность для искушенных «сладости книжныя» слушателей и читателей проявилась во всей системе организации текста Слова. Это касается прежде всего состава лексических единиц, среди которых на первом месте находятся общеславянские элементы. Большое место занимают в Слове старославянизмы и восточнославянизмы. В тексте используются и иноязычные слова (типа *каган* — князь). Важное место занимает лингвистическая композиция текста — организация словесных рядов, связанная с синтаксическими построениями. По мнению А.И. Горшкова, в систему организации текста обязательно входит и уровень организации художественно-выразительных средств и приемов, а также их характер: «книжный, восходящий к традициям византийской и болгарской религиозной литературы, или фольклорный, восходящий к устному народному поэтическому творчеству, основанному на образах русской природы и народных обычаях»⁴.

Следует заметить, что глубокого исследования указанных уровней организации текста Слова еще не сделано. Ученые-лингвисты во главу угла ставили вопрос о генетической природе языковой основы текста, обращаясь не к рукописям, а к изданию текста 1844 года. Литературоведы, касаясь изобразительно-выразительных средств Слова, подчеркивали несомненное

отражение в произведениях Илариона богатых традиций религиозной литературы Болгарии и Византии: витиеватости стиля, библейской символики, метафористичности, развернутых сравнений и др.

Наше внимание текст Слова привлек тем, что в нем, как ни в каком другом произведении древнерусской церковно-книжной литературы, проявляется *интертекстуальность в дискурсивном плане*. В последнее время интертекстуальность и исследование вопросов, с нею связанных, занимает первые позиции в лингвистике, но ученых привлекают прежде всего современные тексты. Древнерусские тексты разных стилей и жанров такому анализу подвергаются редко, тем более, что некоторые лингвисты утверждают: «Термин *дискурс*, в отличие от термина *текст*, не может быть применим к древним и иного типа текстам, связи которых не поддаются восстановлению с живой жизнью, поскольку дискурс представляет собой не просто текст вообще, а «текст, взятый в событийном аспекте»⁵. С таким мнением нельзя согласиться, поскольку Слово Илариона очень тесно связано с живыми событиями эпохи, а именно с процессом крещения языческой Руси, происходившим постепенно, в течение ряда столетий. К моменту создания Иларионом Слова от даты крещения прошло всего 60 лет, а со дня смерти князя Владимира — всего 34 года. События, связанные с принятием христианства, воспринимались передовыми людьми Киевской Руси живо и непосредственно, что нашло свое отражение во многих письменных источниках, многие из которых до нас не дошли. Эти события явились предметом вдохновения и гордости Илариона. Обращаясь с риторическим восклицанием к князю Владимиру, он говорит: «Видь же и градъ величествомъ сияющъ, видь церкви цветущи, видь христианство растуще, видь градъ иконами святыихъ освящаемъ блистающе и тимьяномъ благоухаемъ и хвалами и божественнымъ пении святыми оглашаемъ...» Неслучайно Иларион использовал здесь формы причастий настоящего времени, посредством которых создавалась живая картина происходящих благодатных событий в Киеве — центре русского Православия той эпохи.

Основным приемом построения текста Слова является, на наш взгляд, интертекстуальность. Уже в первой части Слова Иларион заявляет: «Иже в инехъ книгахъ писано и вамъ ведомо, тии зде положити, то дерзости образъ есть и славоохотию», то есть: «Не буду говорить о том, что уже многими написано в известных вам книгах, потому что в этом проявилось бы, с одной стороны, неуважение к моим слушателям, а с другой — пустое тщеславие» (перевод Б.А. Ларина)⁶. Ученый заметил, что этой фразы достаточно, чтобы оценить высоту писательских требований Илариона к себе и другим, ибо и сейчас очень многие книги представляют не что иное, как что *в инех книгах писано*⁷.

Безусловно, Иларион, рассуждая на богословскую тему — противопоставление Ветхого Завета (иудаизма) Новому Завету (христианству), не мог обойтись без обращения к тексту Библии, используя ее символику, систему образов, микротексты. Однако истолкование многообразных библейских заимствований связано у Илариона с их творческой интерпретацией. Так, основным композиционным приемом построения текста становится противопоставление двух сущностных понятий-символов — Закона и Благодати. Некоторые ученые усматривают здесь не противопоставление, а параллелизм.

Интертекстуальное включение в первую часть Слова библейских символов-образов, микротекстов не случайно: Иларион рассматривает основной мировоззренческий вопрос средневековья — взаимоотношение двух Заветов: Ветхого (Закона) и Нового (Благодати). Он не может обойтись без обращения к тексту Библии, где говорится о взаимоотношениях людей с Богом. В эпоху Ветхого Завета эти взаимоотношения устанавливались с началом рабства, несвободного подчинения — Законом; эпоха Нового Завета связана с началом свободы — Благодатью. Символом времени Ветхого Завета у Илариона выступает образ рабыни Агари; время Нового завета символизирует образ свободной Сарры — жены Авраама. В этой части Слова, в которой Иларион говорит о Законе и Благодати, он почти дословно излагает прецедентный библейский текст. Выразительной интертекстемой, сконцентрировавшей основной смысл содержа-

ния произведения в целом, становится полное заглавие текста: «О ЗАКОНЕ, МОИСЕОМЪ ДАНЕЕМЪ, И О БЛАГОДЕТИ И ИСТИНЕ, ИСУСОМЪ ХРИСТОМЪ БЫВШИИ И КАКО ЗАКОНЪ ОТИДЕ, БЛАГОДЕТЬ ЖЕ И ИСТИНА ВСЮ ЗЕМЛЮ ИСПОЛНИ, И ВЕРА В ВСЯ ЯЗЫКЫ ПРОСТРЕСЯ И ДО НАШЕГО ЯЗЫКА РУСКАГО, И ПОХВАЛА КАГАНУ НАШЕМУ ВОЛОДИМЕРУ, ОТЪ НЕГО ЖЕ КРЕЩЕНИИ БЫХОМЪ, И МОЛИТВА КЪ БОГУ ОТЪ ВСЕА ЗЕМЛЯ НАШЕА»⁸.

Похвала князю Владимиру, составляющая вторую, основную часть Слова, в начале своем также представляет собой интертекстему. Здесь содержится указание на имена апостолов, упомянутых в Ветхом Завете: «Хвалить же похвальными гласы римскаа страна Петра и Паула, имаже вероваша въ Иисуса Христа, Сына Божиа; Асиа и Ефесъ, и Патмъ Иоанна Богословца, Индиа Фому, Египеть Марка. Вся страны и гради, и людие чтуть и славять коегождо ихъ учителя, иже научиша я православней вере». Иларион сравнивает подвиг Владимира Святославлича, приобщившего Русь к христианству, с подвигами апостолов. Интертекстемой здесь выступает изложение средневековой богословской идеи о том, что каждая из стран мира имела своим просветителем одного из апостолов. Поэтому и Русь должна хвалить своего «учителя и наставника, великаго кагана нашеа земли, Володимера». Во вдохновенном панегирике Владимиру, представляющем развернутый многочленный перифраз, есть и интертекстуальные включения из русских летописных текстов. Они используются в постпозициональных оборотах: Володимер — «внук *старого Игоря*, сын *славнаго Святослава*».

Кроме того, исследователи указывают, что Иларион использовал целый ряд других источников, в частности Слово Ефрема Сирина «на Преображение». Словами Писания автор «Слова о Законе и Благодати» призывал всех людей, все народы хвалить Бога: «пусть чтут Бога все люди и возвеселятся все народы ...; от Востока и до Запада все хвалят Господа; высок над всеми народами Господь».

В целом интертекстуальность в «Слове о Законе и Благодати» становится стержнем всей словесной организации текста, которая представляет собой комплексное единство всех

уровней текста, подчиненное общей идее Илариона: учению о равноправности всех народов перед Господом — теории всемирной истории как постепенного и равного приобщения всех стран и народов к культуре христианства.

В заключение следует отметить, что многие цитаты из текста «Слова о Законе и Благодати», в свою очередь, становились прецедентными текстами для произведений русской литературы последующих эпох. Так, в записи на Сийском Евангелии — Похвале Ивану Калите, датируемой 1340 годом, деятельность Ивана Калиты как просветителя Москвы сравнивается с деятельностью его предшественников — апостолов, просветителей древнего Рима, Азии, Индии и Иераполя. Данное место в записи — это цитата из «Слова о Законе и Благодати»: «Хвалить римская земля Петра и Павла, Асия — Иоана Богословьца, Индииская — Фому, Ераполь — Филиппа, русская земля — перевозванаго апостола Андрея, гречская земля — цесаря Костянтина...»⁹. Эта интертекстема может рассматриваться, по мнению Н.А. Мещерского, «в качестве своеобразного фокуса, преломившего в себе луч предшествующей эпохи и передавшего его отблеск будущему»¹⁰. Кроме того, вышеприведенная цитата из Слова о людях, «преизлиха насыштемся сладости книжныя», очень часто используется как прецедентный текст для многих интертекстем, используемых в произведениях современных авторов.

Примечания

¹ Далее в тексте — Слово.

² Памятники духовной литературы времен великого князя Ярослава I (прибавления к творениям св. отцов в русском переводе, Ч. 2.). М., 1844.

³ Текст этой и других последующих цитат приводится в современной орфографии.

⁴ Горшков А.И. Теория и история русского литературного языка. М., 1984. С. 82.

⁵ Арутюнова Н.Д. Дискурс // Лингвистический энциклопедический словарь. М., 1990. С. 136. Ср.: Липатов А.Т. Семантическая радуга перифразы: (От Пушкина до Шолохова). Йошкар-Ола, 2006. С. 26.

⁶ Ларин Б.А. Лекции по истории русского литературного языка (X — середина XVIII вв.). М., 1975. С. 113.

⁷ Там же.

⁸ http://www.ru.wikipedia.org/wiki/Слово_о_законе_и_благодати.

⁹ Мещерский Н.А. К изучению ранней московской письменности // Изучение русского языка и источниковедение. М., 1969. С. 95.

¹⁰ Мещерский Н.А. История русского литературного языка. Л., 1981. С. 100.

*МИХЕЕВА Инна Николаевна,
начальник отдела аспирантуры
и докторантуры МарГУ*

**Антиномия как принцип миромоделирования
в произведениях о праведниках Н.С. Лескова**
(«Кадетский монастырь» и «Инженеры-бессребреники»)

Христианская картина мира на первый план выдвигает вертикаль, давая ей, по замечанию священника Павла Флоренского, «значительное преобладание над прочими координатами»¹. Вертикаль *человек — Бог* представляет собой не только духовную жизнь, но и пронизывает все сферы человеческого бытия. «Построенная в «Домострое» изоморфная модель Бог во вселенной, царь в государстве, отец в семье — отражала три степени безусловной врученности человека и копировала религиозную систему отношений на других уровнях»². Исходя из этого мир строится по иерархическому принципу, то есть по принципу священноначалия (от греч. *ιєραρχία*: *ιєρός* — священный и *άρχω* — правление). Однако при развенчании концептуальной вертикали *человек — Бог* священный пафос иерархической модели мира сводится к простой субординации. Принципиальное отличие иерархии от субординации заключается в том, что субординация (от лат. *subordinatio* — подчинение) — это условный порядок, «служебное подчинение младшего старшему, основанное на правилах служебной дисциплины»³, «воинская подчиненность и послушание»⁴, а иерархия «есть священный чин, знание и деятельность, по возможности, уподобляющаяся Божественной красоте, и при озарении, сообщаемом ей свыше, направляющаяся к возможному Богоподражанию»⁵. Из этих двух различных концепций мира происходит и ценностная ориентация человека в каждом из них. В.С. Непомнящий разграничивает понятия субординации ценностей и иерархии ценностей: «субординация есть тот относительный, временный и внешний «порядок» ценностей, который людям в жизни видится или который они сами сознательно или невольно устанавливают (порой даже думая, что он таков и есть или должен

быть), — в то время как иерархия есть порядок, по Толстому, «предвечный», то есть абсолютный и объективный»⁶. Нарушить иерархию — это значит нарушить соотношение между черным и белым, высоким и низким.

Власть в России, начиная с принятия христианства, строилась по модели религиозных отношений, и вертикаль власти несла на себе иерархическую нагрузку. Поэтому власть «наделается чертами святости и истины. Ценность ее безусловна: она образ небесной власти и воплощает в себе вечную истину»⁷. Царь является вершиной государственно-религиозной модели власти, то есть одним из звеньев священной иерархии, помазанником Божиим. «Распространяя на государственность религиозное чувство, социальная психология этого типа требовала от общества как бы передачи всего семиозиса царю, который делался фигурой символической, как бы живой иконой»⁸. Достаточно вспомнить письмо А.А. Курбатова Петру I: «понеже вижду, истинно избран ти от Бога сосуд есть»⁹; или слова из его же доклада государю: «Истинно желаю работать тебе, государю, без всякого притворства, как Богу»¹⁰. По замечанию Ю.М. Лотмана, «на государя переносились религиозные чувства, служба превращалась в служение»¹¹. Само понятие «государевой службы» подразумевало «отсутствие условий между сторонами: с одной — подразумевалась безусловная и полная отдача себя, а с другой — милость», в то время как договор на Руси испокон веков «воспринимался как дело чисто человеческое (в значении: «человеческое» как противоположное «божественному»)»¹². В связи с этим можно говорить о двух различных институтах социальных отношений — субординационном и иерархическом. В первом случае сводами законов, уставов регламентируется социальное поведение человека; однако они являются лишь актами нормативно-правового регулирования, исходя из чего отношения с государством рассматриваются как служба по договору. Во втором же случае на первый план выдвигаются заповеди, диктующие как социальное, так и духовное поведение человека, и основной акцент здесь ставится уже не на правах человека, а на его обязанностях, поэтому роль в обществе мыслится как служение, следовательно, «отноше-

ния этого типа имеют характер не договора, а безусловного дара»¹³. В. Непомнящий, рассуждая о правах и обязанностях человека, пишет, что «права человека — категория социальная и юридическая, то есть по отношению к человеку внешняя. Это категория цивилизации. Обязанности человека — категория культуры, вещь внутренняя; они могут быть реально осуществлены только изнутри человека. В этом смысле истинные обязанности человека есть категория религиозная, духовная; и сформулирована она в заповедях — как необходимых условиях сохранности в человеке образа и подобия Бога»¹⁴. Исходя из такого понимания субординации и иерархии писатели, ученые, политики, философы создают различные концепции мира и человека.

Д.С. Лихачев справедливо отмечал, что «во всякой культуре есть идеал и есть его реализация: действительность, порождая некие идеалы, сама является одновременно попыткой их осуществления, очень часто их искажающей и обедняющей»¹⁵. В этом смысле иерархическую модель мира можно рассматривать как некий идеал, к которому стремится человек в праведной жизни, а субординационную как ее искаженный двойник.

В цикле Н.С. Лескова «Праведники» актуализация антиномичных моделей мира происходит различными способами. Один из них — создание некой микромодели по образу и подобию определенной макромоделю. Мир, в котором живут герои-праведники, строится по принципу иерархии. Вместе с тем этот образ мира переносится ими в сферу бытовую. Отсюда сравнение Н.С. Лесковым устройства светских учреждений, в которых протекает жизнь героев-праведников, с устройством монастыря. Так, в рассказе «Кадетский монастырь» директор кадетского корпуса Перский становится игуменом кадетского монастыря; Бобров, занимающий чин бригадира, — экономом: «Второй номер за игуменом в монастырях принадлежит эконому. Так было и у нас, в нашем монастыре»¹⁶ [1, С. 59]; доктор Зеленский — иноком: «...постоянный инок нашего монастыря — наш корпусный доктор *Зеленский*» (курсив автора. — И.М.) [1, С. 64]. «Таковы были эти три коренные старца нашего кадетского скита <...>» [1, С. 70]. В наружности и поступках

праведников выражается «настроение души, проникнутой служебным долгом, но не знавшей служебного страха» [1, С. 49]. В понятие служения, в отличие от службы, заложен сакральный смысл, поэтому в иерархическом типе миромоделирования служение связано с мотивами жертвенности, бессребреничества: доктор Зеленский «вылечил больного дитя, но платы за свой труд не взял» [1, С. 65]; «Зеленский служил в корпусе тридцать лет и оставил после себя всего богатства пятьдесят рублей» [1, С. 70]; «Боброва в конце сорокового года службы за недостаточностью на казенный счет похоронили» [1, С. 64].

Устройство духовного учреждения накладывается на структуру учебного заведения, а его дух отражается в картине мира персонажей произведения, их образах. Так М.С. Перский — «пример опрятности и военной аккуратности» [1, С. 49], «Перский был холост» [1, С. 50], «он жил и умер честным человеком» [1, С. 51]. Перский «под стать себе умел подобрать таких же и старцев. Впрочем, он ли их умел подбирать или они сами к нему под стать подбирались, дабы жить в отрадном согласии» [1, С. 59]. А.П. Бобров «по достоинствам души, сердца и характера ... был такой же высокозамечательный человек, как сам Перский ... Зато сердцем Бобров был еще теплее», «разумеется, был *холост*, как и надо по монастырскому уставу, и детей любил чрезвычайно» [1, С. 59]. Доктор Зеленский — «добряк и наисправедливейший и великодушнейший человек» [1, С. 66], «тоже был холост, тоже был домосед» [1, С. 64]. Своему делу герои-праведники отдают и себя целиком, и все, что имеют. С этим связано либо отсутствие их личного пространства, либо крайний его минимализм. Так «комнаты Перского представляли вид самой крайней простоты» [1, С. 50]. Доктор Зеленский «даже превзошел двух первых (Перского и Боброва. — И.М.) тем, что жил в лазарете, в последней комнате» [1, С. 64]. Не удивительно, что праведники отдают всю свою жизнь служению: повар Кулаков «умер скоропостижно на своем поварском посту — у плиты»¹⁷.

Пространство «Кадетского монастыря» замкнуто, оно ограничено стенами кадетского корпуса, его садом. Праведники, живущие в нем, как и полагается по монастырскому уставу, не

покидают его: Бобров «сорок кряду лет ... буквально не выходил из корпуса» [1, С. 60]; «Никто не помнил такого случая, чтобы Перский оставил здание» [1, С. 49]. Заставить их покинуть свою обитель могла только воля вышестоящего начальства. Доктор Зеленский из корпуса не выходил, «никакими деньгами нельзя было его заставить выехать с визитом на сторону» [1, С. 64]. Внутри замкнутого пространства герои-праведники перемещаются довольно свободно и активно: Перский ежедневно посещал дортуары, столовые и «малолетние отделения», «четыре раза в день непременно обходил все классы» [1, С. 49]. Бобров «постоянно ходил по корпусу и все учреждал свое дело» [1, С. 60]. Доктор Зеленский «в видах *недопущения болезней*, прежде чем кадет вводили в классы, ... проходил все классные комнаты ..., обходил роты» [1, С. 67]. Обратим внимание, что праведники, живущие в замкнутом пространстве, не нарушают по собственной воле его пределов, но внутри него охватывают своим вниманием и заботой весь внутренний локус. За пределами кадетского монастыря — Петербург, образ которого в произведениях Н.С. Лескова наследует традиции «петербургского текста» русской литературы¹⁸. Город своими «петербургскими обстоятельствами» («Воительница») оказывает пагубное влияние на человека. Четкие границы и их соблюдение связаны с построением иерархической модели мира в конкретном пространстве. Отгораживаясь от внешнего, герои-праведники тщательно оберегают созданный ими гармоничный мир. Вместе с тем, физическая замкнутость пространства кадетского корпуса, благодаря праведникам, преодолевается духовно. Какие бы ни были перемены во времени (воцарение Павла I, Декабристское восстание), для автора особенно важно то, что внутренний климат теплоты и участия, созданный и поддерживаемый его «праведниками», остается неизменным.

В основе иерархического миромоделирования лежат заповеди, исходя из которых герои-праведники выстраивают шкалу ценностей, принимаемую воспитанниками корпуса: «Нас нельзя было подкупить и заласкать никакими лакомствами: мы и так были преданы начальству, но не за ласки и подарки, а за его справедливость и честность» [1, С. 58]. С первых дней

пребывания в корпусе кадетам внушались принципы иерархического института: «Ведите себя *хорошо* и исполняйте то, что приказывает вам начальство» (курсив мой. — И.М.) [1, С. 48]. Обратим внимание, что это именно иерархические, а не субординационные принципы, поскольку содержат не только идею подчинения начальству, но имеют ценностное значение. Не случайно в кадетском корпусе воспитывались «понятия чести, которыми кадеты бывших времен недаром славились и не изменяли им на всех ступенях *служения до гроба*» (Курсив мой. — И.М.) [1, С. 49].

Нарушение инструкций, уставов и правил — это *право*—нарушение. Лесковские праведники предпочитают правонарушение нарушению христианского долга. Поэтому кадеты, вопреки запрету, передают пироги арестованным. Однако повествователь замечает, что «это маленькое правонарушение служило к созиданию великого дела: оно воспитывало дух товарищества, дух взаимопомощи и сострадания, который придает всякой среде теплоту и жизненность, с утратой коих люди перестают быть людьми и становятся холодными эгоистами, не способными ни к какому делу, требующему самоотвержения и доблести» [1, С. 53].

Таким образом, кадетский корпус, в котором живут лесковские праведники, — микромир, строящийся на принципах священноначалия.

В отличие от «Кадетского монастыря» сравнение с монастырем устройства инженерного ведомства в Варшаве в рассказе «Инженеры-бессребреники» саркастично: «Причетники получали то, что им давал отец настоятель, и никаких частностей всей этой благодетности могли не знать»¹⁹ [2, С. 156]. Это своего рода субординационный двойник той иерархической структуры, которую видит читатель в кадетском корпусе. С одной стороны, здесь также есть понятия благородства (командир был «человек благородный и давал не скупясь» [2, С. 156]), совести, уважения к начальству), подчиненные, получив к основному жалованию прибавку, служили «с незапятнанною совестью, исполняя приказания старшего и ни в чем ему не переча» [2, С. 156]). Но, с другой стороны, всем было известно, что ко-

мандир обворовывает казну, а прибавки к жалованию — это взятки: «В инженерном ведомстве многие тогда были заняты заботами о наживе и старались ставить это дело «правильно и братски», — вырабатывали *систему самовознаграждения*» (курсив автора. — И.М.) [2, С. 143]. Примечательно, что казначей выдавал основное жалование правой рукой, а нечестные деньги доставал из корзины левой рукой, а именно левое в христианской картине мира связано с осмыслением греховности (в картинах Страшного Суда праведники располагаются по правую руку, а грешники — по левую руку от Господа)²⁰. Таким образом, сходство двух «монастырей» носит лишь внешний характер, в то время как внутреннее содержание их диаметрально противоположно.

В отличие от кадетского монастыря, образ его двойника не ограничен замкнутым пространством, он, подобно эпидемии, захватывает огромную территорию: «Заря, облиставшая инженерную славу, поднималась в Варшаве и Новогеоргиевске и оттуда светила далее, против естества, — с запада на восток, через Киев, даже до Баку и Ленкорани, ибо ныне даже и там воспроставлено имя русского инженера» [2, С. 161]. В произведении создается некая модель мира, в которой все, включая движение светила, «против естества». Здесь реки золота, окунание в воды которых имеет формальное сходство с таинством крещения: «Кто по нежеланию, или по неумению, или из страха сам не лез в золотое русло, чтобы купаться в золоте, таких чрезвычайно предупредительно и ласково сами старшие окунали в ванны домашним порядком» [2, С. 154-155]. Примечательно, что со становлением данной модели мира связано изменение образа времени: «После отшедшего века магнатории они начинали век инженерии» [2, С. 161]. Его расцвет начался после взятия Варшавы, которая и стала центром субординационной структуры: «После взятия Варшавы ... «система самовознаграждения», казалось, достигла до самого наивысшего своего развития» [2, С. 151].

Особое пространство, в котором раскрывается истинная суть двойника — «гастрономия», в которой инженеры после получения жалования и «пачек в бумажных полосках» всем

ведомством устраивали «товарищеские обеды». А.М. Панченко²¹, основываясь на высказываниях Ф.М. Достоевского, обращал внимание на то, что двойничество — это претензия «вытеснять других из пределов, занимаемых ими другими своим бытием в этом мире»²². В Варшаве «именитые поляки, поддерживавшие здесь ранее честь польской аристократии, присмирели и были вытеснены в «малые кабинеты», а самым большим помещением завладели русские инженеры и назвали его «инженерным залом» [2, С. 160]. Пространство «гастрономии» Н.С. Лесков уподобляет «зияющей бездне»; не случайно попавший в нее Николай Фермор ощущает над собой «нечто демоническое и ужасное, подобное тому, что ощущают некоторые люди, проезжая над пропастью» [2, С. 161]. Атмосфера алкогольного опьянения, винных паров, где все окружающее толкает в бездну, давит на Фермора. В безумном порыве он пошел «глаголом жечь сердца людей» [2, С. 162]. Но его одухотворенные призывы тонут в бездне, и пушкинские строки в этом контексте звучат трагично. После ощущения, испытанного Фермором над бездной, для него рвется нить времени; герой приходит к мысли об изжитости своей жизни, отсутствии ее смысла.

Таким образом, Николай Фермор — жертва страшного двойника того идеального мира, который существует в сознании героя. Создание некоего идеального мира связано с образами Димитрия Брянчанинова и Михаила Чихачева, в чьей жизни иерархический принцип священноначалия стал преобладающим. Еще будучи в стенах училища, они организовали «кружок любителей и почитателей “святости и чести”». Их ценностные принципы — «сберечь себя от гордости», не утратить чистоту души, не допустить «себя до гнева, лжи, раздражительности, мщения и лести» [2, С. 140], для чего «надо всегда смотреть на Богочеловека» [2, С. 139]. Герои, исходя из этих ценностных установок, закономерно воспринимают вертикаль власти как иерархическую: мы «должны быть покорны начальникам нашим» [2, С. 139].

Однако те принципы, которые лежали в основе представления о мире Н. Фермора, различались с принципами Брянча-

нинова и Чихачева. Иерархия утратила свою религиозность, духовность и уступила место душевным качествам, таким как честность и благородство, то есть ее символическое содержание было заменено знаковым: ««Секта Брянчанинова» ... к его времени потерпела значительное изменение в духе. С отходом первого своего основателя и руководителя Брянчанинова и его друга Чихачева она утратила преобладание религиозного направления, но зато еще более повысила требования общей честности и благородства» [2, С. 152]. Трагедия Н. Фермора заключается в том, что «идеал Алексея, человека Божия, которому следовали в своей решимости Чихачев и Брянчанинов, не был идеалом позже их вышедшего на житейский путь Фермора» [2, С. 155]. Формализация иерархических принципов, изъятие вертикали *человек — Бог* ведет к преобразованию иерархической модели мира в субординационную.

Разочаровавшись в жизни, Фермор забывает ключевое понятие иерархии — священноначалие, а отсюда и правило неосуждения, уважения к начальству: «порицал без исключения все власти, находя их бессильными остановить повсюду у нас царящее лицемерие, лихоимство, неуважение к честности, к уму и к дарованиям, и в заключение назвал все власти не соответствующими своему назначению» [2, С. 170]; «на указание ему самых сильных лиц он отвечал, что «это все равно, — никто ничего не значит: что нужно, того никто не сделает» [2, С. 171]. Замена в субординационной структуре заповедей на уставы, присягу, прежде всего ранит самого Николая Фермора. На его одухотворенный призыв отказаться от самовознаграждения, инженерам пришла на помощь присяга: «Надо помнить о присяге, подчиняясь ей, не заводить никаких союзов, основанных на исключительных клятвах и обязательствах» [2, С. 153]. Герой не осознает, что десакрализация иерархической модели мира стала причиной его душевного надрыва.

Таким образом, картина мира, которую видит Николай Фермор, есть искаженный двойник иерархической модели мира. Применительно к русской литературе отмечают, что двойник «стремится оставить жертву в состоянии оторопи, отчаяния: показав бездну падения, представить его неизбежным

и бесповоротным, а ситуацию, в которой оказался герой, — безвыходной, скрывая возможный выход из нее — выход к покаянию, создавая для жертвы впечатление безнадежности положения»²³. Николай Фермор оказался не в силах совладеть с двойником, поэтому итогом его жизненного пути становится самоубийство.

Н.С. Лесков, создавая в пределах одного цикла два диаметрально противоположных образа «монастыря», показывает превращение иерархической модели мира в субординационную. Формализация, десакрализация священноначалия мира оборачивается трагедией для человека, поскольку подрывает его духовную основу. Однако жизнь героев-праведников доказывает возможность сохранения иерархии в реальной действительности, если в ее основе лежит христианская картина мира и человека, идеи деятельного добра, служения людям.

Примечания

¹ Флоренский П.А. Исследования по теории искусства // Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии / Сост. и ред. игумен Андроник (А.С. Трубачев). М., 2000. С. 191.

² Лотман Ю.М. Семиосфера. Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров: Статьи, исследования, заметки. СПб., 2000. С. 376.

³ Большая советская энциклопедия: В 30 т. Т. 25. М., 1976. С. 20, стб. 48.

⁴ Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. Т. 4. М., 1998. С. 352.

⁵ Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. Печатается по изданию 1893 г. М., 2002. С. 14.

⁶ Непомнящий В.С. Поэзия и судьба. Над страницами духовной биографии Пушкина М., 1987. С. 30.

⁷ Лотман Ю.М. Семиосфера. С. 377.

⁸ Там же. С. 378.

⁹ Соловьев С.М. Сочинения: В 18 кн. Кн. VIII. История России с древнейших времен. Отв. ред. И.Д. Ковальченко, С.С. Дмитриев. М., 1993. Т. 15-16. С. 70.

¹⁰ Там же. С. 312.

¹¹ Лотман Ю.М. Семиосфера. С. 375.

¹² Там же.

¹³ Там же. С. 373.

¹⁴ Непомнящий В.С. Пушкин. Русская картина мира. Серия «Пушкин в XX веке». Вып. VI. М., 1999. С. 18.

¹⁵ Лихачев Д.С. Избранные работы: В 3 т. Т. 2. Л., 1987. С. 461.

¹⁶ Лесков Н.С. Кадетский монастырь //Собрание сочинений: В 12 т. Т. 2. М., 1989. 416 с. Здесь и далее данное произведение цитируется по настоящему изданию в тексте с указанием в квадратных скобках условного обозначения «1» и страниц.

¹⁷ Лесков Н.С. Прибавление к рассказу о кадетском монастыре // Собрание сочинений. М., 1989. Т. 2. С. 76.

¹⁸ См. об этом: Мотеюнайте И.В. Образ Петербурга в творчестве Н.С. Лескова (на материале хроник «Захудалый род», «Соборяне» и повести «Островитяне») // Новое о Лескове: межвузовский сборник научных трудов. Вып. 2. Йошкар-Ола, 2006. С. 153-161.

¹⁹ Лесков Н.С. Инженеры-бессребреники // Собрание сочинений. М., 1989. Т. 2. Здесь и далее данное произведение цитируется по настоящему изданию в тексте с указанием в квадратных скобках условного обозначения «2» и страниц.

²⁰ См. об этом: Тростников М.В. Пространственно-временные параметры в искусстве раннего авангарда // «Вопросы философии». 1997. № 9. С. 80.

²¹ См. об этом: Панченко А.М. Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984. С. 143-161.

²² Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 1. Л., 1972. С. 184.

²³ Махновец Т.А., Кудрявцева А.В. У истоков традиций двойничества в русской литературе («Слово о ленивых» по Юринскому списку XVIII века) // «Марийский археографический вестник». 2000. № 10. С. 41.

*МОЛЧАНОВ Павел Валерьевич,
соискатель кафедры русского
и общего языкознания МарГУ*

Мир человека в слове Сергея Дурылина

Жизнь и литературное творчество Сергея Николаевича Дурылина (1886-1954) недостаточно полно известны современному читателю, лишь литературоведы и профессиональные любители театра знают его как авторитетного исследователя русско-европейских культурно-исторических связей и творчества русских писателей-классиков и художников. В 1930-40-е годы он опубликовал более 500 работ по филологии и истории русского зарубежного театра, а его монография «Мария Николаевна Ермолова» была признана театроведами лучшей биографией актрисы. Несколько изданий выдержала и вышедшая в серии ЖЗЛ книга С.Н. Дурылина «М.В. Нестеров в жизни и творчестве». Малоизвестен тот факт, что, несмотря на противоречивые условия общественно-политической жизни нашей страны в 20-е годы прошлого столетия, он оставался глубоко верующим, воцерковленным человеком: в 1920 году был рукоположен в сан священника, служил в храме святого Николая Мирликийского в Кленниках, на московской Маросейке, был дважды подвергнут аресту и ссылкам за свою пастырскую деятельность. С конца 1930-х годов С.Н. Дурылин стал работать в Институте мировой литературы в Москве, чуть позже — в Ленинградском институте театра и музыки, а с 1945 года — профессором ГИТИСа на кафедре истории русского театра. Масштаб дарования С.Н. Дурылина и его место в истории русской культуры только сейчас начинают осознаваться в полной мере и выходят из тени незаслуженного забвения — в частности, это касается публикаций в последние годы его романа «Колокола» и семейной повести «Сударь кот», которая была напечатана в журнале «Москва» в 2009 году (№№ 2-3) — в год 55-летия со дня кончины писателя.

Именно эта повесть С.Н. Дурылина привлекла наше внимание. Посвящена она другу писателя — художнику Михаилу

Васильевичу Нестерову, который высоко оценил эту автобиографическую книгу и оставил о ней такую запись в альбоме С.Н. Дурылина: «Дорогой, старый друг мой Сергей Николаевич! Прочитанная мною повесть-хроника Ваша о людях, Вам близких, дорогих, о радостных и тяжелых воспоминаниях, о победном конце, о торжестве их прекрасной жизни над “скверной” житейской, где все так ярко, талантливо, художественно обобщено в цельное художественное произведение, не раз восхитила меня, взволновала до слез, и слезы эти были благодатными слезами. За это сердечно благодарю Вас. ... Благодарю Вас за радость, испытанную мной при чтении этой трогательной, волнительной повести. Обнимаю Вас, нежно целую, любящий Вас Михаил Нестеров».

Или еще один его отзыв: «Отличную книгу вы написали. Это лучшая ваша вещь. ... Там не только хороши лирические места. Там и трагические места есть: они еще сильнее действуют. Вот это ваше, настоящее. Вы здесь художник. Это для меня дорого...»¹.

Весьма своеобразно название повести — «Сударь кот». После ее прочтения М.В. Нестеров настойчиво предлагал Дурылину изменить заглавие, но автор этого не сделал. По мнению Антона Аникина и Александра Галкина, написавших послесловие к публикации повести в журнале «Москва», «здесь виден художественный канон Дурылина: вывести на первый план косвенную, незначительную деталь, чтобы за ней раскрыть большой, напряженный мир людских характеров и судеб. Это свойство его образного мироощущения»². На наш взгляд, в таком названии автор повести сконцентрировал не «незначительную деталь» художественной канвы текста, а житейскую историю важнейшего персонажа повести, неразрывно связанную с судьбами главных героев, — историю кота, которого Дурылин любовно назвал *сударь кот*, хотя настоящей его кличкой было обычное имя Васька. Повесть «Сударь кот» была написана в 1924 году, в тяжелые для автора времена, во время его высылки из Москвы в Челябинск. Действие ее происходит в некоем городе Хлынове (давнее название Вятки), по замыслу автора символизирующем всю судьбу Отечества. Это связано

с тем, что автор отразил в своей повести картины московского быта конца XIX века, свой московский духовный опыт, поскольку он родился в Москве. Перенесение места действия в российскую провинцию — это выразительный «художественный прием, позволяющий достичь ширины и глубины обобщений»³. В «Сударе коте» отобразились воспоминания детства Дурылина, история его родной семьи — в повести это история купеческой семьи Подшиваловых, ведущаяся с его прапрадеда Ивана Парфеновича. Даже имена отца мальчика и его самого сохранены — Николай и Сергей. Особое внимание в повести автор уделяет трагической любви родной тетки его отца — Арины — и молодого приказчика Петра, переросшей в личностную драму и явившейся кульминационной основой всего хода повествования. Получив жесткий отпор со стороны отца к согласию на брак с любимым человеком — Петром Ручкиным, Арина дает обет безбрачия и в день предполагаемого сговора уходит в монастырь, являя там собой образец настоящей монашеской кротости, благочестивого жития, что впоследствии приводит на стезю благочестия и духовного «жития» и самого отца Арины — купца Подшивалова. Петр же, так до конца дней и не нашедший своего личного счастья, остается всю жизнь верным своей первой и единственной любви, также ведет праведную жизнь в миру и уже на смертном одре вновь после долгих лет разлуки встречает свою Арину, теперь уже инокиню Иринею, которая молится за него, и передает ей единственное, что было ему дорого в жизни, — своего любимца-кота и золотой портсигар с его изображением, которые становятся для автора как бы «нитью преемственности», связующим звеном от одной жизни к другой. Интересна история этого кота — некогда благодаря ему Петр внезапно застал грабителей и спас семейный капитал купцов Подшиваловых — в благодарности за то для него был изготовлен упомянутый золотой портсигар с изображением кота. Портсигар этот становится впоследствии семейной реликвией и много лет спустя переходит по наследству к автору повествования. То есть для автора образ и символ кота становятся как бы образом и символом истории своей семьи, своего детства, своего детского внутреннего мира.

Совершенно неповторима словесная организация текста повести. Несомненно, в работе над произведением сыграло огромную роль непрерывное самосовершенствование автора: учеба в бывшем Благородном пансионе при Московском университете, работа в издательстве «Посредник», встречи с Л.Н. Толстым, В.В. Розановым, М.А. Волошиным, Н.А. Бердяевым, священником Сергием Булгаковым и многими другими выдающимися мыслителями и деятелями культуры России начала XX века. С.Н. Дурьлин учился в Археологическом институте по специальности «Литература и искусство», занимался в поэтическом семинаре Андрея Белого, был членом кружка «Молодой Мусажет». После путешествий по Северу он опубликовал две книги очерков, а в 1920 г. стал членом Всероссийского союза советских писателей.

Повесть «Сударь кот» пронизана биографическими мотивами. Писатель вспоминает детство, давно ушедший мир купеческой Москвы, в котором все было, как кажется с высоты прожитых лет, светло и радостно, люди верили и жили в страхе Божиим. Неслучайно значительное место в лексической системе языка повести занимают различные лексико-семантические группы церковной лексики — так, уже в самом начале текста зачин повести содержит целый ряд таких слов: «К бабушке, к матери Виринее, в монастырь мать ездила несколько раз в году на повиданье и на прошение ее иноческих молитв всему нашему купеческому дому, но нас, детей, к ней брали не всегда, а непременно на Ивана Постного, двадцать девятого августа, на храмовый монастырский праздник...»⁴. В этой фразе автор использует именование монашескующей (мать Вириней), именование обители (монастырь), именование обращения к Богу (иноческие молитвы), и название церковного праздника («День Ивана Постного» — храмовый монастырский праздник Усекновения главы Иоанна Крестителя). Далее в тексте звучит вольный пересказ библейского предания об усекновении главы Иоанна Крестителя — это рассказ матери автора повествования в ответ на вопрос его брата о происхождении праздника. По стилю этот рассказ напоминает манеру повествования русских народных сказок с их традиционным

набором изобразительно-выразительных средств: постоянными эпитетами, олицетворениями, антитезами, риторическими вопросами, инверсиями и др. — «...Ангелы Предтечину главу в землю скрыли, пустыня ее травой зеленой прикрыла и украсила алыми цветами. В Предтечев день алые цветы не рвут: кто сорвет, тому цветок алой кровью капнет. В Предтечев день круглого не вкушают; как принесли плясавице честную главу, пир в конце пира был: пред всеми гостями на серебряных блюдах плоды круглые лежали из царских садов наливные, а перед плясавицей, на пустом, на золотом ее блюде, честную главу положили. Царь в пущем страхе сидит; гости молчат; остановился пир при самом конце. Говорит плясавица: «Что ж вы, гости, сладчайших плодов из царских садов не вкушаете? Аль не сладки?» А глянула — на блюдах у гостей не круглые плоды, а мертвые главы...»⁵.

В этом отрывке обращает на себя внимание то, как автор стилизует живую разговорную речь, вводя в рассказ стилистические и понятийные славянизмы (*глава, ангелы, вкушают, сладчайшие*), и разговорные формы прилагательных (*Предтечева глава, Предтечев день*), и просторечно-диалектное слово *плясавица*.

Обращает на себя особое внимание один эпизод в повести, когда речь идет о жизни Ариши в монастыре: «Когда через год, на Светлое Воскресение, Ариша в первый раз отпущена была к родителям, вошла, на образа помолилась, сказала приветливо: «Христос воскрес!» — и яичко бисерное подала отцу, он не узнал Аришу: и сказала-то не «воскрес!» а «воскресе!», по-славянски, правильно, и похристосовалась истово, по-духовному; лицом побледнела, похудела, но будто и возмужала, и нашла какое-то спокойствие — будто на камень стала. «Чужая!» — мгновенно с тоскою подумалось прадеду, — но он скоро подчинился ее спокойствию, ее истовому навыку и, с каким-то, в глубине зарожденным уважением посмотрев на нее, сказал: «Воистину воскрес!» — христосуясь, протянул ей крашенное сандалом гусиное яйцо. Прабабушка же попросту заплакала... Но он же и устыдил жену:

— Что ты, мать! Свят день, а ты плакать!

И Ариша с благодарностью посмотрела на отца. Она понимала, что все прощено им и принят ее жребий»⁶. В этом отрывке Дурлылин акцентирует читательское внимание на том, как отец Ариши был поражен изменениями в облике дочери и тому, как она произнесла традиционную пасхальную формулу приветствия: «Христос воскрес!» — с правильной формой аориста глагола, и, подчинившись ее спокойствию, ответил ей такой же грамматически правильной формулой ответа: «Воистину воскрес!»

Заметное место в повествовании занимает рассказ об искушении матери Иринеи, когда она была, «будучи уже в средних летах, близких к преклонным, и пользовалась духовною почтительностью соживущих. Она воскорбела духом, подпала под такую истому тоски и уныния, что попустила, по словам Марьюшки-келейницы, “возле себя бытии некоему духу смертному”»⁷. В результате она заболела и слегла, отказавшись от помощи врачей. И что же спасло мать Иринею? А спас ее простой скворец, живший в клетке у монаха-свечника и принесенный им в келью к Иринее. От монаха скворец научился присловью: «Спаси Господи!» Дурлылин пишет: «Найдя бабушку в крайнем унынии, монах порешил, что нужно помочь прогнать его и всякое средство для того не худо, ибо, по святым отцам, уныние — смерть души прежде смерти тела, и, поглядев на своего старого приятеля-скворца, весело клевавшего в обветшалой клетке размоченные черные сухари и благодарившего за них своего хозяина теми двумя словами, которые одни он и знал из всех слов человеческих: «Спаси Господи!» — он подумал: «А тварь Божья разве человеку не на помощь дана, не на веселье?» — и тотчас взял своего скворца, обернув в старый подрясник, и принес к матери Иринее...

Наутро, лишь только рассвело, проснулся скворец..., глянул глазком на бабушку и поздоровался с нею: «Спаси Господи!»

Бабушка улыбнулась на него и, дождавшись первого удара колокола, позвала Параскевушку.

— Поди, — сказала она, — в церковь и благословись у матушки игуменьи причаститься мне сегодня. И если благословит, скажи батюшке...

С игуменьей бабушка беседовала долго и, прощаясь, при келейницах повторила:

— Господь меня поднял!

Навестил ее и монах-свечник, и она указала ему на скворца и сказала:

— Спасибо тебе, отец. Утешил меня. Не хочу лишать тебя твоего питомца. Возьми.

— Ан не возьму, — отвечал старик. — Он у тебя не жилец теперь, а житель. Небось у вас, монашек, ему лучше, чем у нас: не житье, а рай...

«Спаси Господи!» — отозвался скворец.

— Слышишь, подтверждает!

И ушел от нее радостный.

Бабушка поднялась с постели. Так кончилось ее искушение, и в рассказе о нем у келейниц про скворца намекалось, что он «смертного» выгнал от бабушки, а бабушку оборонил»⁸. В этом бесхитростном рассказе поражает чудо человеческого слова, произнесенного старым скворцом — птицей небесной. Это традиционное присловье, без которого немислима речь русского человека, — «Спаси Господи!», которое порой действительно спасает от несчастья. Кроме того, интересно употребление в реплике монаха-свечника слов *жилец* и *житель*. Эти слова по своему происхождению однокоренные, по сути дела, словообразовательные синонимы, однако в данном контексте они выступают как антонимы. Слово *жилец* в речи монаха используется с временным оттенком, то есть как «поселившийся на время», а слово *житель* наделено иным значением: «тот, кто будет жить постоянно», поскольку у него будет «не житье, а рай». Остается только удивляться, как автор может только одним словом или короткой фразой передавать глубочайшие оттенки смысла, заключающие в себе самые сокровенные человеческие мысли, переживания, эмоции, движения души. Выражаясь гоголевским языком, можно сказать, что у С.Н. Дурылина «что ни слово — то и подарок».

В данной работе нами затронуты лишь некоторые элементы лексической организации текста повести С.Н. Дурылина «Сударь кот». В целом это замечательное произведение по

