

**Исследовательский Фонд
«Межвузовская ассоциация молодых историков-филологов»**

**ПРАВОСЛАВНАЯ КУЛЬТУРА
В РОССИИ:
ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ**

**(по материалам
Вторых Свято-Филаретовских чтений)**

Москва
«Пашков дом»
2007

УДК 271.2(470+571)(082)

ББК 86.372(2)я43

П 68

Редакционная коллегия:

Георгий Студенов, протоиерей,

А.С. Мельков,

В.Ю. Венедиктов

Составители:

А.С. Мельков,

В.Ю. Венедиктов

Православная культура в России: прошлое и настоящее:
И 6 8 по материалам Вторых Свято-Филаретовских чтений / [сост.:
А.С. Мельков, В.Ю. Венедиктов]. — М. Пашков дом, 2007. —
176 с. — В надзаг.: Исследовательский Фонд «Межвузовская асо-
циация молодых историков-филологов» (ИФ МАМИФ)
ISBN 978-5-7510-0374-6

Свято-Филаретовские чтения, посвященные памяти великого Московского архиепископа, проводятся ежегодно в начале декабря в актовом зале храма Архистратига Михаила в Тропареве по благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Организатором чтений выступает Исследовательский Фонд «Межвузовская ассоциация молодых историков-филологов» при участии синодальных учреждений Русской Православной Церкви, духовных школ, преподавателей, студентов и аспирантов ведущих вузов Москвы. Подробно о деятельности Исследовательского Фонда МАМИФ можно узнать на сайте в сети Интернет по адресу: www.mamif.org

УДК 271.2(470+571)(082)

ББК 86.372(2)я43

ISBN 978-5-7510-0374-6

© Мельков А.С., составление, 2007

© Венедиктов В.Ю., составление, 2007

© ФГУ «Российская государственная библиотека»,
издательство «Пашков дом», 2007

ПРЕДИСЛОВИЕ

Одиннадцатого декабря 2006 года в Москве в актовом зале храма Архистратига Михаила (Патриаршее подворье) в Тропареве по благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II уже во второй раз состоялись Свято-Филаретовские чтения. Конференция была организована Исследовательским Фондом «Межвузовская ассоциация молодых историков-филологов». Эта организация объединяет творческую молодежь ведущих вузов Москвы и других регионов России. Среди активистов ИФ МАМИФ немало православно-ориентированных молодых людей, заботящихся о распространении православной культуры среди своих сверстников.

Вторые Свято-Филаретовские чтения заняли достойное место в культурной и религиозной жизни столицы. По сравнению с Первыми Свято-Филаретовскими чтениями, которые состоялись в декабре 2005 года, увеличилось количество выступавших, радостно было видеть в зале среди уже знакомых слушателей и новые лица. Хочется особо отметить присутствие на конференции учащихся Московского лицея духовной культуры во им. прп. Серафима Саровского, которые задавали докладчикам интересные и проблемные вопросы.

Отрадно, что Свято-Филаретовские чтения были подготовлены и проведены стараниями молодых ученых — историков, филологов, педагогов и богословов, это говорит о том, что память о святителе Московском Филарете живет в сердцах благодарных потомков. В наши дни нарождается добрая традиция почитания памяти выдающегося иерарха Московского в его стольном граде, как молитвенного, так и выражающегося в обращении к его жизненному подвигу и богословскому наследию.

Участники Вторых Свято-Филаретовских чтений говорили о широком круге вопросов: о взаимоотношениях государственной власти и Церкви в истории России, о личности святителя Филарета, о роли мо-

лодежи в современной церковной и общественной жизни России, об отечественном образовании, о православной культуре и русской литературе, обсуждали вопросы церковной истории.

Сборник «Православная культура в России: прошлое и настоящее» составлен по материалам конференции. Всего в сборнике представлено 25 докладов. Все они носят печать профессионализма и научной ценности. Отраднo, что к участию во Вторых Свято-Филаретовских чтениях были приглашены авторы разных возрастов и профессий. На страницах нашего сборника Вы найдете актуальные и интересные доклады и выступления студентов и аспирантов, историков и филологов, священников и мирян, профессоров светских вузов и представителей духовных школ, неравнодушную речь депутата Государственной Думы и размышления о судьбах Отечества сотрудника Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата. И очень важно, что всех авторов нашего сборника объединяет любовь к Православной Церкви, к России, всех сближает благоговейное почитание личности святителя Филарета Московского.

Настоящий сборник научных статей будет полезен широкому кругу читателей: студентам и преподавателям, священнослужителям и мирянам, а также всем, кто интересуется великим духовным наследием православной России.

Протоиерей Георгий Студенов

ВЛАСТЬ И ЦЕРКОВЬ В ИСТОРИИ РОССИИ

Значение и смысл святоотеческого патриотизма в духовном воспитании человека

А.Н. Крутов

Толковые словари дают определение патриотизма как любовь к Родине, преданность своему Отечеству, своему народу. Не отрицание, не ненависть к другим, но любовь и готовность на жертвы во имя интересов своей Родины. Что может быть естественней этого чувства, сопровождающего нас всю жизнь так же, как любовь к матери, к отцу и к своему родному дому? «Патриотизм может жить и будет жить лишь в той душе, для которой на земле есть нечто священное; которая живым опытом испытала достоинство этого священного — и узнала его в святых своего народа», — говорил великий философ Иван Ильин.

Но еще совсем недавно, само понятие «патриотизм» было фактически под запретом. Его высмеивали, над ним издевались, ссылаясь на тенденциозно переведенное высказывание жившего в восемнадцатом веке известного английского литератора и общественного деятеля Сэмюэла Джонсона, якобы сказавшего, что «патриотизм — последнее прибежище негодяя». Между тем, в его статье «Патриот. Обращение к избирателям Великобритании», написанной в 1777 г., говорится совсем иное: «Любовь к Родине — последняя надежда и спасение у самого пропащего человека». Джонсон говорил о патриотизме возвышающем, о Патриотизме с большой буквы.

Подмена была допущена неспроста. Развал Советского Союза был невозможен без мощнейшей идеологической обработки населения огромной страны и, прежде всего, утраты чувства патриотизма, стирания грани между грехом и праведностью.

Но Россия пережила времена безвременья. В последние годы мы видим, как наша страна «сосредоточивается», постепенно восстанавливая утраченное могущество. Как выздоравливающий после тяжелой болезни, она вновь начинает «обрастать мускулами». И всё большее понимание находит то положение, что гражданское общество не может быть создано без патриотизма. Чувство патриотизма отличает гражданина от раба.

Долг и право патриотов построить родину свободных людей, в которой белое было бы белым, черное — черным, жизнь строилась бы по совести, по справедливости. Сегодня много говорят о национальной идее. Национальная идея делает граждан патриотами. Но и сама национальная идея невозможна без патриотизма, веры, бескорыстия и преданности Родине. В продажном коррумпированном государстве эти ценности не нужны.

Как нам преодолеть разруху в головах, как нам преодолеть духовную гнилость и слабость? Хотелось бы, чтобы любой гражданин России в любой точке мира знал, что он гражданин великого государства, и был готов его защищать. Вот об этом мы сегодня и порассуждаем.

В последние годы в массовом сознании понятию патриотизма возвращается его истинный смысл. Либеральной духовной агрессии дается отпор. На высшем государственном уровне вспомнили о необходимости патриотического воспитания. Приходит понимание простой истины: без этого не может быть боеспособной армии, от этого зависит военная и экономическая мощь любой страны. Но отдельными мероприятиями патриотизм не воспитаешь. Он прививается с раннего детства, в семье, в школе, которой необходимо вернуть воспитательную функцию, не сводя ее роль исключительно к обучению определенным дисциплинам.

Безусловно, воспитание патриотизма «в теории» невозможно. Необходимы конкретные примеры, которыми так богата отечественная история. Подрастающее поколение должно знать, какими соками вскормлены русские патриоты.

Святоотеческая традиция во все времена утверждала, что патриотизм должен быть основан на любви к своему Отечеству, а не на ненависти к его врагам. Полководец Александр Невский олицетворяет патриотизм, духовность русского государства, которых так не хватает в современном обществе. «Не в силе Бог, а в правде», — эти слова святого благоверного князя знакомы каждому школьнику. В одном строю с ним — Дмитрий Донской и другие прославленные спасители земли Русской и веры православной.

Молитвенный подвиг Сергия Радонежского, его высочайшая по святости жизнь были началом возрождения Руси. По его благословению множество учеников рассеялось по лицу Русской земли, основав монастыри, ставшие центрами возрождения духовной жизни. Он же благословил на ратный подвиг святого благоверного великого князя Дмитрия Донского. Молитва и благословение стали началом великой побе-

ды на Дону. А чем было сильно ополчение князя Пожарского, освободившее в 1612 г. Москву и спасшее Россию? Единственным оружием, которому ничего не мог противопоставить враг, были молитва священномученика Ермогена и благословение преподобного Иринарха Ростовского, затворника.

Преподобный Серафим Саровский считал недостаток патриотизма и преданности Родине тяжким грехом и одной из причин страданий человечества. «Христианин, — учил преподобный Серафим, — должен быть всегда готов жертвовать всем, даже, если нужно, самой жизнью, для блага Церкви и Родины». Вся жизнь Серафима Саровского показала, что невозможно отделить патриотизм, служение Церкви и государству от совершения добрых дел. Без идеи любви к Родине и самоотверженного служения ей невозможно воспитать достойного гражданина.

Все великие русские полководцы, с чьими именами связана слава русского оружия, были глубоко верующими христианами, вели подлинно святую жизнь. Назовем святого праведного Феодора Ушакова, величайшего полководца, ныне прославленного в лике святых. Истинным христианином и настоящим праведником был и генералиссимус Александр Васильевич Суворов. Под их руководством было выиграно множество сражений, и причиной тому была помощь Божия. «Молись Богу — от него победа», — говорил своим солдатам Суворов. Он наставлял, что только вера православная может быть в основе победы над врагом.

В «Рассуждениях о причинах невероятных успехов наших в войне 1812 г.» митрополит Филарет (Дроздов) отмечал в качестве одной из главных причин «невероятных успехов» жертвенную любовь защитников России к своему Отечеству, их искреннее желание не уничтожить врага, а, напротив, «положить душу за други своя».

Митрополит Серафим (Чичагов), начинавший свое служение на военном поприще, вспоминал, уже будучи священником, маленький эпизод из своей юности. Во время русско-турецкой войны 1877—1878 гг. 21-летний поручик Леонид Чичагов участвовал в знаменитом сражении под Плевной. В один из моментов боя он, потрясенный нерасторопностью командования, повлекшей за собой гибель множества русских солдат, нарушил все приказы и поднял бойцов в атаку. От неожиданности противник на мгновение прекратил огонь — этого было достаточно, чтобы в сражении наступил перелом. Впоследствии митрополит Серафим, вспоминая об этом эпизоде, писал, что немину-

емо должен был погибнуть, но жизнь ему спасли не ненависть к врагам и не желание получить боевую награду, а любовь и сострадание к подчиненным ему солдатам.

Вот на кого следует равняться, вот на каких примерах учиться патриотизму.

Иерархия духовных ценностей нашего общества должна претерпеть существенные изменения. Кого защищали псковские десантники, практически в полном составе героически погибшие во время боевой операции в Чечне? Неужели интересы Березовского, Абрамовича, каких-то иностранных компаний, имеющих интересы в России? Конечно же, нет. Они погибли, защищая свою Родину, свою землю — и на таких примерах должна воспитываться наша молодежь.

Позитивные тенденции последних лет — пусть даже не завершившиеся пока ничем более убедительным, чем заорганизованная программа патриотического воспитания — вызывают серьезные опасения у наших так называемых партнеров на Западе. Достаточно бегло просмотреть американскую, британскую, другую мировую прессу, и становится ясно, что мировое сообщество начало очередной раунд «холодной войны» против России. Любые признаки укрепления вертикали власти и российской государственности встречаются в штыки, подвергаются поношению и осмеянию.

Патриотическое воспитание необходимо не только для объединения нации перед лицом внешней угрозы. Россия — страна, где живут представители как минимум двух сотен разных народов. Всех нас объединяет осознание того, что Россия — наш общий дом, созданный при государствообразующей роли русского народа. Когда же это понимание исчезает, естественные проявления любви к малой Родине выливаются в местечковый шовинизм, заявления о превосходстве своей нации над всеми остальными, расползание по тесным и темным национальным квартиркам. Единство России будут пытаться разрушить извне, опираясь именно на этнический фактор. Нельзя давать в руки врагам этот козырь.

Вспомним, откуда пошла российская государственность, на каких началах было организовано государство? Знать духовную основу, на которой создавалась Россия — обязанность каждого гражданина страны. А так как этой духовной основой было православие, необходимость введения в школах на всей территории страны предмета «Основы православной культуры» представляется очевидной. Конечно, это не отменяет возможности изучения основ исламской или буддийской куль-

туры в местах компактного проживания людей, придерживающихся соответствующего вероисповедания. Если у детей и родителей есть такое желание, тут не должно быть никаких препятствий. Но знать основы православной культуры, духовные ценности, на основе которых создавалось государство, необходимо каждому гражданину России.

Все мы, живущие в России, должны любить свой дом, двор, знать названия растущих в нем цветов и деревьев, знать своих предков, знать историю своей семьи. Наша земля не должна быть простой географической «территорией для населения», какой ее хотели бы видеть многие представители мирового сообщества и собственные Иваны, не помнящие родства, те, кто спит и видит нас «россиянами» «общечеловеками», адептами некоей «единой мировой религии». Но, как прекрасно сказал великий русский композитор Георгий Свиридов, «россиянином может быть и папуас». Папуас прекрасно может жить в России — и на здоровье, пусть живет. Но русский человек — это русский человек, татарин — татарин, башкир — башкир, якут — якут. Все мы сообща строили наше государство при государствообразующей роли русского народа, и если этот механизм подвергнется коррозии — разрушится вся система. Понимание этого должно быть в каждой семье, в школе, в средствах массовой информации.

Как этого достичь? Необходим социальный заказ на патриотизм. Он должен воспитываться со школьной скамьи, для чего нужно, в том числе, серьезно пересмотреть учебники, 80% которых, по словам того же министра Фурсенко, не соответствуют требованиям времени.

Поднимался вопрос — нужен ли закон о любви к Родине? Конечно, никаким законом любить свою страну и народ никого не заставишь. Но ситуацию, когда человек ценится не за ту пользу, что он может принести своей стране, а за умение зарабатывать, когда честный и негодяй, девушка и проститутка, бездельник и труженик уравниваются в общественной морали, никак нельзя признать нормальной.

Разве не к нам обращены горькие и пронзительные слова Н.В. Гоголя, вложенные в уста Тараса Бульбы? «Знаю, подло завелось теперь на земле нашей; думают только, чтобы при них были хлебные стоги, скирды да конные табуны их. Перенимают черт знает какие басурманские обычаи; гнушаются языком своим; свой с своим не хочет говорить; свой своего продает, как продают бездушную тварь на торговом рынке. Милость чужого короля, да и не короля, а паскудная милость польского магната, который желтым чоботом своим бьет их в морду, дороже для них всякого братства...

Но у последнего подлюки, каков он ни есть, хоть весь извалялся он в саже и в поклонничестве, есть и у того, братцы, крупица русского чувства. И проснется оно когда-нибудь, и ударится он, горемычный, об полы руками, схватит себя за голову, проклявши громко подлую жизнь свою, готовый муками искупить позорное дело».

Будем надеяться и верить, что такое время наступает.

Мы не против кого-то. Мы — за то, чтобы каждый гражданин был патриотом не местечковым, а ясно понимал, что Россия — наш общий Русский Дом. И мы принимаем всех, кто любит Россию.

Сотрудничество государственной власти и Церкви в решении демографической ситуации в современной России

В.А. Радаев

Одной из важных областей деятельности государственных властей и Церкви в последнее время является взаимодействие в обеспечении физического, психического и духовного здоровья населения, его воспроизводства, ибо ни одно общество не может быть заинтересовано в своем физическом и духовном вырождении.

По данным на октябрь 2004 года, в России, с учетом итогов переписи населения в марте 2003 года и принимая во внимание его естественную убыль (сокращение населения колеблется в интервале от 850 до 900 тыс. человек в год) проживало 144, 2 млн жителей (для сравнения: максимальная численность населения бывшего СССР составляла 289 млн человек). Примечательно, что население страны сокращается с 1992 года, т.е. с момента появления отрицательного эффекта т.н. «Гайдаровских реформ». В том году смертность впервые превысила рождаемость.

110 лет назад в нашей стране никто и представить себе не мог, до чего мы можем сегодня докатиться с демографической ситуацией.

В 1897 году численность подданных Российской Империи, согласно данным переписи населения, составляла 138 млн человек. Именно к этой цифре мы и придем, если ничего не изменится с нынешними темпами депопуляции, в 2014 году. Если еще 3-4 года ничего не делать, то, как признал в мае 2006 года спикер Совета Федерации С.М. Миронов, по существующим расчетам к 2080 году у нас в стране останется всего 52 млн человек (в частности, прогнозируется сокращение численности населения России до

134 млн чел. к 2015 году, до 125 млн чел. — к 2025 году, до 100 млн чел. — к 2050 году).

Между тем по оценкам, сделанным в 1913 году Генштабом российской армии (именно это ведомство в то время занималось демографическими проблемами), на территории Империи к 2000 году должно было прожить порядка 750 ~ 800 млн жителей.

Задаться вопросом: почему сегодня наша страна оказалась в такой демографической ситуации, что, как выразился в одном из своих недавних интервью Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II, «мы дожили до страшного времени, когда началось вымирание нашего народа»?

Дело в том, что Октябрьский переворот и последовавший за ним кровавый эксперимент по установлению большевиками на Русской Земле своего Царства, привели к большим людским потерям в России. 10 млн жизней унесла только гражданская война красных против белых в 20-е годы прошлого столетия. А всего 70 лет советской власти стоили русскому народу 60 млн жизней.

Решение демографической проблемы руководство страны в лице Президента России В.В.Путина видит на путях снижения смертности, эффективной миграционной политики и повышения рождаемости.

По первому направлению — снижению смертности, принята государственная программа безопасности движения (напомним, в этой связи, что за год в России на дорогах гибнет около 35 тыс. человек, в том числе 8,5 тыс. одних только пешеходов). 70% летальных исходов составляет смертность в течение трех часов с момента получения травмы.

Государством принимаются и меры по пресечению ввоза и производства внутри страны суррогатной алкогольной продукции (по статистике Россия ежегодно теряет 20 тыс. человек, которые гибнут от некачественного алкоголя).

Правильный акцент сделан государством и в рамках национального проекта «Здоровье» в части выявления, профилактики и лечения сердечно-сосудистых заболеваний, других заболеваний, которые дают высокий процент смертности среди населения. Статистика смертности от болезней в России показывает, что первые три места поделили сердечно-сосудистые заболевания (55% смертей), инфекционные заболевания (21%) и онкология (18%) Далее идут желудочно-кишечные заболевания (4%). На долю всех других причин приходится 2%.

Церковное отношение к здоровью личности и народа определяется «Основами социальной концепции Русской Православной Церкви»,

излагающими базовые положения учения Церкви по вопросам церковно-государственных отношений и по ряду современных общественно значимых проблем.

В разделе XI «Здоровье личности и народа» вопросы здоровья рассматриваются с тех позиций, что поддержание физического здоровья в отрыве от здоровья духовного, с православной точки зрения, не является безусловной ценностью. Объясняется это положение тем обстоятельством, что «...тело, свободное от порабощения греховным страстям и их следствию — болезням, должно служить душе, а душевные силы и способности, преображаясь благодатью Святого Духа, — устремляться к конечной цели и предназначению человека — обожению...». *Миссия Церкви* в этом плане состоит в том, что она «...призвана в сотрудничестве с государственными структурами и заинтересованными общественными кругами участвовать в выработке такого понимания охраны здоровья нации, при котором каждый человек мог бы осуществить свое право на духовное, физическое, психическое здоровье и социальное благополучие при максимальной продолжительности жизни».

Ценность физического воспитания, физической культуры и спорта для Церкви предопределяется не только их значением, как факторов поддержания здоровья личности и народа, но и обусловлена их активной ролью, как необходимых условий для достижения положительных результатов в преодолении демографического кризиса, в борьбе с наркоманией и алкоголизмом как формами духовной опустошенности, следствиями потери смысла жизни, попутчиками размытости нравственных ориентиров.

Основной социальной формой церковной борьбы с алкоголизмом является православное трезвенное движение. Наиболее активно приходская трезвенная работа ведется в Санкт-Петербургской (здесь даже есть епархиальный Отдел по противодействию наркомании и алкоголизму), Московской, Екатеринбургской, Ярославской, Тверской, Абаканской, Магаданской и Читинско-Забайкальской епархиях Русской Православной Церкви.

Проиллюстрируем важность этой работы на примерах. Если сравнить показатели среднедушевого потребления в нашей стране спиртных напитков в год, то в 1905 году этот показатель равнялся 3,13 литра чистого спирта, в середине 80-х годов прошлого века (накануне горбачевской антиалкогольной кампании) возрос до более чем 14 литров, а в наши дни достиг 25 литров. Сегодня в России насчитывается 10—12 миллионов алкоголезависимых людей.

Русская Православная Церковь с тревогой констатирует, что наркомания представляет опасность для продолжительности жизни и здоровья, ведет к деградации личности, распаду семьи и растлению общества. Свое отношение к этому пороку Церковь сформулировала в своем документе «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви».

Рассматривая наркоманию как пагубную страсть, Церковь видит в ней проявление духовной болезни не только отдельного человека, но и всего общества.

Церковь относится к больным этим недугом, как отдельным жертвам наркомании с пастырским состраданием. Она предлагает им свою духовную поддержку в преодолении наркозависимости. Свою роль в преодолении этого угрожающего обществу социального порока Церковь видит в проведении разъяснительных мероприятий профилактического характера. Выступая в качестве инициатора проведения различных акций по общественно значимым вопросам, Церковь придает им значение с душеспасительной точки зрения. Одним из таких общественно значимых вопросов является борьба всех здоровых сил российского общества с наркоманией.

О масштабе охватившей общество наркомании говорят следующие цифры. В России насчитывается около 6 млн наркоманов. Ежегодно 30-40 тысяч россиян умирают от употребления наркотиков. Наиболее подвержена наркомании молодежь, что представляет особую угрозу для общества. Считается, что треть из наркоманов — в возрасте не старше 24 лет (есть и более тревожные данные, согласно которым около 4 млн детей России — наркоманы).

Особенно тревожит Церковь то, что в молодежных кругах формируется особая «наркотическая псевдокультура». От одного до трех раз наркотики пробовали 22,6 % молодежи в возрасте от 12 до 22 лет, более 14% этой возрастной категории потребляют наркотики еженедельно, а почти 8% юных россиян — ежедневно (это почти 900 тыс. российских детей). Эту безотрадную картину несколько смягчает тот факт, что более 55% российской молодежи никогда не употребляли наркотиков.

Важной формой церковно-государственного взаимодействия в борьбе с наркоманией является практика подписания соглашений о сотрудничестве ряда епархий Русской Православной Церкви и Управлений Федеральной службы по контролю за оборотом наркотиков соответствующих субъектов Федерации (Башкирии, Орловской и других областей). Эти меры позволяют объединить информационные, интел-

лектуальные и организационные ресурсы Церкви и государства в сфере профилактики наркомании и незаконного оборота наркотических и психотропных средств.

В качестве примера церковных антинаркотических инициатив можно привести организованные ею *мероприятия по объединению сил различных общественных групп в борьбе с распространением наркотиков*.

Это, во-первых, антинаркотические акции: автопробеги (всего их было пока два; второй из них проводился с 10 по 20 ноября 2004 года под девизом «Россия против наркотиков и терроризма» по маршруту Москва — Махачкала — Москва) и *акции «Поезд в будущее»*.

Первая такая акция прошла в 2003 году в Смоленске, затем аналогичные акции были проведены в городах Норильске и Твери; а в период с 24 по 27 ноября 2005 года Всероссийская антинаркотическая акция «Поезд в будущее» состоялась в Воронежской области.

Примечательно, что в состав руководства Организационного комитета антинаркотической акции «Поезд в будущее», который возглавляет Полномочный представитель Президента Российской Федерации в Центральном федеральном округе Г.С. Полтавченко, входят на правах его сопредседателей митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл, мэр Москвы Ю.М. Лужков, руководитель Федеральной службы Российской Федерации по контролю за оборотом наркотиков В.В. Черкесов. В нем широко представлены государственные и общественные деятели, включая представителей традиционных конфессий России (Православия, Ислама, Буддизма и Иудаизма), деловых кругов, работников сферы образования и медицины, деятелей науки и культуры.

О масштабе и значимости этих антинаркотических акций говорит тот факт, что с 2005 г. Всероссийский проект «Поезд в будущее» включен в Федеральную программу по борьбе с употреблением и распространением наркотиков.

Во-вторых, Церковь придает большое значение проведению антинаркотических форумов. Достаточно вспомнить *Всероссийскую научно-практическую конференцию «Призыв Церкви: Власть, бизнес, общество — против наркомании в России» (Москва, 24 — 25 ноября 2005 года)*.

Цель этого форума состояла в том, чтобы объединить все слои общества для профилактики и лечения наркомании, а также сформировать у населения активную гражданскую позицию по этой проблеме.

В задачи конференции входили пропаганда самореализации через духовный рост, творчество, спорт; выработка систем защиты от нарко-

зависимости в регионах и на отдельных предприятиях; распространение опыта лечения и профилактики «психоактивных зависимостей» в реабилитационных центрах Русской Православной Церкви; обсуждение разработанной Церковью «Концепции профилактики наркомании в России».

В рамках конференции проводились секции «Наркомания — угроза устойчивому развитию экономики», «Духовно-нравственное просвещение, воспитание здорового поколения как важнейшие аспекты профилактики наркомании», «Роль медиа-сообщества в профилактике наркомании».

Из инициатив представителей государства, на конференции, достойны упоминания предложенные Председателем Совета Федерации Федерального Собрания Российской Федерации С.М. Мироновым такие *меры по противодействию наркомании*, как совершенствование действующего российского законодательства, действенная пропаганда здорового образа жизни, повышение социальной ответственности отечественного бизнеса, использование духовно-нравственного потенциала Русской Православной Церкви и опыта церковных центров по реабилитации наркозависимых, учреждение Всероссийского антинаркотического фонда в целях финансирования мероприятий по борьбе с распространением наркотиков.

Заслуживают внимания, озвученные этим форумом *церковные инициативы по преодолению этой острой социальной проблемы*. Это — призыв к власти, в интересах выхода из кризиса, создать в целях профилактики наркомании Федеральную службу социальной реабилитации и сеть лечебно-трудовых профилакториев.

В напутственном слове Святейшего Патриарха Алексия II отмечалось, что, хотя государственная власть и стремится сделать сегодня все возможное для ограничения распространения наркотиков, но исключительно административными или медицинскими средствами победить столь серьезный порок, как наркомания, невозможно.

В-третьих, в церковной среде разработана уникальная методика реабилитации наркозависимых людей, автором которой является иеромонах Анатолий (Берестов) — доктор медицинских наук, профессор. Отработав эту методику в созданном и возглавляемом им душепопечительском Православном центре святого праведного Иоанна Кронштадтского (за 10 лет там лечилось более 4 тыс. наркозависимых, 85% из которых отучились от пагубной привычки), о. Анатолий передает свой опыт другим людям. Его методика с успехом применяется уже более

чем в 20 центрах реабилитации наркозависимых в нашей стране и за рубежом.

Руководство страны в лице Президента России высоко оценивает возможности Церкви в борьбе с распространением и употреблением наркотиков.

Выступая 6 октября 2004 года перед участниками Архиерейского Собора Русской Православной Церкви, В.В.Путин, обращаясь к присутствовавшим на встрече в Кремле иерархам Церкви, сказал, что сегодня государству крайне необходимы авторитетные и влиятельные партнеры. Он, в частности, подчеркнул, что государство надеется на участие архиереев Церкви в социальных программах таких, как борьба с детской беспризорностью, с наркоманией, организация социальных приютов и оказание помощи престарелым и инвалидам.

Президент заявил, что он убежден в том, что в этой сфере очень важно использовать богатые традиции Церкви в делах благотворительности и милосердия.

Со своей стороны Святейший Патриарх Московский и всяя Руси Алексей II информировал главу государства о сформулированных Собором предложениях, которые могли бы послужить развитию церковно-государственного партнерства, отметив следующее: «Негативные демографические процессы, темное наступление межнациональной вражды, культ насилия и порока, деструктивные тенденции в молодежной субкультуре, проблемы алкоголизма, наркомании, преступности, беспризорности — все это причины для нашей общей озабоченности, а значит — и для наших совместных трудов. По моему глубокому убеждению, нам надлежит сообща трудиться ради нравственного обновления народа, без чего не может состояться возрождение России».

О важности второго направления — эффективной миграционной политики, — говорит такой факт. *В.В.Путину, по свидетельству авторитетных источников, принадлежит следующее заявление: России, чтобы стать великой державой, нужно принять не менее 50 млн мигрантов.*

Численность переселенцев в Российской Федерации на сегодня составляет 7 млн человек, это равно всему населению Дальнего Востока. По различным оценкам, в России работает от 10 до 15 млн мигрантов, и из них только 500 тысяч человек — на законных основаниях. Через 10 лет дефицит трудовых ресурсов в России составит 6-7 млн человек. Поэтому Указом Президента В.В. Путина №637 от 22 июня 2006 года принята Государственная программа по оказанию содействия добровольному пере-

селению в Российскую Федерацию соотечественников, проживающих за рубежом.

Эта программа рассчитана на период до 2012 года и на ее финансирование предполагается выделить 17 млрд рублей (на сегодня на цели переселения соотечественников из госбюджета уже выделено 4, 6 млрд рублей). Предполагается, что в 2006 году будут приняты 50 тыс. соотечественников, а в ближайшие три года — 150 тысяч. Всего предполагается переселить не менее 6 млн человек (а в докладе Б.В.Грызлова «От стабилизации к развитию: политические приоритеты партии «Единая Россия» на прошедшем в ноябре 2005 года в Красноярске VI ее съезде ставилась задача принять от 10 до 20 млн переселенцев в ближайшие 10—15 лет).

Между тем при заселении мигрантами российских территорий *существует реальная угроза ассимиляции российского населения, которое быстро стареет и стремительно сокращается.*

Это отметили участники «круглого стола» на тему: «Проблемы вхождения иммигрантов в духовное и культурное пространство России», состоявшегося 1 февраля 2006 года в рамках XIV Международных Рождественских образовательных чтений.

В принятом итоговом документе говорится, что разрешение сложившейся ситуации осложняется тем, что после семидесятилетних гонений на Церковь миссионерская традиция оказалась отчасти утраченной. Одним из следствий этого является неумение выстраивать отношения с правительством той или иной страны, что мешает найти подход и к выходцам из того же государства, живущим в рассеянии. Между тем, при осуществлении миссии необходимо знать и уважать законы других государств и традиции других народов.

Участники «круглого стола» пришли к выводу о том, что на государственном уровне необходимо не только остановить отток русского населения с Дальнего Востока, но и обеспечить приток туда новых российских переселенцев.

Также, по мнению его участников, необходимо всячески стимулировать повышение рождаемости, как по стране в целом, так и на Дальнем Востоке. Существует потребность в духовно-культурном просвещении иммигрантов через систему государственного образования. Здесь открывается широкое поле для совместной деятельности Церкви и государства, в частности необходимо скорейшее введение в школах и ВУЗах такого культурологического предмета, как «Основы православной культуры».

Важная задача, сформулированная участниками «круглого стола», это — развитие миссионерской деятельности на территории тех сопредельных государств, откуда к нам направляются потоки мигрантов. Причем её организация возможна в рамках межгосударственного сотрудничества в области культуры. Знакомя наших соседей с русской духовно-культурной традицией, как думают участники «круглого стола», мы постепенно сможем преодолеть негативные стереотипы в отношении к русским, насаждаемые в этих странах.

Важен вывод этого форума о том, *что без Церкви государство не справится с задачей включения переселенцев в единое культурно-религиозное пространство России*. Из этого следует, что православным миссионерским проектам по работе с диаспорами должна оказываться поддержка на государственном уровне.

Для соотечественников, возвращающихся на постоянное место жительства из-за рубежа, государство должно облегчить процедуру получения российского гражданства, (отметим в порядке комментария, что это уже выполняется согласно вышеупомянутому Указу Президента).

На «круглом столе» констатировалось, что одна из проблем, по которой необходимо вести законодательную работу — это разделение потока прибывающих в Россию на иммигрантов и репатриантов. Предстоят выработка и принятие на государственном уровне закона об иммиграции и репатриации, принятие специального законодательного акта о культурной и социальной адаптации лиц, прибывающих в Россию из стран ближнего и дальнего зарубежья, а также создание сети адаптационных центров на приграничных территориях.

Государство, как считают участники «круглого стола», должно выработать законодательство о заселении территорий Восточной Сибири и Дальнего Востока и в дальнейшем проводить соответствующую политику, направленную на защиту от экономической и религиозной экспансии со стороны сопредельных стран.

В целях предотвращения межнациональных и межрелигиозных конфликтов присутствовавшие на «круглом столе» выступили за строгое ограничение въезда в Москву иммигрантов.

Форум высказался за внесение определенной поправки о миссионерской деятельности на территории России в существующий закон «О свободе совести и религиозных объединениях».

Как считают его участники, актуальными задачами в настоящее время являются сочетание использования традиций и лучшего дореволюционного опыта православной миссионерской деятельности на терри-

ториях Восточной Сибири и Дальнего Востока с применением существующих современных методов и форм миссионерского служения (социальных, культурных, информационных, спортивных и т. д.).

Наряду с культурной и социальной интеграцией иммигрантов на «круглом столе» было предложено должное внимание уделять и воцерковлению русского населения приграничных территорий.

В этих целях предполагается более эффективное использование квалифицированных кадров из числа иммигрантов, а также увеличение легальной иммиграции, в первую очередь из числа соотечественников. А это потребует законодательно обоснованного и закрепленного сокращения нелегальной иммиграции и предпочтения в предоставлении виз квалифицированным иммигрантам.

В то же время, как отмечалось на «круглом столе», *наряду с прагматическими подходами к использованию иммиграционных потоков необходимо уделять должное внимание исходящей от них угрозе национальной, и в первую очередь, духовной безопасности России.*

На «круглом столе» подчеркивалось, что в решении проблемы иммигрантов недопустимо руководство только экономическими приоритетами. На первом плане здесь должны быть именно духовно-культурные и образовательные критерии.

Участники «круглого стола» считают целесообразным обратиться в Министерство образования и науки Российской Федерации с предложением разработать целевые долгосрочные программы образовательной деятельности в среде иммигрантов. С этой целью видится актуальным открытие специальных школ, средних специальных учебных заведений, отделений ВУЗов. Одной из ближайших перспектив может быть создание центров по изучению русской культуры для иностранных студентов российских ВУЗов в Москве и других городах.

По мнению участников «круглого стола» важной миссионерской задачей является создание в средствах массовой информации образа успешного православного человека на примерах современных деятелей государства, Церкви, науки, культуры, что оказывает благотворное действие на сознание иммигрантов.

Говоря о третьем направлении — повышении рождаемости — будем помнить, что эта мера проявит себя только через поколение, реальную отдачу от нее для экономики страны можно ожидать только через 20 лет.

В настоящее время коэффициент рождаемости в России составляет всего 1,3 ребенка на одну женщину. А для естественного воспроизводства

населения этот показатель должен составлять 2,18 ребенка на женщину. Уровень рождаемости во многом зависит от стабильности брачных отношений (в России на 1000 браков приходится 700 разводов). В то время как по данным переписи 2002 года около трети детей в России рождается в семьях, где родители не состоят в официальном браке.

Тем не менее, отрадно, что власть сделала для себя выводы уже сегодня. В мае с.г. Президент В.В. Путин в своем послании «О положении в стране и основных направлениях внутренней и внешней политики государства» признал, что «...никакая миграция не решит наших демографических проблем, если мы не создадим надлежащие условия и стимулы для роста рождаемости здесь, у нас, в нашей собственной стране. Не примем эффективных программ поддержки материнства, детства, поддержки семьи». В Послании содержится программа стимулирования рождаемости.

Суть предлагаемых мер состоит в том, чтобы стимулировать рождение хотя бы второго ребенка. Программа предусматривает комплекс административной, финансовой и социальной поддержки молодой семьи, в том числе кардинальное увеличение размера ежемесячных пособий по уходу за ребенком до полутора лет (с 700 до 1500 рублей на первого ребенка и до 3000 рублей — на второго, а для женщин в отпуске по уходу за ребенком — не менее 40% от уровня прежнего заработка); введение компенсации затрат на детское дошкольное воспитание (для первого ребенка — на сумму, равную 20% от среднего размера оплаты за посещение ребенком дошкольного учреждения; для второго — 50% и для третьего — 70%); разработку программы по материальному стимулированию устройства на воспитание в семьях сирот и детей, оставшихся без попечения родителей (увеличив почти вдвое ежемесячные выплаты на содержание ребенка в семье опекуна и приемной семье до уровня не менее 4000 рублей, а также подняв с 1—1,15 тысячи до 2,5 тысяч рублей ежемесячную заработную плату приемному родителю и установив выплату единовременного пособия при всех формах опекунства и усыновления в размере 8 тысяч рублей); увеличение стоимости родовых сертификатов (с 2 до 3 тысяч рублей в женской консультации и с 5 до 7 тысяч рублей — в родильном доме); принятие программы создания в стране сети современных перинатальных центров и предоставление женщине т.н. «материнского капитала» в случае рождения начиная с 1 января 2007 года второго (третьего) ребенка по достижении им трехлетнего возраста (в размере 250 тысяч рублей, которые можно использовать на приобретение жилья, на образование детей, в накопительной части пенсии).

Церковь видит свою роль в преодолении демографического кризиса в создании общественных движений, пропагандирующих здоровую семью и отказ от планирования семьи. Она выступает и в качестве инициатора проведения различных акций по вопросам борьбы с прерыванием беременности. В качестве наиболее яркого примера можно привести организованное Церковью мероприятие — церковно-общественный форум «Духовно-нравственные основы демографического развития России» (Москва, 18—19 октября 2004 года).

Заслуживают внимания озвученные этим форумом церковные инициативы по преодолению острых социальных проблем. Это — призыв к власти в целях выхода из демографического кризиса прекратить государственное финансирование и запретить рекламу искусственного прерывания беременности.

Позиция Церкви по вопросам демографии имеет богословское основание, поскольку, как отметил Святейший Патриарх, «Издравле дети считались благословением Божиим, а бездетность — проклятием». В октябре 2004 года на Освященном Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви было принято особое Обращение по вопросам демографии.

Члены Освященного Архиерейского Собора, рассмотрев остро стоящие сегодня вопросы демографии, констатировали, что народы стран на канонической территории Московского Патриархата (сюда, кроме России, входят Азербайджан, Белоруссия, Казахстан, Киргизия, Латвия, Литва, Молдавия, Таджикистан, Туркмения, Узбекистан, Украина и Эстония) переживают сегодня демографический кризис, выражающийся в катастрофическом сокращении их численности.

Участники Собора убеждены, что такая ситуация обусловлена не только экономическими, но прежде всего — духовными причинами. В первую очередь имеется в виду отход от идеалов святости семейной жизни, чистоты отношений между мужчиной и женщиной. Между тем брак, строящийся на христианской любви, на взаимной поддержке друг друга супругами, которые достойно воспитывают детей — это и есть основа благополучия общества и государства.

А семья — это не только частное дело людей, вступающих в брак, но одна из форм христианского служения Богу и Отечеству. Поэтому рождение и воспитание детей являются естественной функцией семьи, делающей ее поддержку важнейшей задачей любого государства.

Собор подчеркнул греховность попыток принизить или изменить смысл семейного служения. В Обращении отмечается, что либераль-

ный подход, который сегодня усиленно насаждается в нашем обществе, вступает в противоречие со взглядами Церкви на добрачные и внебрачные половые связи, аборт, контрацепцию. Участники Собора считают, что «планирование семьи», которое заключается в отказе от рождения детей и поощрении абортов — это пагубная практика, ведущая не только к уменьшению численности населения страны, но и к его нравственной деградации.

В Обращении напоминает, что Православная Церковь не признает каких-либо иных форм сожителства мужчины и женщины, кроме брака. Апостол Павел говорит: «Брак у всех да будет честен и ложе непорочно; блудников же и прелюбодеев судит Бог» (Евр. 13:4). Божий суд уже в земной жизни свершается над презиращими этот Завет, вырождение народа — одно из следствий его нарушения. Конечно, к демографическому кризису ведут и экономические, и политические, и социальные факторы, но участники Собора уверены в том, что главная его причина лежит в области морали, в развращенном подходе к отношениям полов.

Члены Архиерейского Собора Русской Православной Церкви обратились ко всем тем, кто обеспокоен будущим нашей Церкви и народов, проживающих на ее канонической территории. Чтобы сохранить эти народы сильными и обратить на них милость Божию, сегодня нужен христианский подвиг. Место совершения этого подвига — семья. Для каждого она должна стать «Домашней Церковью» благодатной обителью, где находятся истоки социального благополучия. Другое условие выживания людей состоит в том, что общество должно осознать: *жизнь человека не зависит от изобилия его имени* (Лк. 12:15).

Поэтому народ, решивший, что многодетность ведет к нищете, а отказ от рождения детей — к материальной обеспеченности, рано или поздно не сможет более сохранять свою самобытность и культуру, эффективно хозяйствовать на своей территории и защищать ее, обеспечивать нужды детей и стариков.

Особенно это важно для такой большой страны, как Россия, само существование которой в качестве сильного, уважаемого в мире государства немислимо без многочисленного народа. Освященный Архиерейский Собор призвал государственную власть приложить серьезные усилия для повышения уровня жизни молодых семей, которые с рождением детей иногда оказываются на грани выживания.

Констатируя, что демографический кризис усугубляется тем, что средняя продолжительность жизни у нас упала до недопустимо низко-

го уровня, Собор сделал вывод о том, что, помимо экономических, политических и социальных факторов, ухудшения качества медицинского обслуживания и загрязнения окружающей среды, причины этого кризиса кроются в греховных страстях: нравственной распущенности, алкоголизме, наркомании и других пороках, которые лишают человека сил и приводят к преждевременной смерти.

Приводя на память слова пророка Давида (Пс. 54:24) о том, что грешники «не доживут и до половины дней своих», Собор предложил помнить о том, что забота о телесном здравии неотделима от нравственного возрождения, ибо, как учит Священное Писание, «Поступайте так, как повелел вам Господь, Бог ваш» (Втор. 5:32). И нужно, чтобы наш народ «любил Господа Бога... слушал глас Его и прилеплялся к Нему, ибо в этом жизнь... и долгота дней» (Втор. 30: 20). Тогда может продлиться его историческое бытие.

Важна и церковный вклад в профилактику распространения эпидемии ВИЧ/СПИДа и работу с пораженными этим смертельным недугом людьми. В ответ на призыв Министерства здравоохранения России Церковь разработала и своим решением Синода приняла документ под названием «Концепция участия Русской Православной Церкви в борьбе с распространением ВИЧ/СПИДа и работе с людьми, живущими с ВИЧ/СПИДом».

В России официально зарегистрировано 353 тыс. ВИЧ-инфицированных. По оценкам ООН, число ВИЧ-инфицированных в России — около 940 тыс. чел. Из них порядка 60% заражаются через инъекционное введение наркотических средств. 78 % составляют мужчины, причем более половины из них — молодые люди в возрасте от 18 до 30 лет.

Вышеупомянутая Концепция рассматривает богословские и этические аспекты болезни, ставит задачи по организации церковной работы с людьми, живущими с ВИЧ/СПИДом, и их близкими (как на приходском уровне, так и в монастырях, при которых признано целесообразным создание центров реабилитации ВИЧ-инфицированных), формулирует важнейшие направления работы (создание церковной анти-СПИД сети, патронаж и уход за больными, правовая консультация больных) и определяет параметры сотрудничества с государством и обществом (в том числе в создании совместных с общественными и государственными организациями образовательных и обучающих программ по профилактике ВИЧ/СПИДа, участию в работе межведомственных и межсекторальных советов и комитетов по выработке и реа-

лизации государственной политики по вопросам ВИЧ/СПИДа, включая деятельность соответствующего Консультативного совета Российской Федерации).

Подход Церкви к церковно-государственным и церковно-общественным отношениям в области улучшения демографической ситуации благоразумно сочетает, с одной стороны, отказ от вовлеченности в политическую борьбу вокруг этой темы, от поддержки действий каких-либо политических сил, от вмешательства в дела государства и, с другой стороны, активное взаимодействие с властью разных уровней в усилиях по преодолению демографического кризиса, полезных для Церкви и всего народа, особенно в сферах благотворительности, решения социальных проблем, сохранения и развития культурного наследия, заботы об общественной нравственности.

Говоря о первом аспекте, будем помнить слова Его Святейшества о том, что «...подчинение церковных интересов политическим, превращение Церкви в инструмент политики всегда является насилием над верой и Церковью, всегда ведет Церковь на Голгофу».

Поэтому не будем заблуждаться по поводу озвученного главой нашего государства в сентябре 2004 года тезиса власти о том, что «нет большего блага для Церкви, чем служение Родине». В одном из выступлений Святейшего Патриарха Алексия пятнадцатилетней давности, озаглавленном «Дай Бог России найти дорогу к свету», говорится о том, что «...утилитарное отношение к Церкви оказалось едва ли не самой живучей константой общественного сознания, и, пережив все коллизии, оно сегодня возрождается таким же, каким оно было в годы, предшествовавшие слову русской истории». Цитирую далее: «...духовность сама по себе есть высшая цель человеческого бытия, и потому социальное обустройство общества может само лишь служить возрастанию духовности, но не может использовать ее как средство для собственных целей». *Предстоятель Церкви отметил духовную мнимость, неподлинность даже самых искренних попыток инструментально-политического отношения к Церкви. Ибо, как выразился Святейший Патриарх, «...мы не можем смотреть на Церковь как на одного из «подрядчиков» этой «стройки»...И потому с самого начала мы должны объяснить, что, если и говорим мы, церковные люди, что «Церковь служит России», то эта формула не подлежит буквальной и прямолинейной трактовке. Мы служим Богу... Служа Богу, Церковь способствует возрастанию света и добра в людях, а рост или упадок этой внутренней возделанности человеческого сердца, в свою очередь, определяет взлеты и*

падения человеческого общества, то есть в конечном счете — судьбы России. И потому лишь так, опосредованно, можно понимать наше «служение России». Далее Святейший Алексий продолжил свою мысль: «Слова «Церковь служит России» предполагают некое противопоставление Церкви и России. На деле же есть часть — «остаток» — России, который продолжает служить Христу (это и есть Церковь), и та часть России, которой этот остаток может помочь своей верностью Христу и свои духовным трудом. Таким нам мыслится место Церкви в России».

В то же время совместные усилия властей и Церкви в преодолении демографического кризиса в России на основе такого обустройства общества, которое будет служить возрастанию духовности, есть не что иное как та самая «молекулярная работа по освящению и христианизации мира, что, собственно, и является делом Церкви в веках».

Письмо министра образования Российской Федерации от 22 октября 2002 года по учебному предмету «Православная культура» и его история

Л.С. Гребнев

Письмо доступно любому желающему ознакомиться с ним на официальном сайте министерства [1]. Важна, в том числе и для правильного понимания его содержания, история появления письма, а также организационно-правовой контекст, особенности которого часто упускаются из вида, как критиками указанного документа, так и сторонниками скорейшего введения предмета «Основы православной культуры» в светской школе в рамках основной образовательной программы.

Появлению этого письма предшествовал ряд последовательных мер, направленных на сближение министерства с различными религиозными организациями в целях повышения качества российского образования в целом, обеспечения свободы и плюрализма светского образования, защиты и развития системой образования национальных культур, региональных культурных традиций, как это и предусмотрено статьей 2 Закона Российской Федерации «Об образовании». В частности, был создан Координационный совет Минобразования России и Московского Патриархата, которым на паритетных началах руководили Заместитель министра образования и Управляющий делами Московской

Патриархии Русской Православной Церкви. Предполагалось создание аналогичных органов и с любыми другими религиозными организациями. Но этого не произошло по одной довольно простой причине — отсутствию согласия между самими религиозными организациями, представлявшими ту или иную конфессию. Министерство не могло создавать два-три координационных совета с каждой отдельной религиозной организацией мусульман, или иудеев. Позже как раз некоторые из таких организаций и «профессиональных правозащитников» пытались оспорить через суд правомерность создания и Координационного совета Минобра России и Русской Православной Церкви, увидели что-то страшное в письме министерства от 22 октября 2002 года.

Было также направлено письмо, разъясняющее порядок действий на местах во исполнение федерального закона от 26 сентября 1997 г. № 125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях», особенно статьи 5, часть 4: «По просьбе родителей или лиц, их заменяющих, с согласия детей, обучающихся в государственных и муниципальных образовательных учреждениях, администрация указанных учреждений по согласованию с соответствующим органом местного самоуправления предоставляет *религиозной организации* возможность *обучать детей религии* вне рамок образовательной программы». И с этим письмом вышла немного конфликтная ситуация. Минюст потребовал отзыва этого письма как неправомерного, дублирующего ранее принятый федеральный закон. Минобр объяснял, что в нашей стране правовая культура на всех уровнях устроена так, что подчиненные больше прислушиваются к начальству, чем присматриваются к законам, особенно «не-профильным». Собственно, и само письмо пришлось писать как раз по этой причине. В конце концов, удалось убедить Минюст в обоснованности нашей позиции, но заменить письмо на приказ, который Минюст сразу же зарегистрировал. Было это уже в самый разгар полемики вокруг ОПК, летом 2003 года.

Хочу обратить внимание коллег на то, что и в законе 1997 года, и в приказе (от 01.07.03 № 2833 «О предоставлении государственными и муниципальными образовательными учреждениями религиозным организациям возможности обучать детей религии вне рамок образовательных программ») речь шла именно о религиозном образовании непосредственно в школе, хотя и вне рамок светских образовательных программ, которое уже несколько лет как было законодательно урегулировано на федеральном уровне, а не о светском культурологическом предмете, каковым и является ОПК. Казалось бы, если даже обучение

религии возможно в светской школе, какие вопросы могут быть по курсу, не нацеленному на такое обучение?

Более того, даже в очень светском, даже подчеркнуто атеистическом государстве — РСФСР в законе «О свободе вероисповеданий» прямо предусматривалась возможность включения предметов, аналогичных ОПК, в учебную программу. Статья 9, ч. 3 «Преподавание *религиозно-познавательных*, религиозоведческих и религиозно-философских дисциплин, не сопровождающееся совершением религиозных обрядов и имеющее информативный характер, *может входить в учебную программу государственных учебных заведений*».

Проблема, стоявшая перед коллективом разработчиков приложения к письму, как раз и заключалась в том, чтобы определить содержательную границу между светским и религиозным образованием. Это принципиально отличается от того, как составляются обычные образовательные программы. В них решается как бы «задача-минимум»: описать тот минимум содержания, который должны освоить обучающиеся. Больше — можно сколько угодно. Меньше — нельзя. Мы же, наоборот, решали «задачу-максимум»: меньше — сколько угодно. Больше — нельзя. Поэтому глубоко заблуждались критики, говорившие, что в приложении к письму была описана чуть ли не полная программа обучения в семинарии. Разумеется, общего было много — ведь и семинария давала не только сугубо религиозные знания, взяты хотя бы изучение древних языков, церковно-славянского. Но видеть в приложении к письму нечто большее, чем методическую помощь тем, кто хочет за пределами федерального компонента обогатить общее образование — большая ошибка.

Примечания:

1. Примерное содержание образования по учебному предмету «Православная культура»: <http://www.ed.gov.ru/ob-edu/noc/rab/228/>

Духовная миссия России в XXI веке

О. Г. Леонова

Русь есть подножие Престола Господня — писали святые отцы. Наше будущее сегодня зависит от того, умеем ли мы ныне восстановить историческую преемственность русской жизни, осознать себя продолжателями великого русского дела, хранителями и защитниками духовных

сокровищ тысячелетней российской истории. Святая Русь — это место, понимаемое нами не географически, но духовно. Это место, где совершается таинство домостроительства человеческого спасения. Такова ее промыслительная роль и миссия, и народ русский есть народ-богоносец в той мере, в которой он соответствует этому высокому призванию.

У святых отцов, святителей, духовных писателей можно найти следующее понимание, что есть «миссия России». По их общему мнению миссия России состоит в:

- высоком служении избранницы Божией,
- несении «ига и бремени» своего религиозно-нравственного послушания, своего христианского долга,
- устройении жизни общества таким образом, чтобы обезопасить его от богоборческого влияния суетного мира, западных лжеучений и доморощенных соглашателей,
- устройства жизни таким образом, чтобы была возможность спасения, осмысленной, просветленной жизни, чтобы не иссякал церковный источник живой воды — покоя и мира, любви и милосердия, святости и чистоты.

Действительно, многие духовные писатели и богословы отмечали, что *в самосознании русского народа «чрезвычайно сильны идеи избранничества, мессианства, особого служения»* [1;256].

На протяжении всей своей истории общество трепетно и напряженно хранило сознание своего мистического предназначения.

«С падением Византийской Империи бремя ответственности хранителя и защитника Вселенского Православия легло на плечи молодого российского государства. Так произошло вступление русского народа в служение «народа-богоносца» — преемственного хранителя святынь веры. И русский народ ясно понял и добровольно принял великое служение защитника вселенского Православия.

Как писал Митрополит Иоанн «... русской народности Господь определил служение одновременно великое и страшное, высокое и тяжелое. Сие служение «народа-богоносца», народа-защитника святынь есть одновременно наш тяжкий крест и залог небесной славы для тех, кто устоит в Законе Божиим, невзирая на искушения и соблазны» [1;374]. Сознание этой мистической взаимосвязи «земного» человеческого обустройства с «небесным» религиозным идеалом пронизывает самосознание христиан с древнейших времен.

И.В. Киреевский очень точно отмечал, что «особенность России заключалась в полноте и чистоте того выражения, которое христианс-

кое учение получило в ней, — во всем объеме её общественного и частного быта» [2;219]. Очевидно, что миссия России была явить миру такой идеал, который, по утверждению Л. Тихомирова, представлял «не разделение, а союз; союз людей с Богом, Государства с Церковью и братский союз людей между собой» [3;291].

Митрополит Иоанн видел миссию России в том, чтобы «хранить Божественные истины веры, её благодатные дары и древние святоотеческие устои — а именно такова обязанность народа русского, промыслительно возложенная на него самим Богом» [1;346].

Эти слова когда-то были близки и понятны любому русскому человеку. А как сегодня современным языком пояснить это человеку, зараженному секулярным сознанием?

Митрополит Иоанн по этому поводу весьма остроумно замечает: «В самом деле, ведь нам не кажется странным, что невозможно безнаказанно нарушить законы физические, законы бытия материального мира. Никому не придет в голову, скажем, выходить из дома через окно десятого этажа. Закон всемирного тяготения своим естественным действием накажет такого безумца. Но, помимо мира материального, существует и мир духовный, невидимые законы которого ничуть не менее определены и категоричны, чем те, что управляют движением материи» [1;193]. И призвание России — раскрыть миру эти непреложные духовные законы Бытия.

Вторая составная часть миссии России — *несение «ига и бремени» своего религиозно-нравственного долга.*

Подвиг терпения — подвиг по преимуществу русский, преданность в волю Божию явились здесь полно и ясно... «Русь молилась, каялась, терпела и ждала», — писал митрополит Иоанн.

Многие богословы и философы отмечали, что судьба России как избранницы Божией, как хранительницы особых благодатных даров — особым же подвергалась испытаниям и скорбям, чтобы самим делом явить свою верность Господу, свою готовность на жертву и благое произволение души.

Такое видение судьбы России дало право Ивану Ильину сказать об историческом предназначении русского народа: «Ни один народ в мире не имел такого бремени и такого задания, как русский народ. И ни один народ не вынес из таких испытаний и из таких мук — такой силы, такой самобытности, такой духовной глубины» [4; 12].

«Человек есть олицетворенный долг», — согласно утверждают святые отцы. Русское общество, всегда стремившееся настроить свое бы-

тие в унисон с требованиями христианского мировоззрения, от века строилось на воспитании в человеке, прежде всего, твердого осознания своих религиозных, гражданских и семейных обязанностей.

Может быть, поэтому все основы государственного бытия России всегда строились на понимании своего служения, своего долга — не только индивидуального, личного, но и всенародного, соборного.

Однако устоять в вере — просто «устоять» — во все века было делом самым сложным, глубинным содержанием всякого рода христианского подвижничества. Стояние «под куполом и крестом» и стало содержанием тяжелейшего подвига для тех русских людей, которые в Православной России видели единственно возможную форму существования своего народа и не позволили себе увлечься призывами «переосмыслить» русское служение, отречься от коренных начал русского национального самосознания, наконец, отказаться от своей всемирной миссии. И действительно, конечная деградация и полный крах официальной идеологии стали неизбежными в тот момент, когда народ в большей части своей отверг христианскую духовную традицию. По мнению большинства богословов и философов в этом отказе от внутреннего, осененного церковной благодатию душевного труда, отказе от несения «ига и бремени» своего религиозно-нравственного послушания и лежит первопричина всех русских бед.

«... Духовной первопричиной русской трагедии XX века, — писал митрополит Иоанн, — стало помрачение религиозно-нравственного самосознания народа, поддавшегося лживым посулам земных, тленных благ и ради них отвергшегося того великого служения народа-богослужителя, которое даровано ему свыше и составляло смысл русской жизни на протяжении многих веков» [1;268]. В результате рости здорового национально-религиозного самосознания погребены под грудой нечистот «масс-культуры» и фальшивых ценностей «общества потребления».

«В наше время мы много хвалимся и не довольны каемся. А время советует меньше хвалиться и больше каяться», — писал митрополит Филарет [5;345].

Какой вывод из этого можем сделать мы, люди XXI века?

История показала, что Россия способна ждать и достойно выносить лишения, не выпрямляя своего пути к успеху ценой несправедливых компромиссов или преступлений (социальных и экологических). Наш современник А.С. Панарин справедливо отмечал, что «главное в этой традиции: идея Воскресения — обретения спасения не в опыте успеха,

а на крестном пути великих страданий и обретенного в ходе их великого просветления» [6;275]. А выдающиеся русские ученые 19 века Хомяков, братья Киреевские, К.Н. Леонтьев, Л.П. Карсавин и другие подчеркивали: у Рима было много наследников, а у Греции (Византии — *О.Л.*) только Русь.

И сегодня в XXI веке, когда идут поиски чуть было не утерянной национальной идентификации, эта идея верна и актуальна. Всем нам знакомы слова о том, что идея нации есть «не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности» [7;226].

Следующая составная часть миссии России, которую выделяют многие богословы и философы — *устройство жизни общества таким образом, чтобы обезопасить его от богоборческого влияния суетного мира, западных лжеучений и доморощенных соглашателей.*

Другими словами: миссия России — противостояние духовной цивилизации — цивилизации чувственной (т.е. Западной).

Западная цивилизация провозгласила своим лозунгом воинствующий богоборческий антропоцентризм, который нашел свое выражение в знаменитой формуле древнего языческого философа: «Человек — мера всех вещей».

С течением времени пропасть, разделяющая две эти цивилизации, становилась все глубже и глубже. В результате Россия и Запад стали не просто разными мирами, но мирами-антиподами, мирами-антагонистами, исповедующими полярные, несовместимые друг с другом системы мировоззренческих ценностей.

Статус «третьего Рима» придавал исторической судьбе России печать всемирности. «Мир и державность — такой скрытый политический потенциал» данного постулата (Россия — третий Рим)», — считает известный философ и политик И.И. Антонович [8;129]. Этот потенциал коренным образом отличался от латинского понимания мира и державности, овладевшего к тому времени Западной Европой и представлявшего задачи государственности как завоевание и подавление всего мира, чтобы навязать ему свой путь, свое непонимание и свои установки.

Российская миродержавность, наоборот, удерживала движение мира в русле традиции, смягчала и дисциплинировала государственные силы, опосредовала их понимание несправедливости и добра правдой. Идея русского миродержавия, сформированная православием, легла в основу становления русской цивилизации как противостоящей западной агрессивной стратегии подавления, покорения, властной корысти.

Борьба Россия—Запад (цивилизации духовной и цивилизации чувственной) сегодня происходит не только на фронтах международной политики, но и внутри страны. Сегодня монолитное духовное единство расколото на две части с разными культурными архетипами и несхожими идеалами жизни. В современной России существуют параллельно две культуры, две цивилизации — традиционная, соборная цивилизация православной части русского народа и индивидуалистическая культура «просвещенной» части секулярного социума.

По мнению либералов, Россия «идеальная» — это «Россия, «исправленная» по европейской мерке, лишенная досадных пережитков национальной и религиозной самобытности.

Наступающее в результате таких «исправлений» торжество западной массовой культуры производит значительные опустошения во внутреннем мире человека и формирует на наших глазах сугубо рефлекторное животное «Павловского типа».

Святитель Филарет писал, что «усиленное стремление к преобразованиям, неограниченная, но неопытная свобода слова и гласность произвели столько разнообразных воззрений на предметы, что трудно между ними найти и отделить лучшее и привести разногласие к единству. Было бы осторожно как можно менее колебать, что стоит, чтобы перестроение не обратилось в разрушение» [5;344].

Многие исследователи отмечают, что американская модель мира выступает как своеобразный итог игры с нулевой суммой между человеком и техникой: эволюция и усложнение технического мира идут рука об руку с упрощениями и духовной деградацией личности. В итоге, на Западе мы наблюдаем яркое свидетельство глобального тупика, связанного с тем образом жизни, который он стал навязывать всему человечеству.

Все это позволило А.С. Панарину выдвинуть постулат о «конце западной фазы мирового мегацикла, открытой эпохой зарождения модерна (XV в.)» [6;11].

С тех пор, как на Западе стали понимать, что массовый его тип — это безответственный в социальном, нравственном и экологическом отношениях «экономический человек» со своим «рациональным выбором», который представляет собой высший продукт социотворчества, духовная капитуляция Запада перед Востоком стала неизбежной. Вопрос, очевидно, теперь только во времени.

Современные Россия и Запад представляют две парадигмы исторической судьбы — прагматического успеха и самоотверженного неуспе-

ха, просвещенного снобизма и последовательной солидарности с нищими духом, холодного рационализма и живой религиозной души, охваченной мессианским порывом.

Избежать варваризации и одичания современная цивилизация может лишь в том случае, если перестроит свои жизненные ориентиры, принципы и ценностные приоритеты.

Эта гипотетическая перспектива связана с *духовной реформацией* — преобразованием потребительской морали в качественно иную мораль, более пригодную для диалога с Небом и с другими цивилизациями.

Четвертая составная часть вселенской миссии России — *устройство жизни таким образом, чтобы была возможность спасения, осмысленной, просветленной жизни, чтобы не иссякал церковный источник живой воды — покоя и мира, любви и милосердия, святости и чистоты.*

Характерная черта русской души — «в её неизменном стремлении к Небу, к покою и счастью религиозно-осмысленного, богоугодного жития» — писал митрополит Иоанн [1;182].

Не случайно жертвенность и самоотверженность стали основополагающими заповедями христианской нравственности. В полном соответствии с нею русское самосознание всегда воспринимало свое избранничество как обязанность послужить ближним своим. Русский народ сознавал свою задачу народа-богоносца в том, чтобы служить хранителем истин веры, давая возможность любому желающему припасть к этому «источнику живой воды, приснотекущему в жизнь вечную».

Жить по законам христианской нравственности, по утверждению К.П. Победоносцева, это означает воплотить в жизнь «идеальный закон любви, мира и терпимости», а также «истину нравственного закона в нераздельной связи с вечной идеей долга и жертвы, на которой держится весь организм нравственного мирозерцания» [9;205].

В этом стремлении исполнить данный закон и истину «российская цивилизация сумела выработать идеал всечеловечества... Любопытно, что западноевропейская экспансия, которая охватывает половину второго тысячелетия, построила цивилизацию, сумевшую выработать лишь идеал «бюргертум» (по-немецки — мешанства), закрепленного спокойным и примирительным сознанием, нацеленностью преимущественно на жизненные блага» [8; 130].

Анализируя эту дихотомию Россия — Запад, можно ясно увидеть, что в лоне православной цивилизации все ценности, и не только Бытийные, но и культурные, социальные, политические — по сути своей *христоцентричны.*

Христоцентричность бытия, норм и ценностей его составляющих — главное отличие России как великой православной державы. И в XXI веке, продолжая эту свою историческую традицию, Россия возьмет на себя роль защитницы поруганных цивилизационных начал. России и в новом веке предстоит выступить в роли «Третьего Рима» — держателя и защитника духа против натиска взбунтовавшейся материи, отпущенной Западом на свободу и реабилитированной им.

Для того, чтобы вернуть моральным (религиозным) критериям должный статус в современной культуре, предстоит возродить в новых формах и с новой убедительностью религиозную картину мира. Мира, который отказывается от претензий на немедленный успех, и не претендует на прямую связь между поступком и вознаграждением. Поэтому можно сделать вывод: *духовная реформация грядущего будет связана с возрождением христоцентричных традиций культуры и всего жизнеустройства общества.*

Очевидно, что характер XXI века определится тем, насколько удастся человечеству выработать гармоничный синтез указанных христоцентричных традиций и в какие практические жизнеустроительные формы он в конечном счете выльется.

Исторический опыт показывает, что утеря народом, обществом, государством, согласного понимания высшего смысла своего существования, своей миссии в мире неизбежно ведет к глобальному духовному кризису.

Святитель Филарет писал: «...если не сохраним живого дерева, иные ветви отломятся, увянут, засохнут... а вялое сухое, умершее посечется и во огонь вметается» [5;345].

Сегодня, для того, чтобы Россия могла нести свою миссию в мире, необходимо *сохранение единства:*

— *психологического*, т. е. сохранение русского самосознания, единство совокупной личности народа, единство его мировоззрения;

— *культурного*, т. е. сохранение многовековой традиции и опыта многих поколений; сохранение целостности эстетического, художественного восприятия мира;

— *национального*, т. е. сохранение естественного иммунитета против разрушительных глобалистских воздействий извне и изнутри страны, против вестернизации культуры, политики и экономики;

— *государственного*, т.е. сохранение державности, суверенности и независимости от внешних корыстных влияний западных стран.

Действительно, в эпоху глобального планетарного кризиса выдвижение альтернативных принципов Бытия и жизнеустройства теперь полностью выпадает на долю России.

В XXI веке Россия неизбежно предстает как носитель убедительной духовной альтернативы. Именно Россия может и должна выдвинуть великую альтернативную идею потребительской цивилизации досуга Запада.

Её миссия сегодня — та же, а именно, говоря языком секулярного поколения — совершить в мире духовный переворот и глобальную революцию сознания.

И только Россия способна предложить такую альтернативную идею Бытия и устройства мира, способную освободить сознание от духовного рабства «золотому тельцу» и воодушевить перспективой, носящей планетарный характер.

Глобальная революция сознания развернется на основе диалога цивилизаций и культур, в ходе которого окажется затребуемым не столько опыт благополучного и сытого, промышленного развитого Запада, сколько тысячелетний опыт православной и не всегда благополучной в материальном измерении России. Как известно, большие прозрения и трансцендентные откровения духовной культуры далеко не всегда рождаются в условиях комфорта и богатства.

Футурологи предрекают, что грядущая альтернативная фаза всемирной истории будет опираться на цивилизационную миссию России, социокультурный потенциал которой предстоит мобилизовать и конвертировать в новые социальные практики.

Чем активнее Запад пытается организовать единый антироссийский фронт с рядом агрессивных мусульманских режимов, тем все более жизненно необходимым становится для России обращение к собственной цивилизационной традиции, завещанной Византией.

Примечания:

1. *Митрополит Иоанн*. Русская симфония. М.-СПб., 2004.
2. *Киреевский И.В.* Полное собрание сочинений. М., 1911. Т. 1.
3. *Тихомиров Л.* Воспоминания. М.-Л., 1927.
4. *Ильин И.* О России. М., 1991.
5. *Филарета* митрополита Московского и Коломенского Творения. М., 1994.
6. *Панарин А.С.* Глобальное политическое прогнозирование. М., 2000.
7. *Соловьев В.* Сочинения в 2 т. М., 1989. Т. 2.
8. *Антонович И.И.* Глобальная цивилизация и асимметричный мир. М., 2002.
9. *Победоносцев К.П.* Великая ложь нашего времени. М., 1993.

СВЯТИТЕЛЬ ФИЛАРЕТ МОСКОВСКИЙ И ЕГО ВРЕМЯ

Святитель Филарет и А.С. Пушкин: стихотворный диалог

Д.А. Королева

В своем творчестве Пушкин ко всему подходит просто и естественно, как это искони свойственно русскому сердцу. Он созерцает картины действительности спокойно и объективно, как истинный художник. Вместе с художественной правдой Пушкин ищет везде и всюду правду нравственную. Он всегда стремился быть искренним с самим собой и с своим читателем. Вдохновение, посещавшее его в минуты поэтического озарения, приводило его в священный трепет и даже «ужас», он видел в нем «признак Бога», озарявший, очищавший и возвышавший его душу.

Чем ярче и светлее был поэтический дар Пушкина и чем бережнее и совестливее он относился к последнему, тем более он был чуток к «прикосновению Божественного глагола» и тем глубже сознавал свое призвание, как божественное посланничество и своеобразное «пророчество». Не случайно в его творчестве так развита тема поэта и поэзии.

Муза — это поэтическое олицетворение его творческого дара — слетала к нему, как некая таинственная чудесная гостья, «оживляя» его свирель «божественным дыханием и сердце исполняя святым очарованием».

Следует отметить, что Пушкин в зрелом возрасте всегда подходил к Слову Божию именно в непосредственной младенческой простоте сердца. Он и здесь был глубоко народен, как и во всем своем отношении к церкви и ее установлениям. Он воспринимает их так, как их чувствовали и воспринимали искони миллионы русских православных людей, не «мудрствующих лукаво».

Пушкин никогда не был безбожником. Он с уважением относился к Церкви, прислушивался к мнению святых отцов, если они того заслуживали. С одной стороны, он писал едкие эпиграммы на архимандрита Фотия [1;30], которые в большом количестве распространялись среди населения. С другой стороны, поэт высоко ценил митрополита Филарета, с которым у него существовал философский поэтический диалог, связанный с вопросом о смысле жизни.

Два великих современника — Филарет и Пушкин, как две могучие духовные вершины, не могли не заметить друг друга. Митрополит Фи-

ларет, этот тонкий художник слова, не мог не оценить Пушкина, ставшего уникальным явлением в русской литературе. С другой стороны, Пушкин, чуткий ко всему высокому и прекрасному, стремившийся объять своим гениальным даром все высшие проявления человеческого духа, не мог не остановить своего внимания на Филарете, которого уже тогда почитала вся Россия как мудрого пастыря, глубокого богослова и вдохновенного, непревзойденного по своему красноречию проповедника.

В течение жизни поэт и Владыка встречались несколько раз. Пушкин видел Филарета еще в Царскосельском лицее на переводных (4 января 1815) и выпускных (16 мая 1817) экзаменах по закону Божьему [3;465]. Кроме того, по словам А.Я. Булгакова (в письме от 18 февраля 1831 из Москвы), Филарет сначала воспротивился венчанию Пушкина и Н.Н. Гончаровой в домовая церкви С.М. Голицына. 11 марта 1833 года Пушкин и Филарет присутствовали на заседании Российской Академии. 16 марта 1834 А.В. Никитенко записал в дневник, рассказанный ему Ф.Ф. Сидонским, «забавный анекдот» о том, как Филарет жаловался Бенкендорфу на стих Пушкина в «Евгении Онегине» («И стая галок на крестах»). Филарет упоминается Пушкиным в письме к Е.М. Хитрово от начала января 1830 г., в критических статьях и дневнике; в примечании к первой песни «Полтавы» поэт писал: «Смотри прекрасную речь преосвящ. Филарета «Рассуждение о нравственных причинах успехов русских в войне 1812 года» [3;465—466].

Пушкин должен был особенно близко соприкасаться с митрополитом во время своих частых приездов в Москву. Однако нет никаких сведений о том, что Филарет и Пушкин состояли в близких личных отношениях между собой и что они вообще встречались один с другим вне официальной обстановки. Но они имели общих друзей и почитателей, старавшихся этих двух великих людей своего времени сблизить между собою. Таковыми были Шевырев, А.И. Тургенев и особенно Елизавета Михайловна Хитрово, дочь знаменитого М.И. Кутузова [2; 104]. Пользуясь доверием и расположением одного и другого, она со свойственной ей чуткостью женского сердца стала посредником между ними.

Как видно из писем Е.М. Хитрово к Пушкину, митрополит Филарет поручал ей иногда передавать о некоторых происшествиях в Москве Пушкину, и она исполняла эти поручения, «не смея его послушаться» (письмо Пушкина из Петербурга 18 марта 1830 г.). Но историческая заслуга Е.М. Хитрово состоит в том, что она явилась посредницей в их встрече на литературном поприще, вызванной появлением в печати

стихотворения Пушкина «26 мая 1828 г.» (день его рождения) и начинающегося словами:

*Дар напрасный, дар случайный,
Жизнь, зачем ты мне дана?
Иль зачем судьбою тайной
Ты на казнь осуждена?*

Но эти стихи появились на полтора года позднее поставленной над ними даты — они были напечатаны в «Северных цветах». По свидетельству Бартенева, основанному на словах самого митрополита Филарета, именно Е.М. Хитрово привезла ему это произведение Пушкина, желая, очевидно, обратить на них его внимание [2; 104]. Навянное припадком меланхолии, нередко посещавшей Пушкина при всей его видимой жизнерадостности, это стихотворение явилось глубоким размышлением о роли рока, судьбы, управляющей, как казалось поэту, его жизнью. Вера в неотвратимый рок, или судьбу, предназначенную каждому из людей, была вообще свойственна Пушкину.

Митрополит Филарет не оставил это стихотворение без ответа. Его целью было доказать всем и особенно самому поэту, что судьба человека отнюдь не предопределена слепым роком, как считали язычники. Она управляема разумной и благой волей Творца мира, «указавшего для нее высокое назначение в приближении к совершенству» [2; 105]. Люди сами становятся источником своих бед и страданий, отступая от Него, и вновь обретают душевный покой и мир, возвращаясь в Его лоно. Филарет поучал поэта и обвинял его в том, что он сам испортил жизнь свою «страстями и сомнениями».

Примечательно то, что Филарет нашел нужным облечь эти мысли в стихотворную поэтическую форму, желая таким путем лучше довести их до сердца поэта. Он опровергает Пушкина его же собственными словами. Рифмы и поэтические образы Пушкина, наполненные у Филарета иным содержанием, делают эти стихотворения как бы параллельными и вместе противоположными друг другу. Особенно этот параллелизм заметен в первых двух строфах Филарета:

*Не напрасно, не случайно
Жизнь от Бога нам дана,
Не без воли Бога тайной
И на казнь осуждена
Сам я своенравной властью
Зло из темных бездн воззвал,*

*Сам наполнил душу страстью,
Ум сомнением взволновал.
Вспомнись мне, забвенный мною!
Просияй сквозь сумрак дум -
И созиждется Тобою Сердце чисто, светел ум!*

Мысль, в них выраженная в стихе святителя Филарета, способна усоветить сбившегося с пути, заблудшего христианина. Не случайно святитель включает в стихотворение (в заключительные строки) образы 50-го Давидова Псалма (покаянного): «Сердце чисто созижди во мне, Боже, и дух прав обнови во утробе моей» (Пс. 50б: 12) [4; 164].

При жизни Пушкина ответ Филарета был известен только в рукописных списках, а позже помещен без подписи в журнале «Звездочка», издававшемся А.О. Ишимовой с 1842 г. Пушкин, по словам П. А. Вяземского, «был задран стихами его преосвященства» [3;466] и ответил ему в свою очередь стихотворением «В часы забав или праздной скуки». Пушкин писал в январе 1830 года Е.М. Хитрово, сообщившей поэту о реакции митрополита (подлинник по-французски): «Стихи христианского русского епископа, в ответ на скептические куплеты! — это, право, большая удача» [4; 165]. Однако уже 25 февраля 1830 года в «Литературной газете» (№12) появляется ответ митрополиту — стансы «В часы забав или праздной скуки».

Таким образом, Пушкин воспринял известие о «стихах христианина» в первую очередь как знак светского успеха — «это, право, большая удача». Однако через несколько дней, перечитав послание, Пушкин был потрясен им и ответил «Стансами», резко контрастирующими с данным письмом, написанным до получения ответа митрополита.

Ответ поэта не буквалан, а по существу затронутой митрополитом проблемы. Отвечая Филарету, Пушкин свидетельствует, что усовершен, что раскаивается, вспоминая о прикосновении к «струне лукавой». Приводим эти стихи полностью:

*В часы забав или праздной скуки,
Бывало, лире я моей
Вверял изнеженные звуки
Безумства, лени и страстей.*

*Но и тогда струны лукавой
Невольно звон я прерывал,
Когда твой голос величавый
Меня внезапно поражал.*

*Ялил потоки слез нежданных,
И ранам совести моей
Твоих речей благоуханных
Отраден чистый был елей.*

*И ныне с высоты духовной
Мне руку простираешь ты,
И силой кроткой и любовной
Смиряешь буйные мечты.*

*Твоим огнем душа палима
Отвергла мрак земных сует,
И внемлет арфе Серафима
В священном ужасе поэт.*

Внезапность произошедших в душе Пушкина изменений, отмеченную в стихотворении, можно объяснить сближением Пушкина с библейским Иовом: как Иов, он «проклял день свой» и, подобно Иову, получил ответ «с высоты духовной» — из уст Архипастыря. Возможно, именно обмен посланиями с владыкой Филаретом послужил причиной обращения Пушкина к Книге Иова «с намерением переводить ее» (из письма П.В. Киреевского Н.М. Языкову 12 октября 1832) [4; 166]. Пушкин обращается к 39-й главе: «Отвещав же Иов, рече Господеви: почто еще аз прюся, наказуем и обличаем от Господа, слышай таковая ничтоже сый; аз же ких ответ дам к сим; руку положу на устех моих...» (Иов. 39: 33—34) [4; 166].

Для стихотворения характерна возвышенность мысли, величаявая и спокойная торжественность, искренность в сочетании с раскаянием и глубоким смирением. Очень важно здесь признание поэта, на которое обратил внимание еще Гоголь в «Выбранных местах из переписки с друзьями», что он еще в ранней легкомысленной молодости привык внимать «благоуханным речам» митрополита Филарета, врачевавшего «раны» его совести. Этим определяется степень влияния Владыки на нравственное развитие Пушкина. Заключительный аккорд «Стансов» —

*Твоим огнем душа палима
Отвергла мрак земных сует,
И внемлет арфе Серафима
В священном ужасе поэт, —*

свидетельствует о полном умиротворении мятущейся души поэта, ощутившей снова радостную красоту жизни после пережитой им внутренней бури. Нужно отметить, что по требованию цензора Пушкин должен был изменить редакцию последней строфы. Первоначально ее текст был таков:

*Твоим огнем душа согрета
Отвергла мрак земных сует,
И внемлет арфе Филарета
В священном ужасе поэт.*

Возвращаясь к вопросу о роли святителя Филарета в истории России XIX века, можно сказать, что он оказал влияние не только на социальную и духовную жизнь страны, но и на культуру, став своеобразным наставником для Пушкина на определенном этапе его жизни. Стихотворный диалог двух великих людей свидетельствует о внутренней силе, благородстве, отзывчивости и смиренной любви Филарета. Диалог этот очень важен для понимания философской и нравственной позиции Пушкина.

Примечания:

1. *Андреев И.М.* А.С. Пушкин. (Основные особенности личности и творчества гениального поэта) // А.С. Пушкин: путь к Православию. Сб. науч. ст. М., 1996.
2. *Митрополит Анастасий (Грибановский)*. Пушкин и его отношение к религии и Православной Церкви // А.С. Пушкин: путь к Православию. Сб. науч. ст. М., 1996.
3. *Черейский Л.А.* Пушкин и его окружение / Под ред. В.Э. Вацура. Л., 1989.
4. *Юрьева И.Ю.* Пушкин и христианство: сборник произведений А.С. Пушкина с параллельными текстами из Священного Писания и комментарием. М., 1999.

Святитель Филарет и Коломна

М. Поздникин, чтец

Святитель Филарет (Дроздов), митрополит Московский и Коломенский, происходил из семьи потомственных священнослужителей. Родословные корни святителя Филарета уходят в наследственный приход храма Богоявления в Гончарах, старинной коломенской церкви,

которая находится рядом с железнодорожной станцией Коломна. Она известна всем как церковь, которая не была закрыта в советский период истории.

Самое древнее упоминание о родственниках святителя Филарета в Коломне относится к 1751 году: в городских документах упоминается Афанасий Филиппов, священник церкви Богоявления в Гончарах, прадед митрополита Филарета. В его семье родился дедушка святителя, Никита Афанасьевич. Он также стал священником Богоявленского храма.

Биографы донесли до нас замечательную, почти былинную черту в облике деда. «...Закончено богослужение и требы. И вот иерей Никита садится, берёт гусли, и под его быстрыми пальцами звучат тихие церковные напевы. Когда будущий святитель подрос, дедушка научил его извлекать стройные звуки из старинного инструмента».

Супруга иерея Никиты, Доминика Прокофьевна, была богомольной и работающей. Она вела хозяйство «по старинке» и умение это передала дочери — матери будущего святителя.

Отец митрополита, Михаил Фёдорович Дроздов, по окончании Коломенской семинарии был определён в 1780 году учителем той же семинарии. В 1782 году он был посвящен в сан диакона и приписан к Коломенскому кафедральному собору с сохранением должности учителя.

Михаил Фёдорович имел собственную библиотеку и был начитанным человеком. Но главное, он был человеком искренним и благочестивым, глубоко религиозным и нравственным.

Не имея в Коломне собственного дома, архиерейский диакон и учитель семинарии пока устроился на жительство в доме тестя. Его супругой стала Евдокия Никитична. Она вышла замуж, когда ей не было ещё 16-ти лет. Здесь-то, в материнском доме, рядом с Богоявленским храмом и появился на свет будущий святитель.

Произошло это на великий праздник Рождества Христова, в пятом часу по полуночи с 25 на 26 декабря 1782 года. А на Новый год, 1 января 1783 года, на Васильев день, младенца крестили, дав имя в честь святого Василия Великого. Восприемником его был соборный ключарь Пётр Васильев, а восприемницей — бабушка святителя по матери, жена иерея Никиты Афанасьевича, Доминика Прокофьевна.

Бабушка часто брала с собой в храм маленького Василия, и тот уже с юных лет полюбил церковь.

В начале 1783 года отца святителя перевели на место священника в церковь Троицы — на Репне в Ямской слободе. Этот храм стоит на

дороге, ведущей на Озёры. 13 января он был рукоположен в иерея, а с 27 февраля семья переехала уже в свой дом. Но в начале службы отца возникли трудности, и в этот сложный период младенца-сына сочли лучшим оставить в доме тестя. Так будущий святитель оставался при дедушке с бабушкой. Там, при церкви Богоявления, и складывались детские впечатления святителя.

Позднее, когда наступила пора обучать отрока грамоте, его переселили в дом родителей, близ Троицкого храма. Но Василий не забыл древний храм Богоявления и часто навещал дедушку и бабушку.

Так быт дедовского дома оказал решающее влияние на детские годы святителя Филарета.

Шли годы. Наступило время учения. Первые познания школьной мудрости были положены его отцом. В течение года или более до поступления в школу мальчик Василий был обучаем грамоте в домашней обстановке. Даровитый и прилежный отрок легко усваивал всё то, что признавал отец его необходимым и посильным для малолетнего сына.

Биограф Н. Сушков ставит такой вопрос: «Кто же положил в детском ещё разумении Василия Дроздова прочное основание его знанию?» И он же со слов самого святителя Филарета отвечает: «Бедный безвестный учитель грамматики в Коломенском училище». От грамматики шаг за шагом ученик дошёл до логики и философии. Таково было значение отца в деле познания школьных наук его сыном. Сам, будучи любителем книжной мудрости, он приучал к тому же и Василия, воспитывая в нём любовь к философскому мышлению, усидчивости и самоуглублению.

20 декабря 1791 года девятилетний сын священника был отдан в Коломенскую Духовную Семинарию.

Семинария была частью Архиерейского двора (ныне — Свято-Троицкий Ново-Голутвин женский монастырь). Коломенская семинария была достаточно скромным учебным заведением. Её история тогда была сравнительно невелика. Она была основана в 1739 году.

В семинарии существовало своеобразное самоуправление. Семинаристы, следившие за порядком, носили пышные древнеримские титулы эдилей, аудиторов. Весьма интересным установлением были дни, в которые воспитанникам полагалось говорить на определённом языке, например на латыни или на французском. Если кто-то забывался и невзначай проговаривался по-русски, то получал штрафные баллы. Среди преподавателей семинарии был протоиерей Василий Михайло-

вич Протопопов, настоятель Успенского собора, учитель риторики, поэзии и французского языка.

Уроженец Коломны, отец Василий Протопопов достиг больших высот в переводческом искусстве; он был признанным оратором и незаурядным поэтом. Наверное, талант протоиерея Василия не мог не оставить яркого следа в памяти младшего тезки. Не отсюда ли склонность знаменитого архипастыря к высокому слогу и поэтический дар?

Круг предметов, изучаемых в семинарии, был достаточно широк. Это, например, латинская грамматика, поэзия, риторика, всеобщая история, философия, философская и естественная история.

В семинарских ведомостях о ученике Дроздове писалось: «Дарованный, прилежания, успехов похвальных». При этом внешне Василий не выделялся. Он был тихим, спокойным мальчиком, невысоким, худеньким, с негромким голосом.

Наряду с духовным возрастанием в юноше развивалась наблюдательность, внимание к делам государственным и церковным. Будучи ещё 14-летним подростком, он умел здраво судить о событиях внешней и внутренней политики бурного «века Екатерины».

В 1799 году произошли изменения в церковном устройении: Мефодия Коломенского владыку, перевели в Тулу, туда же переводилась и семинария. Коломна перестала быть кафедральным городом.

После перевода владыки Мефодия духовное окормление города было поручено митрополиту московскому Платону, к титулу которого с тех пор стали добавлять «и Коломенский».

Семинаристам, которые не успели окончить Коломенскую духовную школу, Синод разрешил доучиваться по выбору в других семинариях.

По совету отца Василий поступает в Троице-Сергиеву лавру: там образование было солиднее. В марте 1800 года он становится воспитанником семинарии Троице-Сергиевой лавры в Сергиевом Посаде.

С этого момента начинается следующий период в его отношениях с отчим домом и родным городом: период переписки и кратких, но памятных встреч.

Восемнадцатилетний юноша писал домой подробные письма, общая мельчайшие детали своего быта. Здесь находилось место и шутивным стихам, и грустным раздумьям. Отец вникал во все подробности жизни сына и давал советы, как поступить.

Вскоре, в том же 1800 году, пришла приятная весть: отца назначили настоятелем Успенского собора в Коломне.

Тем временем даровитый ученик привлекает внимание митрополита Платона, знаменитого церковного иерарха. Когда у митрополита Платона просили согласия на назначение Дроздова священником в Коломну, он ответил, что бережёт его на своё место.

Семинария окончена в ноябре 1803 года Василий Дроздов был назначен преподавателем греческого и еврейского языков в лаврскую семинарию.

Один из составителей биографии святителя Филарета пишет: «Казалось бы, чем больше росло в нём самосознание взрослого человека, тем сильнее должно было бы возрастать чувство самостоятельности, но наблюдается нечто обратное... и всякий раз, когда перед ним встают те или иные материальные или моральные затруднения, он немедленно обращается за советом к своему родителю».

В своих посланиях он всегда с особой теплотой вспоминает своих родных. В письме отцу от 27 октября 1807 года он писал: «Матушке, Бабушке, Сестрице — моё почтение, Братцу, Сестрице и прочим маленьким — моё целование. Вы все теперь в душе моей!!»

В августе 1804 года Василию Михайловичу представился случай побывать в родном городе: в Коломенском Успенском соборе заканчивалась роспись, и туда ожидали на обновление храма митрополита Платона. Посещение своего родного города послужило святителю большим утешением и укреплением духовных сил.

После этой поездки преподавателю семинарии Василию Дроздову вновь довелось побывать в родном городе только в 1807 году. Тогда он ещё не знал, что предстоят ещё более долгие годы разлуки с родным домом и семейством.

В 1806 году святитель Филарет становится учителем поэзии, а с 1808 года — высшего красноречия и риторики.

Кроме того, с августа 1806 года он был назначен лаврским проповедником. Заметив необыкновенный ораторский дар, митрополит Платон, полюбивший Василия Михайловича Дроздова настоящей отеческой любовью, советовал ему принять монашеский постриг.

Василий Михайлович, повергнутый в сомнения, тут же пишет отцу, целиком полагаясь на его волю.

Но отец... впервые отказывает ему в совете. «Всё зависит от способностей и склонностей каждого, — пишет он в ответ, — их можно знать самому».

Василий Михайлович долго принимал решение. В мир он не хотел, но и монашеская жизнь не была для него до конца известна.

Наконец, путь был определён. «Батюшка! — писал он в Коломну, — Василия скоро не будет; но вы не лишитесь сына: сына, который понимает, что Вам обязан более, нежели жизнью, чувствует важность воспитания, знает цену Вашего сердца».

16 ноября 1808 года в трапезной церкви Лавры учитель Василий Дроздов был пострижен в монашество с именем Филарета (в честь Филарета Милостивого).

Вскоре святителя Филарета направляют в Санкт-Петербургскую Духовную Академию в качестве инспектора, в 1812 году он становится ректором той же академии. Кроме трудной административной деятельности — богослужения, научные и богословские труды.

После направления в Санкт-Петербург святитель оказался ещё в большем отдалении от дома. Но и в это сложное время молитвенная связь с Коломной не разрывается. В 1815 году он вновь посещает свой родной город в качестве инспектора духовных училищ.

Зимой 1816 года святителю пришла скорбная весть: заболел отец. Святитель горячо молился о нём. Но вот, как рассказывал сам святитель Филарет, «нечто неведомое» подало ему весть о смерти отца. Вскоре из Коломны пришло подтверждение. 18 января скончался протоиерей Михаил Дроздов. Но святитель уже был готов к этому удару...

Смиренно полагаясь на Бога, святитель писал матери: «Да будет воля Его во всё! Должно и всем готовиться вслед за тем, о ком теперь проливаем слёзы. Господь наш, сущий воскресение и Жизнь, да дарует ему и нам узреть друг друга в воскресении жизни!»

Отец святителя был похоронен на Петропавловском кладбище Коломны.

После смерти отца бремя забот о семье легло на плечи Филарета. Он никогда не оставлял заботу о родных.

В августе 1817 года будущий святитель был поставлен во епископа, возглавив Ревельскую епархию.

В марте 1819 года святитель Филарет назначен на Тверскую кафедру в сане архиепископа; он становится членом Святейшего Синода.

В сентябре следующего, 1820 года он уже занимает Ярославскую кафедру.

В 1821 году умирает дед святителя — протоиерей Никита.

В том же году, 3 июля, Архиепископ Филарет был назначен на Московскую кафедру. Это было важно для всей церковной России.

К сожалению, небольшой объём нашего сообщения не даёт возможности в полной мере выразить всё то внимание, которое уделял

святитель нашему городу, когда возглавлял Московскую кафедру. Вспомним лишь наиболее заметные вехи.

Сразу же после своего назначения, святитель посетил родной город. Это было 28 мая 1822 года. Он приезжает в город своего детства.

Естественно, что Коломна все годы служения святителя Филарета на Московской кафедре оставалась под его любящим попечительством.

В этом же году Филарет ещё раз посетил Коломну, навестил родных. Вероятно, именно в этот приезд он привёз в Покровско-Сергиевскую церковь Ново-Голутвина монастыря, которую приехал освящать, благословение из Лавры: икону преподобного Сергия. Этот образ стал храмовым, и спустя многие годы монахи показывали его, с благодарностью вспоминая приснопамятного владыку.

В том же году святитель даёт разрешение на реконструкцию и расширение Сергиевского храма Старо-Голутвина монастыря. 30 апреля 1828 года Высокопреосвященный писал: «Бог благословит! — Отослать к строителю для исполнения с попечением, при посредстве сведущего человека, чтобы перестройка была прочна и безопасна».

В том же году святитель Филарет даёт благословение на перестройку Коломенской церкви Архангела Михаила, которая лишь в 2006 году была передана в руки Церкви, а с советских времён в ней был краеведческий музей.

Нельзя не упомянуть, что в Коломне священствовал брат владыки, а духовное училище (на месте бывшей семинарии) возглавил зять — протоиерей Иродион Степанович Сергиевский, женатый на сестре владыки. Он был настоятелем Успенского кафедрального собора.

Святитель Филарет в январе 1829 года назначил своего брата Никиту Михайловича настоятелем в Успенский собор с должностью благочинного. Однако тот не долго прослужил в соборе; занемог и стал проситься обратно в Гончары. В 1830 году он вернулся в Богоявленский храм, а в 1839 году — скончался.

2 сентября 1833 года святителем была освящена перестроенная тёплая церковь преподобного Сергия в Старо-Голутвине монастыре.

В 1838 году Филарет вновь посещает свой город. Он посещает Ново-Голутвин и Старо-Голутвин монастыри. Тогда же им была освящена церковь в селе Парфентьеве Коломенского уезда.

При грустных обстоятельствах посещал Коломну митрополит весной 1839 года. Вся Коломна встречала его колокольным звоном. Он вновь посетил Ново-Голутвин и Старо-Голутвин монастыри, служил на похоронах брата, священника Богоявленского храма Никиты, и уехал,

оставив в семейном захоронении Дроздовых на Петропавловском кладбище новую могилу... Это древнее кладбище известно коломенцам как Мемориальный парк.

Кроме брата, иерея Никиты, на Петропавловском кладбище были похоронены родственники великого иерарха: прадед священник Афанасий, дед протоиерей Фёдор, служившие в Богоявленском храме, отец святителя протоиерей Михаил Фёдорович Дроздов, брат — священник Николай, восприемник владыки соборный ключарь Пётр, восприемница бабушка владыки Домника Прокофьевна, племянник Михаил, племянница Александра и Параскева.

Богоявленский приход остался по наследству священнику Иоанну Фаворскому, женатому на дочери покойного священника (племяннице митрополита). Так весь XIX век этот приход окормляли родственники Филарета по материнской линии.

В 1844 году мать Высокопреосвященнейшего Филарета переехала в Москву, ближе к сыну. Святитель часто бывал у неё, не раз заходила речь и о коломенских делах. Сын с нежною любовью и тёплого заботливостью покоил её старость.

В сентябре 1848 года митрополит Филарет посетил Брусенский монастырь и осмотрел Успенскую церковь. Святитель назначает туда новую молодую настоятельницу Олимпиаду. Она со страхом было отказалась от настоятельского бремени, но святитель ободрил её и велел молиться перед старинной Казанской иконой Богородицы в Успенской церкви монастыря. С тех пор, в стеснённых обстоятельствах Олимпиада прибегала к этой иконе и каждый раз помощь приходила неожиданным образом.

Святитель Филарет укреплял игуменью пастырским советом. Все последующие годы он постоянно держал в поле зрения Успенскую обитель, не формально, а от всего сердца поддерживал монастырь. Когда в 1849 году Олимпиада задумала строительство нового Кресто-Воздвиженского собора в монастыре, святитель ни на минуту не усомнился, что храм будет построен. А в 1858 году его уже освятили. История сохранила для нас свидетельства об участии Филарета в рождении духовных традиций нашего города. Одним из таких ярких примеров является установление крестного хода на семик.

В 1848 году свирепствовала в Коломне холера. В это время жители города во множестве обращались к схимнику Старо-Голутвина монастыря Иоанникию. Умудрённый Богом, старец подал гражданам мысль учредить крестный ход из Голутвина монастыря в Коломну, а днём все-

народного моления с крестным ходом избрал четверток перед праздником Пятидесятницы, или так называемый семик, обыкновенно тогда проводимый народом в пьянстве и разгуле.

Бесчинные и шумные гульбища в семик с того же года были прекращены. В городе в этот день были закрыты питейные дома и трактиры. Не было торгов. Некоторые люди даже постились, разрешая себе одно сухоядение.

Крестный ход «в память поущения губительной болезни, в поминовение усопших от нея и в благодарение Богу за сохранённых от сего бедствия...» совершён был первый раз в 1849 году по правилам, написанным для хода самим святителем.

Вот одно из этих правил: «Надобно, чтобы дело Божие совершаемо было с глубоким и непрерывным вниманием. Когда вступаешь в крестный ход: помышляй, что идёшь под предводительством святых, иконы которых в нём шествуют, приближаясь к Самому Господу... Слыша церковное пение в крестном ходе, соедини с ним твою молитву; а если по отдалению не слышишь, призывай в себе Господа, Божию Матерь и святых Его, известным тебе образом молитвою. Не входи в разговоры с сопутствующими; а начинающему разговор отвечай безмолвным поклоном или кратким только необходимым словом».

В 1853 году в марте на 87 году жизни скончалась мать святителя Филарета. Она была погребена под Троицкой церковью Пятницкого кладбища в Москве.

А в сентябре того же года святитель побывал в Коломне, в Гончарах. 7 сентября были освящены новопостроенные Введенский и Харлампиевский приделы Богоявленской церкви.

В начале нашего обзора мы говорили о той большой любви, которую имел отец к своему сыну Василию, любви, которую и святитель питал к своему родителю. В конце жизни владыки произошло чудесное событие, которое заставляет ещё раз вспомнить об его отце.

17 сентября 1867 года после ранней литургии в домовая церкви в Лавре к святителю пришёл архимандрит Антоний, наместник лавры, духовник владыки, с докладом о состоянии обителя. Митрополит Филарет, едва только окончился доклад, обратился к архимандриту Антонию:

— Я ныне видел сон, и мне сказано: береги 19-е число.

— Владыко святой, — заметил ему архимандрит, — разве можно верить сновидениям, и искать в них какого-то значения? Как же, потом, обращать внимание на такое неопределённое указание? Девятнадцатых чисел в году бывает двенадцать.

— Не сон я видел, — с сердечной уверенностью ответил старец-митрополит, — мне явился родитель мой и сказал мне такие слова. Я думаю с этого времени каждое девятнадцатое число причащаться Святых Тайн.

— Это желание доброе, — сказал отец Антоний.

Под впечатлением им виденного святитель отправился в свой любимый Гефсиманский скит, чтобы здесь в уединении приготовить себя к блаженному исходу. Он обошёл все пещеры, спустился в подземную церковь во имя Архистратига Михаила, где находилась чудотворная икона Черниговской Божией Матери. Облокотившись на свой посох, он долго стоял перед ней и молился Царице Небесной...

Через два дня, 19 сентября, святитель служил литургию, служил и 19 октября...

Наступило 19 ноября 1867 года. День был воскресный, митрополит Филарет с двумя иеромонахами совершил в своей домово́й церкви Божественную литургию. «Лицо митрополита Филарета, — рассказывают очевидцы, — всегда сияло, и дух его ликовал при совершении литургии. Все знали, что после обедни он был кроток и доступен: когда же сам совершал святую литургию, он обыкновенно плакал. Но при освящении Святых Даров в день своей кончины его умиление было исключительное и слёзы его были обильны».

После литургии святитель принимал в своих покоях нового московского губернатора и беседовал с ним довольно долго. Перед обедом сел заниматься письменными делами. Через 10 минут пришли напомнить ему об обеде и нашли его колена́преклоненным с опёршимися в пол руками. Он уже не мог говорить, и на исходе второго часа праведная душа великого иерарха Русской земли мирно отошла ко Господу.

19 ноября 1867 года владыка скончался. Двенадцать ударов большого колокола Иоанновской колокольни возвестили в России о его кончине.

Письма святителя Филарета Московского к игуменье Марии (Тучковой) как историко-биографический источник и памятник духовно-эпистолярного наследия

О.В. Руднева

Жанр послания, или эпистолии, с давних пор был одним из излюбленных в духовно-литературном творчестве. Сугубо личное, адресованное конкретному человеку, письмо открывает возможность проникно-

вения в сокровенные сердечные тайны, столь необходимые в духовной жизни. Нередко оно заменяет устные беседы, приобретая исповедальный характер.

Особое значение приобретает послание в русской духовной литературе XIX—XX веков, это связано с тем, что для русской интеллигенции этот жанр был привычным средством общения. Достаточно вспомнить письма святителей Феофана Затворника и Игнатия Брянчанинова, старцев Оптиной пустыни к духовным чадам. Непревзойденным примером в этом отношении остается, конечно же, и святитель Филарет Московский [1;4-5].

Являясь фактически главой Церкви, без совета с которым не решался ни один догматический, канонический, церковно-законодательный вопрос, московский архипастырь ежедневно получал множество писем, прошений. В своих посланиях святитель не ограничивается лишь административными, экономическими вопросами, но предстает в них как мудрый учитель христианского благочестия.

Одним из постоянных адресатов святителя была вдова бородинского героя, генерала А.А. Тучкова, Маргарита Михайловна (урожденная Нарышкина, 1781—1852), избравшая для себя узкий путь монашества и ставшая впоследствии основательницей и первой насельницей Спасо-Бородинского монастыря.

Обратимся к биографии игумении. Она родилась в начале 1781 года. Отец ее, Михаил Петрович Нарышкин, и мать ее, Варвара Алексеевна (урожденная княжна Волконская), были очень известны и любимы в обществе [3;6-7]. Маргарита Михайловна получила прекрасное образование и воспитание в лучших традициях европейского просвещения. В 17 лет ее выдали замуж за генерал-майора Ласунского, но их брак был неудачным. Трудности и скорби, постигшие Тучкову в молодости, развили в ней расположение к частой молитве [2;4,6] и соделали ее душу благоприятной почвой, на которой впоследствии произросли и принесли плоды зерна православной духовности, посеянные митрополитом Филаретом.

В 1806 году состоялось бракосочетание Александра Алексеевича Тучкова и Маргариты Михайловны. Тучкова настолько любила своего супруга, что следовала за ним неотступно в военных походах по Европе.

Как и для большинства ее соотечественников, поворотным событием в судьбе Маргариты Михайловны стала Отечественная война с Наполеоном, в которой она потеряла мужа, павшего смертью храбрых на Бородинском поле. Она очень тяжело переживала смерть любимого

человека и серьезно обратилась к Богу. Теперь Тучкова все силы и любовь отдает воспитанию единственного сына Николеньки и строительству церкви на Бородинском поле, на месте предположительной гибели супруга. В 1826 году ее постигает страшная утрата — на ее руках умирает отрок Николай [1;7].

Измученная своим горем, Маргарита Михайловна обращается за духовной поддержкой к святителю Филарету Московскому. Владыка не отказал ей в помощи, и она стала частой его посетительницей.

Биографы игуменьи Марии сохранили описание одного из ее посещений архипастыря, которое, по-видимому, имело решающее значение в их дальнейших отношениях. В тот раз Маргарита Михайловна застала у владыки пожилую женщину с тремя сыновьями. Отпустив последнюю, он сказал Тучковой:

— Тоже — бородинская вдова и ее сироты.

— Три сына! — воскликнула генеральша. — А у меня все отнято! За что?!

— Вероятно, она более заслужила своей покорностью милость Божию, — ответил святитель.

Маргарита Михайловна молчала. Будучи не готова к такому обличению, она в слезах спешно покинула митрополичьи покои. Возвратившись домой, приказала отказывать всем и заперлась у себя. Не прошло и четверти часа, как он сам посетил вдову. Тучкова вышла к святителю в гостиную.

— Я оскорбил вас жестоким словом, Маргарита Михайловна, — сказал митрополит, — и приехал просить у вас прощения.

Вдова была глубоко тронута смирением архипастыря и настолько прониклась доверием к нему, что с тех пор почитала святителя «отцом и благодетелем души своей» [2;19—20].

Владыка, действительно, стал духовным наставником и отцом Маргариты Михайловны, о чем свидетельствуют его письма к Тучковой, первое из которых датировано 22-м февраля 1828 года, а последнее — 18-м апреля 1852 года, когда игуменье Марии оставалось десять дней земной жизни.

Читая письма, невольно прослеживаешь духовный путь Тучковой от несчастной вдовы генерала до настоятельницы монастыря.

Так, в одном из первых писем, митрополит Филарет утешает Маргариту Михайловну в скорби о потере близких: «наше дело — пишет он, — нести налагаемые кресты с любовью, детским смирением и христианским упованием, а не измерять их и сравнивать с другими, не сетовать на

лишения, а бодрствовать над собою и крепиться, дабы изнемогши, не лишиться уготованной награды» [1;15].

Не одобряя желание Тучкой так скоро принять монашество и желая испытать это желание, святитель пишет: «Что делается на всю жизнь, то лучше делать нескоро, нежели торопливо» [1;16]. Он позволил вдове поселиться на Бородинском поле около Семеновской батареи в полном одиночестве. На этом месте был убит ее любимый супруг, а рядом со скромным домиком возвышался Спасский храм. Спустя некоторое время Маргаритой Михайловной одолевает желание носить вериги. Но святитель призывает Маргариту Михайловну держаться умеренности в аскетических подвигах, молитве, самоизоляции: «Не бегайте упорно людей — между ними есть и люди Божии» [1;19].

Со временем вокруг Тучковой собирается небольшая община таких же, как и она, вдов. Святитель пишет: «Принимать слишком много и потом не знать, что делать с принятыми — едва ли это порядок <...> Бог, труд и добродетель поддержат общежитие — так думали в старину» [1:21]. Община официально утверждена в 1833 году, как Спасо-Бородинское женское богоугодное общежительное заведение, или пустынь. И тут святитель ходатайствовал за Маргариту Михайловну в консистории — органе епархиального управления и судопроизводства, — помогал решить ей вопрос с оформлением земли, строительством новых корпусов для сестер, трапезной. «Желаю, — пишет он настоятельнице, — чтобы пустынь была не изысканным устройством красна, но благоугодна Богу простотою и чистотою Божию, тихим и безмолвным житием» [1;13].

В 1837 году Тучкову постригают в рясофор с именем Мелания. «Ведомо Вам будет, — пишет святитель Филарет в сентябре того же года, — что сегодня представлено от меня Святейшему Синоду о преобразовании вашего общежития в монастырское» [1;28].

Теперь Святитель Филарет настоятельно просит Маргариту Михайловну принять игуменство: «... есть Спасский монастырь, в котором должна быть не просто настоятельница, а игумения <...> надлежало Вам оставаться начальницей Спасского общежития, и не помогать иного вида общежительству и начальства <...> но сохранить вам начальство не иначе можно, как преобразованием оногo в духовное» [1;42]. Тучкова соглашается и вскоре ее постригают с именем Мария.

Теперь письма святителя к игумении становятся менее личными. В них часто затрагиваются темы, связанные с хозяйственными, эконо-

мическими вопросами. Например, святитель в нескольких письмах разъясняет игумении все плюсы и минусы строительства новых келий. Надлежит составить капитал, который бы сколько-нибудь обеспечивал на будущее время содержание обители, а кроме того советовано Вам было не умножать число сестер свыше способов помещения и продовольствия» [1;69].

Не оставляет Московский архипастырь и духовно-нравственных наставлений, адресуя их не только Тучковой, но и всем насельницам Бородинского монастыря. Так, в одном из писем святитель дает наставление относительно братолюбия: «Если есть чувство равнодушия к земному, только бы душа не отторгалась от неба, то да хранит душа сие чувство, да держится неба. Но по сему не противоречит то, чтобы не равнодушным быть к скорбящему ближнему. <...> Надобно только заботу братолюбия умерить. Не забота поможет ближнему, а слово или дело утешения и молитва» [1;96].

Последнее письмо архипастыря игумения получила 18 апреля 1852 года, за несколько дней до смерти, когда была уже тяжело больна.

Но и после смерти Тучковой митрополит Филарет не оставил своим попечением монастырь, продолжая руководить ее преемницей Сергией.

Письма святителя проникнуты глубокой любовью, каждое он начинает с пожелания мира и радости, а заканчивает призыванием помощи Божией и Божьего благословения настоятельница и сестрам.

Скажу несколько слов о стиле писем, который выдает глубоко образованного и мудрого человека. Это — язык «золотого века» русской литературы, где автор писем часто прибегает к инверсии, использует церковнославянизмы, что делает его стиль высоким, но, в тоже время, гармоничным.

Закончу словами святителя: «Для того же, чтобы с нами был Бог, знаете, что надобно — чтобы мы были с Ним» [1;23].

Примечания:

1. Письма Святителя Филарета Московского к игумении Марии (Тучковой). Спасо-Бородинский монастырь, 2003.
2. Жизнеописание игумении Марии (Тучковой). Спасо-Бородинский женский монастырь, 2002.
3. Спасо-Бородинский монастырь и его основательница. Издание Спасо-Бородинского женского монастыря, 1993.

Акафист является гимнографическим жанром, в наши дни наиболее популярным и продуктивным в России: на сегодняшний день нам известно свыше 610 церковнославянских (далее — цсл.) акафистов, значительная часть которых написана в конце XX — начале XXI в. Акафист привлекает верующих простотой языка, четкостью структуры, возможностью исполнения вместе со всем молящимся народом, доступностью изданий и конкурирует с более традиционными последованиями. В сознании многих православных (мирян, но также подчас и монахов¹, и священников) акафист — это непрременный атрибут почитания святого или Богородичной иконы; *при этом служба — собственно уставное богослужение — отходит на второй план и нередко воспринимается как нечто факультативное.*

Являясь по происхождению хвалебно-благодарственным гимном догматического содержания, акафист довольно быстро превратился в житие святого (или описание истории чудотворной иконы), изложенное в особой поэтической форме. С другой стороны, в последнее время появились покаянные акафисты (Спасителю, Богородице), что также идет вразрез с изначальной тональностью текстов этого жанра.

Нередко акафист озвучивает идеи определенных социально-политических течений (преимущественно правых). Здесь достаточно упомянуть акафисты Иоанну Грозному, Григорию Распутину, Игорю Талькову, Николаю II и его семье², Бесланским страсотерпцам, о. Николаю Гурьянову и др.

¹ Так, в ноябре 2006 г. у меня состоялся примечательный диалог с одним из насельников Раифского монастыря (Казанская епархия). На мой вопрос, есть ли акафист Раифским новомученикам, он ответил: «Ну, раз их прославили — конечно, есть, а вы как хотите!» На аналогичный вопрос относительно службы последовал вполне четкий ответ: «Ну да, служат им службу». Между тем оказалось, что акафист преподобномученикам действительно существует, но отдельная служба еще не составлена.

² Как известно последний русский император и его семья были канонизированы в 2000 г. на Юбилейном архиерейском соборе. Однако акафисты и большинство служб Николаю II, царице, царевичу и царевнам были написаны ранее. Практически все эти тексты (а одному лишь царю-страсотерпцу написано по меньшей мере 6 акафистов) отмечены навязчивыми монархическими мотивами.

Изучение акафистов. Жанр акафиста может и должен стать предметом исследования. Работа по изучению акафистов, начатая до революции, была возобновлена с конца 80-х годов. Наиболее значительное исследование дореволюционной эпохи — работа А. Попова, вышедшая в 1903 г. в Казани и посвященная, так сказать, внешней истории акафистов: времени написания, авторству, замечаниям синодального цензурного комитета и т. п. [27]. Насколько нам известно, это первый и пока что последний в отечественном изучении жанра труд подобного масштаба.

В 1992 г. была опубликована статья (в двух частях) диакона (в настоящее время — протоиерея) Максима Козлова «Из истории акафиста» [13;43—49, 14;37—43], где дается очерк развития жанра акафиста, начиная с Византии и далее — в России (в досинодальную эпоху и в синодальный период). Ранее, в 1989 г. в качестве введения к первому тому³ Акафистника, вышедшего в издательстве Московской Патриархии, была опубликована его же статья сходного содержания, но меньшего объема [12;3—12]. Впоследствии она неоднократно перепечатывалась с незначительными изменениями и дополнениями [15;83—88, 16;108—111]. В 2000 г. вышел первый том «Православной энциклопедии», в котором была размещена статья «Акафист» [3;371—381], содержащая всесторонний анализ как первого (Великого) акафиста, так и более поздних произведений этого жанра (раздел о византийских акафистах написан о. Максимом Козловым, о славянских акафистах досинодального периода — А.А. Туриловым, синодального, советского и постсоветского — совместно о. Максимом Козловым и А.Н. Стрижеввым). В 2004 г. было опубликовано исследование И.П. Давыдова [10] на основе диссертации, защищенной в 2003 г., где акафисты рассматриваются как религиозно-философский источник. В приложении к диссертации автора этих строк [17;262—316] дан перечень (с указанием источников, а также рефрена) акафистов, известных к началу 2003 г. В самой диссертации [17; 184—216], а также в публикациях [18;56—67, 19; 116—120] совокупность акафистов классифицируется по посвящению (адресации) и некоторым другим параметрам, анализируется структура и лексико-синтаксические особенности акафиста на макро- и микроуровне. Моя статья «Пра-

³ Как видно из введения, издание предполагалось многотомным, и должно было стать «самым обширным собранием гимнов этого жанра» [12;12]. Однако реально вышло лишь два тома. Впоследствии другие издательства выпускали многотомные сборники акафистов, например: [6], [2], но издательство Московской Патриархии к этой идее более не возвращалось.

вославный акафист в межкультурной коммуникации (конец XX — начало XXI в.)» [20;293—311] рассматривает церковно-славянские акафисты в перспективе межкультурной коммуникации.

Святитель Филарет об акафистах. Насколько нам известно, митрополит Филарет Московский не писал специальных трудов, посвященных акафистам. Однако о его отношении к акафистам (равно и к другим предметам) можно судить по ряду высказываний, сделанных в разные годы по различным случаям. Приведем пару примеров. В 1848 г. митрополит Филарет писал архиепископу Иннокентию Херсонскому по поводу отредактированного последним униатского акафиста Гробу и Воскресению Христову: «Я сказал и, по размышлении, не убеждаюсь отказаться от сказанного, что Дух Божий чрез богомудрых отцов наших в песнопениях великой субботы и великого дня Пасхи даровал нам сокровища созерцания, молитвы, умиления, радования, которые не нуждаются в дополнении от нашей скудости; что можно решаться на составление новых церковных молитвословий по требованию особенных обстоятельств и по указанию провидения Божия, например, в честь новопрославленного Богом святого; но что не так удобно, по произволу, вновь решиться на составление акафиста священному предмету, пред которым вселенская Церковь от своего начала чрез многие века благоговела, не судив потребным сочинять акафист; что в наше, не очень богатое усердием к протяженной молитве, время от ревности пастырской требуется не произвольное умножение протяженных молитвословий, но поддержание точного, без опущений и невнимательной поспешности, исполнения издревле преданных общих молитвословий православной Церкви» [30;260—261]. Спустя 11 лет, в 1859 г. в отзыве на письмо одного архимандрита святитель высказывает те же мысли: «Справедливо, что не с истинною пользою в недавнее время дано много свободы составлять новые акафисты и переделывать из униатских. Более духовной пользы принес бы простой подвиг — всемерно наблюдать, чтобы общее церковное богослужение совершаемо было бы без поспешности, без произвольных сокращений, с глубоким вниманием и благоговением» [31;404]. См. также цитаты, приводимые в [14; 42].

Как видим, святитель относился к акафистам в целом довольно прокладно. Однако это не означает исключительно отрицательной оценки им всех произведений данного жанра: «Акафисты Иисусу Сладчайшему (чтение которого при общественном богослужении не предусмотрено уставом — *Ф. Л.*) и Божией Матери употребляются в правиле

приготовления к причастию святых таин, и кроме сего в монастырях, по особенному правилу, и в домах по усердию. На все сие нет нужды жаловаться. Акафисты сии исполнены духа молитвы, умиления и любви, и изображением таинства воплощения вводят в благоговейное размышление» [31;403]. Отметим также, что митрополиту Филарету принадлежит русский перевод Великого акафиста [1].

Пушкин в акафисте святителю Филарету. Митрополит Филарет (Дроздов) был причислен к лику святых Русской Православной Церковью в 1994 г. Как принято в подобных случаях, сразу после канонизации стали писать его иконы (см., например, <http://days.pravoslavie.ru/Images/im540.htm>), а со временем святителю была составлена служба [22;104—118], которая, естественно, включает тропарь [22;110] и [23;142, 24;566], кондак [22;114,23;143,24;566], а также — что уже не вполне очевидно⁴ — молитву⁵ [22; 117—118,24;566—567]⁶. При этом еще до публикации службы был издан акафист [7;305—316], который затем был переработан и опубликован [8]⁷ и [9].

⁴ Молитва, как правило, не входит в состав службы, однако почти всегда присутствует в акафисте. Вопрос об обязательности/факультативности, стабильности/вариативности, количестве и порядке молитв в акафистах представляется интересным и заслуживающим отдельного рассмотрения.

⁵ Надо сказать, что данная молитва в разных источниках содержит, по меньшей мере, три варианта, связанные с местонахождением мощей святителя. Так, в [24;566—567] после слов «моли <...> град твой Москву и паству твою от всяких напастей сохранить» следует: «Святую обитель, идеже почивают честныя мощи твоя, по заветом преподобнаго Сергия, яко ученик его присный, добре управи; иноки в подвизех укрепи; наставники умудри; званныя к пастырскому деланию, учащияся вере и благочестию в вертограде твоём духовнем, соделай избранны и достойны служения сего». 9 июня 2004 г. мощи святителя Филарета были перенесены в Москву, в Храм Христа Спасителя [11;1]. Очевидно, именно по этой причине в [8;118] слова об обители исключены, а в [9;27] было сделано исправление в соответствии с изменившимися обстоятельствами: «моли <...> град твой Москву и святой храм, идеже почивают честныя мощи твоя, от всяких напастей сохранить». И при всем том в официально утвержденном в декабре 2004 г. тексте службы, вошедшем в состав дополнительной Минси, пассаж о мощах, почивающих в обители, перелечтан из последнего издания ноябрьской Минси без каких-либо изменений [22;118].

⁶ Более того, о Павлом Хондзинским был написан синаксарь святителя [32;80—81].

⁷ После заголовка указано: «Утвержден Священным Синодом 26 декабря 2003 г.». Здесь очевидная неточность: на данном заседании Синода была утверждена служба святителю Филарету [25;24]. Акафист же, предварительно отредактированный синодальной богослужебной комиссией, был утвержден спустя год — на заседании 24 декабря 2004 г., о чем можно прочесть на с. 67 того же номера «Епархиальных ведомостей» [26;28]. Вместе с тем сам факт работы упомянутой комиссии над акафистом не вызывает сомнений; по этой причине мы должны признать, что наши слова: «акафисты <...> похоже, оказываются вне поля зрения справщиков» [21; 16—19] не вполне справедливы: по меньшей мере один акафист все же был рассмотрен.

В первой редакции в 4 кондаке читаем: «Бурю внутрь имея помышлений сомнительных, пиита славный, благодатным глаголом твоим вразумлен быв, Богови воззва: Аллилуиа». Нетрудно заметить, что в этой строфе содержится вполне отчетливая аллюзия на известную пушкинско-филаретовскую триаду: «Дар напрасный, дар случайный...», «Не напрасно, не случайно...» и «В часы забав иль праздно скуки...» (1828—1830 гг.). Во второй редакции акафиста (более правильной по языку, однако несколько тяжеловесной) текст кондака более развернут: «Бурю внутрь имея помышлений сумнительных о житии своем, пиит российский в уныние прииде. Богомудрый же глагол твой услышав, святителю Филарете, яко не всеу жизнь от Бога нам дадеся, благодарне вразумися. Мы же, назидаящесе сим, со умилением Богу вопием: Аллилуиа». Следует упомянуть также и 9-й икос, который начинается такими словами (цитируем вторую редакцию): «Ветии многовещаннии и мудрецы века сего умолкаху при глазе богомудрых словес твоих, святителю». Думается, не будет натяжкой увидеть здесь отсылку всё к тем же стихотворениям — пусть и в более обтекаемой и обобщенной форме.

Пушкин в акафисте Озерянской иконе и «Акафист» Пушкина. Примечательно, что пушкинское «В часы забав иль праздно скуки...» [28; 165] проступает еще в одном акафисте, причем там содержится точная цитата из стихотворения: «Радуйся, *безумства, лени и страстей* силою любви Твояе нас милостивно спасающая». Это хайретизм из 5 икоса акафиста Богородице в честь Озерянской иконы [4; 116], его автор — ныне здравствующий митрополит Харьковский и Богодуховский Никодим⁸ (первое издание акафиста — 1978 г.). Как видим, перед нами уникальный случай цитирования светского поэтического произведения в гимнографическом тексте.

А что же Пушкин, удостоившийся такой неожиданной цитации? Сам он акафистов — в прямом смысле этого слова — не писал. «Словарь языка Пушкина» свидетельствует [29;32], что лексема «акафист» представляет собой гапакс в корпусе текстов поэта: оно встречается лишь в названии стихотворения 1827 года «Акафист Екатерине Николаевне Карамзиной» [28;20]. Однако вполне очевидно, что это метафорическое и вместе с тем ироническое словоупотребление.

⁸ На факт цитирования Пушкина в данном акафисте мы обратили внимание впервые в докладе на XI Ежегодной богословской конференции ПСТБИ (не опубликован), а также в нашей диссертации [17], однако на тот момент нам не был известен автор и время создания акафиста.

Примечания:

1. Акафист Пресвятой Владычице нашей Богородице (в рус. пер.) // Филарет (Дроздов), свт. Избранные молитвословия. М: ПСТБИ, 2003. С. 3—14. Прил. к: Филарет (Дроздов), свт. Избранные труды, письма, воспоминания. М: ПСТБИ, 2003.
2. Акафистник. Кн. 1—5. Нижний Новгород: Братство во имя святого князя Александра Невского, 1995—1997.
3. Акафист // Православная энциклопедия. Т. 1. М., 2000.
4. Акафист Пресвятей Владычице нашей Богородице, явления ради чудных Ея иконы «Озерянския» // Никодим (Руснак), митр. Сборник служб и акафистов. Харьков: Изд-во Харьковского епархиального управления УПЦ, 1999.
5. Акафист Пресвятей Богородице в честь иконы Ея Озерянския // «Радуйся, Невесто неневестная!» Акафисты Божией Матери. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2002. С. 400—412.
6. Акафисты русским святым. Т. 1—3. СПб.: Титул, 1995—1996.
7. Акафист святителю Филарету, митрополиту Московскому и Коломенскому // Святитель Филарет, митрополит Московский. Избранные творения. Акафист / Сост. А.И. Яковлев. М.: Паломникъ, 2003.
8. Акафист святителю Филарету, митрополиту Московскому и Коломенскому // Московские епархиальные ведомости. 2005. № 1—2.
9. Акафист святителю Филарету, митрополиту Московскому и Коломенскому, чудотворцу. М.: Изд-во мос. подворья Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 2005.
10. *Давыдов И.П.* Православный акафист русским святым (религиоведческий анализ). Благовещенск, 2004.
11. *Ельцова М.* Мощи святителя Филарета Московского перенесены в Храм Христа Спасителя // Церковный вестник 2004. № 12 (289).
12. *Козлов М.* Акафист как жанр церковных песнопений // Акафистник. Т. 1. М.: ИМП, 1989.
13. *Козлов М.*, диак. Из истории акафиста. Часть. 1. Византийские и русские досинодальные акафисты // ЖМП. 1992. № 3.
14. *Козлов М.*, диак. Из истории акафиста. Часть. 2. Русский акафист в синодальный период истории Церкви // ЖМП. 1992. № 3.
15. *Козлов М.*, прот. Акафист в истории православной гимнографии // ЖМП. 2000. № 6.
16. *Козлов М.*, прот. Акафист в истории православной гимнографии // Православный церковный календарь 2001. М.: ИМП, 2000.
17. *Людоговский Ф. Б.* Состав, структура и функционирование корпуса современных церковнославянских богослужебных текстов / Дисс. к.ф.н. М., 2003.
18. *Людоговский Ф. Б.* Церковнославянский акафист как современный гимнографический жанр: структура, адресация, функционирование // Славяноведение. 2004. № 2.

19. *Людоговский Ф. Б.* Современные церковнославянские акафисты: зависимость содержания от структуры // Христианское просвещение и русская культура. Материалы VII науч.-богосл. конференции. 24—25 мая 2004 г. Йошкар-Ола, 2004.

20. *Людоговский Ф. Б.* Православный акафист в межкультурной коммуникации (конец XX — начало XXI в.) // Глобализация — этнизация: этнокультурные и этноязыковые процессы. Кн. 1. М., 2006.

21. *Людоговский Ф. Б.* Откуда берутся акафисты? // Встреча. 2006. № 1.

22. Минея дополнительная. М.: ИС РПЦ, 2005.

23. Минея. Ноябрь. Ч. 2. М.: Международный православно-просветительский центр при Московской Патриархии, 1998.

24. Минея. Ноябрь. Ч. 2. М.: ИС РПЦ, 2002.

25. Определения Священного Синода от 16.12.2003 // ЖМП. 2004. № 1.

26. Определения Священного Синода от 24.12.2004 // ЖМП. 2005. № 1.

27. Православные русские акафисты, изданные с благословения Святейшего Синода. История их происхождения и цензуры, особенности содержания и построения. Церковно-литературное исследование Алексея Попова. Казань, 1903.

28. *Пушкин А. С.* Полное собрание сочинений в 10 т. М.-Л., 1949. Т. 3.

29. Словарь языка Пушкина. Т. 1. М., 1956.

30. Письмо митрополита Филарета к архиепископу Херсонскому Иннокентию, с мнением об акафистах, печатанных в униатской Почаевской типографии (1848 г., 4 июня) // Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам, издаваемое под редакцией преосвященного Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского. Т. 3. М., 1885.

31. Филарет 1886 — Замечания митрополита Филарета на письмо архимандрита А. о разностях между церквами Греческою и Российскою (1859 г., 6 мая) // Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского... Т. 4. М., 1886.

32. Хондзинский 2001 - *Хондзинский П., свящ.* О богословии гимнографических форм // ЖМП. 2001. № 12.

Чудеса святителя Филарета Московского (из опыта личных переживаний)

А. С. Мельков

В первый раз о святителе Филарете Московском я услышал в стенах Московской духовной школы в 1999 году, куда я поступал сразу же по окончании средней школы. Тогда мощи святителя покоились в Успенском Соборе Троице-Сергиевой Лавры. В моменты отдыха, между всту-

пительными экзаменами, воспитанники Московской духовной семинарии рассказывали мне о подвигах иерарха Московского. Так я, тогда еще совершенно ничего не понимавший в церковной истории, впервые прикоснулся к тому «тайнику Божией благодати», которым, без сомнения, является святитель Филарет.

В тот год поступить в семинарию мне так и не удалось, и я направил «свои стопы» на исторический факультет Московского педагогического государственного университета, в надежде стать семинаристом на следующий год. Первый курс учебы на истфаке был временем трудным. На лекциях и семинарах, в традициях советской эпохи, нам рассказывали, преимущественно, о классовой борьбе и теориях марксизма и исторического материализма, нередко на занятиях доставалось от маститых преподавателей и Церкви, и ее служителям. Естественно, что мне, православному юноше, было тяжело и больно сносить все оскорбления и глумления по отношению к Матери-Церкви. В конце первого курса дело дошло даже до того, что я, выступая с докладом, посвященным личности патриарха Филарета (Романова), сильно повздорил с одним из преподавателей, за что и поплатился на экзамене заниженной оценкой. Мелкая языческая месть со стороны уязвленного в своем самолюбии доцента окончательно убедила меня начать серьезно заниматься церковной историей.

Закончилась учеба, наступило лето, а вместе с ним и пора снова поступать в семинарию. По какому-то непонятному мне самому внутреннему внушению я подал документы не в Московскую духовную семинарию, а в Коломенскую. Прибыв в Коломну, я узнал, что святитель Филарет Московский является уроженцем этого древнего города, узнал и то, что он учился в Коломенской семинарии. С этого момента я по-настоящему заинтересовался личностью этого великого подвижника, которого современники называли «природным патриархом Русской Церкви». Я стал усиленно молиться святителю Филарету в дни вступительных испытаний, чувствуя при этом, что он оказывает мне духовную помощь и заступление. Но вот нашлось одно формальное препятствие и меня снова не приняли в семинарию. Пришлось смириться и продолжить образование в университете.

На втором курсе исторического факультета МПГУ у нас появился новый предмет — «история Москвы», преподаватель В.Е. Воронин предложил мне написать доклад, посвященный личности святителя Филарета. События последнего времени и желание обстоятельно овладеть русской церковной историей побудили меня с жадной погрузить-

ся в изучение жития святителя. Параллельно с этой работой я занялся написанием работы по истории русской Духовной школы XIX века. Изучая жизнь и подвиги святителя Филарета, я увлекся его подвигом и стал осознавать особое духовное водительство святителя над собой. Как раз в это время преподаватель истории России И.А. Воронин предложил мне и нескольким моим однокашникам поехать на научную конференцию в Самару. Я с радостью согласился, тем более что уже имел на руках небольшое исследование по истории русского духовного образования. И вот московская делегация, состоявшая из студентов нашего университета и аспирантов МГУ, отправилась на конференцию в Самарский государственный университет.

Впервые оказавшись на столь представительном научном форуме, я был определен выступать в секции «Русская культура». Каково же было мое удивление, когда мое сообщение было не только отмечено почтенными профессорами, но и было удостоено диплома и медали выдающегося русского ученого С.Ф. Платонова, памяти которого были посвящены чтения в Самаре. Еще больше меня поразило и то, что это случилось 2 декабря — в день памяти святителя Филарета Московского. Произошедшее в Самаре так меня вдохновило к занятиям русской церковной историей, что с этого момента началась моя деятельность в качестве молодого ученого — историка Русской Православной Церкви.

Но желание поступить в духовную школу, и сделаться служителем алтаря Господня было сильнее. По окончании второго курса в университете я был полон решимости снова поступать в Коломенскую духовную семинарию и, в случае положительного исхода, оставить учебу в университете. Чувствуя за собой предстательство святителя Филарета, непрестанно молясь ему о помощи в предстоящих испытаниях, я снова прибыл в его родной город и его родную семинарию. На этот раз экзамены прошли удачно и меня зачислили на 1-й курс Коломенской духовной семинарии.

И здесь снова в моей судьбе святитель Филарет оставил значительный след, точнее говоря, направил меня по более сложному и глубокому пути. Милостью Божией правящий архиерей Московской епархии, митрополит Крутицкий и Коломенский Ювеналий, против существовавшего тогда обычая, перевел меня на заочный сектор, где учатся только лица в священном сане, благословив мне совмещать учебу в Семинарии с получением образования на историческом факультете МПГУ. Так открылось предо мной обширное и непростое поле делания — постижение богословских дисциплин с занятиями историей и педагоги-

кой. Но все трудности такого учения мне всегда помогал преодолевать святитель Филарет, особое водительство которого я чувствовал и чувствую в своей жизни.

Много замечательных событий и явлений связано с личностью святителя Филарета. Так, первую в своей жизни проповедь народу с церковного амвона я сказал в день памяти святителя Филарета, посвятив свою речь этому выдающемуся иерарху нашей Церкви. В каждом экзамене, в каждом трудном предприятии я всегда молитвенно обращался к святителю и неотступно получал его духовную помощь и поддержку. Это тоже своего рода чудо, незримое, но действенное присутствие святителя, его участие в жизни отдельного человека.

И вот еще приведу несколько маленьких чудес. До июня 2004 года мощи святителя пребывали в Троице-Сергиевой лавре. Большой духовной радостью для каждого русского православного человека является возможность приложиться к мощам преподобного Сергия. Но для меня особенно желанной является и другая рака, та, где лежат мощи святителя Филарета Московского. Обычно в дневное время лаврские храмы, кроме Троицкого собора, закрыты. Но всякий раз чудесно открывал двери древних соборов святитель, чтобы его юный почитатель мог облобызать раку с мощами своего духовного аввы. Святитель Филарет благословил мне быть очевидцем и непосредственным участником перенесения его мощей в Храм Христа Спасителя 9 июня 2004 года. Оказавшись в главном храме России, в алтаре великой святыни, которую благословил воздвигнуть святитель Филарет Московский и в которую теперь он перенесся по своему прославлению, я испытал великую духовную радость и сердечную благодарность Господу за возможность приобщиться к знаменательному и историческому событию.

С тех пор, как мощи святителя Филарета покоятся в Храме Христа Спасителя, святой архипастырь стал еще ближе к своей Московской пастве, неотлучно пребывая в стольном граде Москве. С тех пор появилась счастливая возможность в любое время припасть к мощам богомудрого Филарета, обращая молитвенное воздыхание о своих скорбях и проблемах, радостях и удачах.

Я считаю, что Небесным Покровителем МАМИФ является святитель Филарет Московский. Приведу для этого еще один чудесный пример. В феврале 2005 года мы готовили очередной историко-филологический семинар по вопросам православной культуры, были приглашены важные гости, руководство университета. Но за несколько дней до начала семинара основные организаторы мероприятия неожиданно заболели.

ли, а накануне, находясь на занятиях в университете, внезапно плохо себя почувствовал и я. Буквально за несколько минут у меня поднялась высокая температура. Все мероприятие оказалась под угрозой срыва. Православный человек назовет такую ситуацию искушением. Для себя я видел единственный выход отправиться в Храм Христа Спасителя к раке святителя Филарета. Там молитвами нашего заступника пред Господом я получил облегчение своего тягостного состояния и вернулся домой. К вечеру температура спала, а утром не осталось никаких симптомов болезни. Семинар был успешно проведен, и мы в очередной раз убедились в силе молитвы и реальности помощи Святителя Филарета.

И всякий раз, когда возникает новое искушение, когда нависают черные тучи над нужным делом, которое во славу Святой нашей Церкви и ради процветания любимого Отечества совершает творческая православная молодежь, нашим хранителем, нашим помощником и заступником выступает святитель Филарет. И тогда бежит прочь в бессильной злобе супостат, тогда вновь появляется солнце, тогда мы, закаленные в суровых испытаниях, исполняем новую решимости и желания трудиться во славу Русской Православной Церкви, во славу Великой России!

То, что состоялись очередные Свято-Филаретовские Чтения, то, что почтить память великого архипастыря в молитве и богословском делании собралось множество людей, объединенных общей высокой идеей, вся эта обстановка мира и любви, все это есть видимый знак благословения святителя Филарета, есть живое чудо, свидетелями которого мы все сейчас являемся.

Святителю, отче наш, Филарете, моли Бога о нас!

МОЛОДЕЖЬ В ЦЕРКОВНОЙ И ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Молодежь в Церкви: границы допустимого

В.Ю. Венедиктов

Наши рассуждения о молодежи во многом строятся на теории и практике. Здесь эмпирическая составляющая наших рассуждений превосходит априорную. Но даже при этом, мы не можем избежать некоторых колебаний в построении схемы, применимой для интеллектуально-нравственного возрастания церковной молодежи. Предста-

витель византийской учености XIV века Феодор Метохит, великий логофет, при благочестивом императоре Андронике II, интересовался всеми отраслями гуманитарных и прочих наук. Но и он не претендовал на то, чтобы быть самостоятельным мыслителем, говоря, «что великие умы прошлого уже все сказали, и ничего нельзя к этому добавить». Такая точка зрения очень часто встречалась в Византии. На самом деле, Метохит все же дает ей своеобразное толкование, вводя в свои комментарии отражение собственного опыта. Он рекомендует своим ученикам читать всех античных философов, включая скептиков; ибо, как он подчеркивал «всякое человеческое знание, обоснованное эмпирически, может быть оспорено аргументами, основанными на противоположном взгляде» [1;130].

Молодежь, безусловно, относится к очень подвижной категории общества. Граждане от 14 до 30 лет являются особенно уязвимыми и используемыми для политических спекуляций и манипуляций [2;52]. В любой сфере человеческой деятельности найдется элита молодежной мысли, желающая проявить себя в области науки, общественно-политических и экономических свершений, искусства, философии, религии. Вполне возможно, что молодой человек захочет себя проявить в нескольких из вышеперечисленных сфер жизнедеятельности. Что делать «*Молодому*» в Церкви? Ответом на этот вопрос является наша статья.

В мире исканий и блужданий [3;122—165] молодежи принадлежит особое место и особая роль, в силу этимологического происхождения того слова, которым она именуется. Так, например, известный этимолог XX столетия Макс Фасмер, или на русский манер — Максимилиан Романович Фасмер, выводил слова «молодежь», «молодость» и проч. однокоренные и тождественные первому от глагола «*молодить*», т. е. «подслащать (напитки)» [4]. В разных языках «молодость» ассоциируется с «мягкостью», «нежностью», «кротостью», «слабостью» и т. д. Молодой человек — изнеженный младенец: юнец во взглядах, отрок в слове, человек с неполным мировоззрением, нуждающийся в образовании, воспитании, обучении. Подобную психологию «*Молодого*» прекрасно понимал Платон, по мнению которого, «общество» занимается воспитанием и образованием людей. В соответствии с предположениями философа *между десятью и двадцатью годами все получают одно и то же образование. В возрасте 20 лет происходит отбор лучших, которые продолжают обучение. В возрасте 30 лет снова происходит отбор, и прошедшие его изучают еще пять лет философию. После этого они в тече-*

ние пятнадцати лет участвуют в практической жизни общества, приобретая навыки управления. Когда им исполняется 50 лет и за их плечами 40 лет всестороннего образования, подготовки и опыта, тогда эта тщательно отобранная элита берет в свои руки управление государством [5; 100—101].

Реализация «Молодого» в обществе, поиск своего места в нем осуществляются разными путями. Как правило, если молодой человек не полюбит то или иное явление, он его не поймет. Мнение «тебе не понять — ты не любил» актуально в высшей степени именно в молодежной среде. Мишель Монтень, французский писатель и философ XVI века в своих педагогических трактатах часто повторял, что *самое главное — это прививать вкус и любовь к науке; иначе мы воспитаем просто ослов, нагруженных книжной премудростью* [6]. Подобное отрицание схоластики и «тупой зубрёжки» сочетается и с современными требованиями общества, основанного на знании (knowledge based society). Сегодня представляется неразумным разрешать те или иные проблемы одной системы, если оставаться только в рамках этой системы, не выходя за ее границы, не меняя способа ее движения [7; 10]. Христианство, как раз, является переходом от «человекозатратной» системы к «человекоберегающей» и «человеко развивающей» эволюции. В рамках церковной эпистемологии молодой человек не ощущает деформации, приводящей к потере импульса, потенциала, мотивов и стимулов общественных изменений. Но, наоборот, ощущает в себе способность к творчеству, основанную на *Откровении*, благодатном изменении существа человеческого, связанного к стремлению *об□ожить* себя и окружающий мир. В пределах этих рамок каждый человек может выработать свой собственный путь к спасению, что и означает соединение с Богом. «Бог стал Человеком, чтобы человек мог стать Богом» [8, 7—22].

В Церкви молодежь находит объяснение многим волнующим ее вопросам, в том числе и самым животрепещущим, а также ощущает себя не *той* молодежью, *кто*, по словам пролетарского поэта первой четверти XX столетия Владимира Маяковского:

*... забившись в лужайку да в лодку,
Начинает под визг и галдеж
Прополаскивать водкой глотку.*

Подросток в Церкви способен переосмыслить привычные для него понятия. «Секс» и «алкоголь» оказываются, говоря языком церковной терминологии, «блудом» и «пьянством» [9]. Душевное состояние мо-

лодого человека вследствие неразборчивой сексуальной жизни сродни состоянию наркозависимого (те же самые «ломки», те же «недомогания»). Многие проблемы здесь связаны с непониманием глубинного смысла христианской сексологии: «*Или не знаете, что совокупляющийся с блудницею становится одно тело с нею? ибо сказано: два будут одна плоть*» (1 Кор. 6:16). Искажение чистоты сексуальных отношений сказывается на всей жизни молодого человека, не остается без последствий и отражается сильным впечатлением во всем психосоматическом строении «*Молодого*». Задача Церкви просвещать молодежь по вопросам семьи и брака. Молодежь должна узнавать об отношениях между полами — сексе, блуде не только от родителей, учителей, книг и науки, но и от духовенства.

Спорные и наболевшие вопросы молодежной реальности разрешимы в форме диалога между молодежью и Церковью. Происходит обмен мнениями: молодежь выдвигает проблемы — Церковь дает решения проблемам и предлагает идеи. Решение проблем в общности единомышленников строится на простом и гениальном положении: «Нельзя быть христианином в одиночестве, нельзя спастись врозь. Unus christianus, nullus christianus. Не может быть одиноких христиан. Ибо быть христианином значит быть *в соборности*, т. е. быть в Церкви. Ибо христианство *есть Церковь*, и спасение *есть* именно самая Церковь» [3;758]. Молодежи требуется соборность, *организация межличностного общения*.

Церковь для «*Молодого*» является естественной средой обитания. Местом, где нет привычной, обыденной фальши в отношениях между людьми. В отличие от повседневности в церковной среде присутствует «инаковость», «несхожесть» с мирской ситуацией, сложенной по заранее известному алгоритму, точному набору общественных правил. *В этом смысле, Церковь привлекательна своей «нелепостью», «абсурдностью».* «Сын Божий распят — это не стыдно, ибо достойно стыда; и умер Сын Божий — это совершенно достоверно, ибо нелепо; и, погребенный, воскрес — это несомненно, ибо невозможно» (De carn. Christ. 5) [10]. Вероятно, именно из этого высказывания Тертуллиана ему стали приписывать слова: credo quia absurdum est (верую, потому что абсурдно).

Наконец, само становление «*Молодого*» в Церкви проходит на фоне его семейной и общественной позиции. По большому счету, каждый молодой человек, вступивший на путь воцерковления (христианизации), понимает и осознает значимость переноса христианских ценностей в мир светской культуры и политики. Поэтому «*Молодой*» прохо-

дит четыре стадии духовно-нравственного, личностного развития. Благодаря *христианизации*, он совершенствуется на протяжении всей своей жизни. Во-вторых, он проходит *катехизацию* (интеллектуальное познание христианских истин и христианской культуры). При личном желании он может выбрать для себя путь *культуризации* (получение светского, университетского образования). Со временем «*Молодой*» приходит к осознанию необходимости личной *политизации*. Источником вдохновения четырехступенчатого личностного развития остаются Церковь и Ее Глава — Христос.

Молодежь легче других сплавивается вокруг лидера, вожака, признанного руководителя. Если кто-нибудь из «лидеров молодежного мнения» добровольно соблазняется и бывает неизлечимым, это не принесет окружающим его людям вреда в том случае, если он остается при своих неправильных взглядах наедине. Применимость ошибочного, частного мнения к окружающей среде, публичность несовершенного поступка приводят к тому, что на языке Евангелия характеризуется как руководство «слепыми вождями слепых» (Мф. 15, 14). От публичного заражения бредовыми идеями можно излечиться, прибегнув к древней латинской мудрости: *similia similibus* (подобное подобным). Личный пример вожака будет подражанием (m...mhsh) для молодежи.

Образцом для подражания, сочетающим в себе знание церковных и государственных вопросов, является горящий зоркий ум святителя Филарета и его богатое наследие [11], отчасти выраженное и в наших ежегодных Филаретовских чтениях.

Примечания:

1. *Рансимэн С.* Великая Церковь в пленении. История Греческой церкви от падения Константинополя в 1453 г. до 1821 г. / пер. с англ. Л. А. Герд. СПб., 2006. С. 130.

2. *Ильин И.В.* Альтерглобализм как идеология молодежной политики // Глобальные проблемы современности и молодежь: Сборник докладов. М., 2005. С. 52.

3. *Флоровский Г.В.* Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб., 2005. С. 122 — 165.

4. *Фасмер Макс.* Этимологический словарь русского языка. Т. 1—4. М., 1964 -1973.

5. *Скирбекк Г., Гилье Н.* История философии. М., 2003.

6. *Монтень М.* О воспитании детей // Сочинения. М., 1992.

7. *Андреев Э.М.* Системная методология анализа современных социально-политических трансформаций // Современный политический анализ и политические технологии. Т. II.: Коллективная монография. М., 2005. С. 10

8. *Lossky V. The Mystical Theology of the Eastern Church. London, 1957. P. 7—22.*

9. Следует различать понятия «секс» и «сексуальность», как взаимоотношение полов. См.: Amy DeRogatis. What Would Jesus Do? Sexuality and Salvation in Protestant Evangelical Sex Manuals, 1950s to the Present // Church History. «Studies in Christianity & Culture» Vol. 74, March 2005, No. 1.

10. Цит. по: *Столяров А.А. Тертуллиан // Большая энциклопедия Кирилла и Мефодия. 2005.*

11. Святитель Филарет (Дроздов): Избранные труды, письма, воспоминания. М., 2003.

Духовные и материальные проблемы современной российской молодежи: синдром Обломова

Н.М. Михальчук

На данный момент наше общество, по уверениям многих высокопоставленных чиновников, общественных деятелей и многочисленных СМИ, обрело определенную стабильность. Рассказывая об этом, чиновники любят сравнивать «хаотичные и бессмысленные» 1990-е гг. и наше «упорядоченное и развивающееся» общество.

Обстановку в стране можно определить по большому количеству показателей: от макроэкономических факторов и социальной мобильности до чистоты на улицах и качества рекламы. Но несомненно, что одним из наиболее информативных для рассмотрения показателей является положение в обществе студенческой молодежи. Именно эта социальная группа является лакмусовой бумажкой практически любого современного общества.

Обратимся к молодежи и посмотрим, что же она сама считает своими главными проблемами.

Чтобы получить подтверждение или опровержение своих гипотез, я провел простой контент-анализ высказываний по поводу главных проблем молодежи в Интернете. По итогам обработки данных, я разделил проблемы на четыре основные группы.

Безусловным лидером стала триада: образование, трудоустройство и жилплощадь. Именно три эти проблемы упоминаются наиболее часто и составляют около 50 % высказываний. На втором месте (30 %) стоит проблема наркотиков, СПИДа, алкоголя и курения. Причем, в этом «квартете» молодые люди довольно четко определяют сложность

каждой проблемы. Голоса за «тотальность, плавность» проблем распределяются в таком порядке: примерно 50—55% считает, что главная беда современной молодежи — наркотики, 10—15 % — отдали предпочтение алкоголю и СПИДУ, курение же получило около 10—12%. Довольно часто молодые люди добавляют к этим проблемам отсутствие досуга и скуку. В третью группу, занимающую около 14 %, вошли проблемы отсутствия у молодых людей общей идеи, сплоченности, информации, инертности молодежи, малоразвитости спорта и культуры. Проблемы «отцов и детей», «глупости молодежи» — «наша проблема в том, что мы тупые» — и прочие самокритичные определения вошли в четвертую группу проблем, которая заняла оставшиеся 6 процентов.

Это исследование подтвердило гипотезу о специфическом осознании молодежью своих проблем. Итак, обнаруживается полное неразличение молодежью материальных и духовных проблем. К примеру, проблема употребления различной силы наркотиков, несомненно, на 90% лежащая в области нематериальных проблем, совершенно равна в своей чистой проблематике для молодежи проблеме нехватки жилплощади. Мало того, молодые люди совершенно не понимают, что такое наркотик. В широком смысле это привычка, перерастающая в зависимость, и постепенно разрушающая личность. Молодежь же часами сидит за компьютерами и пишет о вреде наркотиков.

Как следствие неразличения материальной и духовной сферы, наблюдается трансформация и постепенное исчезновение последней в сознании молодежи. Пример, вероятно, набивший оскомину, но как нельзя более удачно сюда подходящий — это трансформация потребления в некую религию, создание особых ритуалов, норм поведения, критериев оценки. То есть, наблюдается феномен «антидуховной» веры, когда в сознании людей происходит глобальная подмена ценностей. И при оценке духовного мира такой человек уже априори оценивает этот мир с позиций материального, и, естественно, уже не может понять его.

Тогда встает вопрос, может молодые игнорируют свои духовные проблемы за счет сильной вовлеченности в материальную сферу и за бурной деятельностью пока не замечают нематериальные сферы. Для проверки был проведен блиц-опрос студентов первых и вторых курсов МПГУ и МППГУ на вопрос о жизненных планах и целях. Результат показал, что 70% вообще не задаются такой проблемой, 25% при-

мерно и смутно представляют себе свое будущее, и лишь 5% респондентов более-менее внятно определились со своим будущим.

Когда сознание молодого человека наполнено клишированными формулами и целями, это вполне нормально. Когда молодой человек заявляет о том, что хочет пойти работать туда-то и туда-то, через столько-то лет стать начальником, купить машину, дом, жениться — это вполне адекватно. И хотя общество развивается благодаря элите, стабильность оно обретает именно благодаря среднему классу, держащему его на поверхности как надувной круг и спасающему от падения в пучину катаклизмов.

Но у современной молодежи нет элементарных конкретных планов и целей. На таком фоне совершенно по-другому выглядят ее проблемы. Если проблема невнятности по отношению к жизненной устроенности, неадекватности и могла бы рассматриваться как нормальный недолговременный этап в процессе социализации, то на фоне вышесказанного она перерастает в глобальную проблему выпадения молодежи из духовной и социальной жизни.

Диагноз современной молодежи — синдром Ильи Ильича Обломова. Его универсальную фразу: «Ах, не напоминайте мне об этом», молодежь переделала, и с ее помощью реагирует на импульсы внешнего мира: «НЕ ЗАСТАВЛЯЙ МЕНЯ ДУМАТЬ!» Или другая ее интерпретация: «НЕ НАПРЯГАЙСЯ!»

Молодые люди находятся в странном, замороженном состоянии, мысль об активности, движении вызывает у них неподдельный ужас. Однако сознание господина Обломова не было подвержено массовой атаке СМИ, благодаря чему его лицо было так приятно, в отличие от искаженного лица современной молодежи, для которой более всего подходит термин «одинокая толпа». Индивид, входящий в «одинокую толпу» характеризуется постоянным, непрерывным общением с большим количеством абонентов. При этом все общение ограничивается короткими, ничего не значащими приветствиями и заученными клише. Индивид неудовлетворен и постоянно находится в состоянии нервоза, однако продолжает увеличивать круг и интенсивность общения.

В итоге, можно говорить о системном кризисе российской молодежи. Учитывая особую важность духовных проблем, имеет смысл разделить молодежь на религиозную и атеистическую. Есть ли кардинальное различие их проблем?! Допустим, что религиозная молодежь — это те молодые люди, которые четко определяет свою

принадлежность к определенной Церкви. Для примера возьмем христианскую религию и, конкретно, православие. Был проведен аналогичный контент-анализ и опрос на православных форумах в сети Интернет. Материальные проблемы православной молодежи ничем принципиально не отличаются от проблем атеистической молодежи, а, учитывая особенности современной российской реальности, где ценятся качества карьериста, дельца и интригана — возможно даже более сложны. Но молодые люди спокойно относятся к этим проблемам.

Православная молодежь четко разграничивает проблемы в духовной и материальной сфере жизнедеятельности. Как предмет размышления ее беспокоят в основном духовные проблемы. Многие, идентифицирующие себя с православием молодые люди, воспринимают православную церковь как совокупность определенных ритуалов. Как некую альтернативу обращения к колдунам и шаманам. То есть в основе такого отношения — магическое восприятие религии, требования от Бога определенных благ и ценностей в обмен на конкретный ритуал. Кроме того, сложнейшая проблема православной молодежи состоит в идентификации себя с окружающим современным миром. Действительно, очень сложно выбрать ту узкую тропинку, которая, с одной стороны, не уведет нас от истинной веры, а с другой — от понимания современной реальности. Ведь чтобы донести свою религию до неверующих, а это обязательно придется делать, нужно уметь использовать при общении их семиотическую систему. Как говорил Жан Ростан, «Можно объясняться с теми, кто говорит на другом языке, но не с теми, кто в те же слова вкладывает совсем другой смысл».

Итак, можно сделать очередной вывод, что религиозная молодежь имеет много проблем, но все они локального характера, проблемы первого уровня. Все они имеют возможность решения. Атеистическая же молодежь находится в глубоком системном кризисе. Отсюда становится понятна цена уверениям о стабильности российского общества. Несомненно, что по сравнению с 90-ми годами у нас наступила стабильность. Однако не стоит слишком долго отталкиваться от этого тяжелого и черного периода российской истории.

И в завершение хочется вспомнить слова Патрика Бьюкенена: «Там, где умирает вера — умирают люди».

Молодежные организации как доминирующий политический субъект в зеркале «оранжевых революций»

С.Б. Малугин

За последнее время, как на территории России, так и бывших советских республик наблюдается явление, которое будоражит воображение, как ученых и политиков, так и рядовых граждан. Речь идет о пресловутой «оранжевой революции» и тех загадочных механизмах ее возникновения, приводящих к столь впечатляющим последствиям. Причем, если рассмотреть киевский, тбилисский и бишкекский сценарий с точки зрения возрастного ценза людей, задействованных в этих событиях, то, безусловно, можно отметить доминирующее присутствие молодежи. Является такое положение вещей всего лишь совпадением, или за этим кроется определенная закономерность? — вот тот вопрос, на который я попытаюсь ответить.

Если рассматривать «оранжевую революцию» с классической точки зрения, то полезно обратиться к опыту политэкономических теорий, имеющих наиболее конкретное описание смены экономических формаций и классовых антагонизмов. Все они отвечают однозначно на вопрос идентификации тех процессов, которые произошли на территории СНГ. В Грузии, на Украине и в Киргизии произошли банальные внутрисистемные перевороты, в рамках одной политической элиты. Говорить о каких-то существенных изменениях программы экономического развития этих государств не представляется возможным. Ни о каком передовом классе так же не может идти речи, так как даже размытая Веберовская трактовка классов отрицательно отвечает на возможность появления чего-либо подобного.

На сегодняшний день необходимо признать, что и российская модель политической внутриэлитной конфронтации, разложенная в плоскости национально-ориентированных и западно-ориентированных интересов работает на всем пространстве бывших Советских республик. Только выглядит эта модель более сложной, в виду тождественности понятий «национально-ориентированный» и «русофобский». Скорее даже под шапкой ультрамодного ныне «велико-украинского» или «великогрузинского» шовинизма, скрывается банальная прозападная и антироссийская позиция местной власти.

На основе всего вышесказанного следует вывод о невозможности применения термина «революция» к тем событиям, которые с легкой

руки общественности, получили столь модное название, и единственным результатом которых явилась поляризация элиты в сторону сближения с Западом.

Причем, как отмечалось ранее, симптомов революционной ситуации, вызванных жесточайшими экономическими кризисами или войнами, в этих странах не было, соответственно и не могла естественным образом, зародиться движущая сила революции (а по Марксу революционный класс). Следовательно, для того, чтобы осуществить подобный переворот, эта сила должна быть создана искусственно в результате серьезной и кропотливой работы, требующей огромных затрат и времени. В данной статье мне бы не хотелось подробно останавливаться на приемах PR-технологий, о которых и так написано много, а рассмотреть те социальные группы, кооптация которых в политический процесс позволяет создать эту самую «силу». Прежде всего, это должны быть группы людей, не связанные классическими ценностями социума, а именно семейными узами, работой, сознательным творчеством, в конце концов, собственностью. Единственной социальной и мобильной группой, подходящей под все эти признаки является молодежь.

С психологической точки зрения, вышеописанная группа помимо того, что является социально-демографической, еще и переживает период адаптации к миру взрослых, имеет подвижную систему ценностей и не устоявшееся мировоззрение. Специалисты выделяют 14 психологических особенностей, свойственных молодежи: потребность в энергетической разрядке, потребность в самовоспитании, активный поиск идеала, отсутствие эмоциональной адаптации, подверженность эмоциональному заражению, критичность, бескомпромиссность, потребность в автономии, отвращение к опеке, значимость независимости как таковой, резкие колебания характера и уровня самооценки, интерес к качествам личности, потребность быть, потребность что-то значить, потребность в популярности.

Наибольшее количество молодых людей (около 80%) в процессе собственной социализации обязательно проходят фазу влияния субкультуры. Под последней понимается культура определенного «молодого» поколения, обладающего общностью стиля жизни, поведения, групповых норм, ценностей и стереотипов (рейверы, металлисты, панки, хиппи и т. д.). Ее определяющей характеристикой в России является феномен субъективной «размытости», неопределенности, отчуждения от основных нормативных ценностей (ценностей большинства),

порой перерастающего в жесткое неприятие этих ценностей, своеобразный «бунт». В целом нет ничего удивительного, что эмоциональность, легковёрность и психологическая неустойчивость молодых людей в итоге может быть использована нечистыми на руку политическими структурами. С этой точки зрения правота негативной оценки общества к существованию молодежной субкультуры выглядит не столь убедительно. С одной стороны, подобное «пустое прожигание сил и энергии» приводит к затуханию положительной молодежной пассионарности, которую можно было бы использовать в позитивном русле ответственными политическими силами, а с другой, существование субкультуры как бы ограждает молодежь от корыстного использования реакционерами и провокаторами в ситуациях кризиса созидательных общественно-политических сил. Очень интересна в данном контексте критика Российской власти внесистемной оппозицией, относительно культивирования молодежных субкультур, для собственного безопасного существования.

Так или иначе, но политическое ядро российской молодежи уже сформировалось. По оценкам центров изучения общественного мнения ФОМ и ВЦИОМ, в 2005 году оно составило около 11%. Необходимо добавить, что реальных активистов, участвующих в митингах и демонстрациях всего около 5%, остальные являются сторонними наблюдателями, просто интересующимися политическими процессами в стране. Однако, такого активного числа молодых людей вполне достаточно, чтобы образовать действующий костяк молодежной организации. Именно молодежные организации, как говорилось ранее, наиболее серьезно проявили себя в «оранжевых переворотах».

Взявшиеся из ниоткуда, слепленные буквально за год, именно они стали политическим тягачом улиц. В Грузии это была «Кхмара», на Украине «Пора», в Киргизии «Бирге». Понимая усиливающуюся роль, которую играют молодежные организации, и, столкнувшись с новым их типом «оранжевым фантомом», необходимо ввести общую классификацию молодежных политических организаций. Можно разделить их по общепринятой классификации оппозиций на системные (организации, либо поддерживающие власть, либо борющиеся с нею и корректирующие ее курс методами разрешенными конституцией) и внесистемные (радикальные организации прямого действия), введя подпункт «фантом», который может быть применим как в первом, так и во втором случае.

Из наиболее известных системных оппозиционных молодежных движений следует указать «Молодежную Родину», «Союз Коммунистической Молодежи», в некотором роде «Молодежное Яблоко».

К внесистемным организациям прямого действия можно отнести НБП (Национал-Большевистская Партия), АКМ (Авангард Коммунистической Молодежи).

Напомним, что такое разделение является довольно условным, в виду наличия в этих организациях внутренних как радикальных, так и компромиссных платформ, но совершенно очевидно одно — все они были созданы не PR-технологами, имеют теоретико-методологическую базу и представляют собою реально и долговременно существующие политические проекты. Напомним, что при анализе «оранжевых переворотов» мы сталкивались с новым типом молодежных организаций — «фантомами». Что же собой представляет данный объект исследования, и имеется ли данный тип у нас в России? Безусловно, есть, и называется он «Наши». У многих читателей возникнет недоумение, связанное с привычным видением работы фантомов на свержение существовавшей власти.

Во-первых, мы уже говорили о том, что в результате «оранжевых переворотов» практически не происходила политическая и экономическая ротация элиты, менялась только маска власти. Во-вторых, даже если бы такое бы вдруг могло случиться, ничто не мешает существующей власти подстраховаться, взяв на вооружение подобные механизмы.

Итак, о Мега-проекте «Наши». Он был создан в 2005 году Василием Якименко, который как известно, один из бывших лидеров «Идущих вместе», такого же «фантома», являющегося, что называется, «пробой пера». Рост и численность «Наших» повышается за счет подконтрольных федеральных школ и вузов, использования административного ресурса в регионах, а так же на возможности «сетевой» пирамиды, а другими словами обыкновенного «лохотрона», лозунг которого «приведешь 30 человек — станешь комиссаром».

Новое детище Якименко представляет собой классический «фантом», делающий основной акцент на психологические особенности и восприятие молодежи. Давайте проанализируем работу «комиссаров», с точки зрения использования этих особенностей: 1. *Потребность в энергетической разрядке* — спортивные лагеря и концерты.

2. *Потребность в самовоспитании; активный поиск идеала; интерес к качествам личности* — использование образа сильного прези-

дента, честного и справедливого комиссара, такого лидера новой формации и политического оптимизма (Мы рождены, чтоб сказку сделать былью).

3. *Отсутствие эмоциональной адаптации и подверженность эмоциональному заражению* — внушение нужного политического мировоззрения посредством постоянных мероприятий и тренингов (особенно действует в массовых мероприятиях).

4. *Критичность и бескомпромиссность* — привитие образа врага в лице «политика-пораженца», «олигарха» и «Запада».

5. *Потребность в автономии, отвращение к опеке, значимость независимости как таковой* — создание организаций-ячеек, с собственным региональным, городским или районным комиссаром.

6. *Потребность что-то значить и потребность в популярности* — ангажирование амбициозных молодых людей эфемерными обещаниями о возможности в будущем стать во главе государства: «Сегодня — участники движения “Наши”, завтра — новая элита России», что напоминает: «Утром деньги, вечером стулья». Не правда ли?

Время покажет, станут ли «Наши» соперником какого-либо нового фантома, созданного в ближайшие предвыборные два года или будут монопольно притязать на мутный псевдопатриотический популизм. Становится ясно, что на сегодняшний день именно молодежь является самой активной и пассионарной социальной группой, действия которой способны существенно повлиять на власть и борьба за эту группу развернулась нешуточная. Существует реальная опасность потерять молодежь как позитивный фактор политического процесса в результате действий подобных «оранжевых промывателей мозгов». Захватив молодых людей в свои сети, они корыстно используют их юношескую наивность и простоту в собственных меркантильных интересах. Когда результат деятельности подобной организации достигнут, и очередной «лидер новой формации» сел в высокое кресло, такие организации — однодневки самоликвидируются, жестоко разрушив и обманув все надежды собственных активистов.

Задачей всех здравомыслящих и созидających политических сил сегодня является упорнейшая борьба за молодежь с опаснейшими врагами психотропными «фантомами», такими как «Отпор», «Кхмара», «Пора» и «Наши». Для этого надо заслужить доверие к себе и предложить равноправное участие подрастающего поколения во всех политических и общественных сферах деятельности государства.

ПРАВОСЛАВИЕ И ОТЕЧЕСТВЕННОЕ ОБРАЗОВАНИЕ

Архивные данные о законоучителях Московского учебного округа конца XIX — начала XX в.

О.В. Фидченко

История становления массового народного образования России весьма обширна и многопланова. По причине долгого превалирования в советском обществе антирелигиозной идеологии коммунистов-большевиков, одним из наименее изученных аспектов данной проблемы является участие законоучителей в деле образования населения нашей страны.

В качестве подвопроса в данном аспекте можно выделить изучение биографических данных преподавателей, в число которых входили законоучителя, или, по-другому, учителя такого обязательного предмета дореволюционной системы российского образования, как Закон Божий.

Нужно сказать, что на страницах биографических изданий сведения об этих людях практически никогда не встречаются, хотя труд их на ниве народного образования был самоотверженным и, чаще всего, безмездным (т. е. бесплатным). Так, в 1907 г. в России платно работало лишь 7374 законоучителя, в то время как 19 400 человек работало бесплатно [1;14], то есть, по нашим подсчетам почти 3/4 (72,5%) преподавателей Закона Божия не получали платы за свой труд.

Московский учебный округ охватывал более половины территории Европейской дореволюционной России. Более того, процессы, протекавшие в системе образования на его просторах, были типичными для всей Европейской России конца XIX — начала XX в. Поэтому история системы образования данного округа может считаться показательной во многих отношениях для всех территорий страны.

О том, чем жили и как работали простые законоучителя в средних учебных заведениях интересующего нас округа, можно почерпнуть из архивных документов, хранящихся в Центральном историческом архиве г. Москвы (ЦИАМ). Они предоставляют нам сведения, например, о службе в Московской Первой гимназии священника Дмитрия Петровича Орлова.

Девятого августа 1885 г. Дмитрий Петрович Орлов подал на имя директора гимназии Ивана Дмитриевича Лебедева прошение о помощи его для занятия должности законоучителя. Девятнадцатого августа (через 10 дней) последовало прошение директора гимназии на имя попечителя Московского учебного округа о том, что после смерти законоучителя данной гимназии отца Миролюбова на вакансию временно, до получения согласия Епархиального начальства, к преподаванию Закона Божия во всех восьми нормальных классах, в количестве 18 уроков, допустить священника Троицкой в Зубове церкви Д.П. Орлова. А другие уроки по этому предмету распределить так: в параллельных классах, кроме первого (11 уроков) — преподавателю параллельных классов отцу Копьеву, уроки в первых параллельных классах (6) — сверхштатному преподавателю отцу Рождественскому с 1 августа 1885 г. с жалованием за 11 и 6 уроков [2; л.1,5,5об.,7,9,10].

Двадцать третьего августа 1885 г. последовало разрешение Епархиального начальства — епископа Можайского Александра о принятии нашего священника на службу в гимназию. На следующий день появилось представление директора Первой мужской гимназии об утверждении Д.П. Орлова в должности штатного законоучителя Московской Первой гимназии с 20 августа 1885 г. А 31 августа Попечитель Московского учебного округа утвердил его в этой должности со дня допущения к ее исправлению [2; л.10]. Таким образом, на процедуру принятия на должность штатного преподавателя, предполагавшую прохождение через три инстанции, у священника ушло 22 дня. Такие документальные свидетельства, в данном конкретном случае, разрушают перед нашими глазами расхожий миф о страшной бюрократической волоките XIX века.

Но в гимназию в августе (правда, неизвестно, какого числа) того же года поступило еще одно ходатайство о принятии на эту должность: от священника Спасопесковской церкви (на Арбате), кандидата богословия Сергия Успенского. Причем, с оговоркой, что если это не будет возможно, то ходатайствовать о предоставлении ему части уроков Закона Божия в Первой мужской гимназии. Д.П. Орлов также был кандидатом богословия со званием магистранта после окончания Санкт-Петербургской духовной академии. До вышеописанного принятия на службу он с 1 августа 1881 по 1 мая 1883 г. был помощником смотрителя Волоколамского духовного училища. Затем, с 1 сентября 1883 по 29 апреля 1889 г., служил законоучителем в старших классах Московского Усачевско-Чернавского женского училища; да-

лее — работал там законоучителем из платы по найму по 1 августа 1895 г. Пользовался в то время правом на пенсию, одинаково с правом преподавателей гимназии. Кроме того, епархиальным начальством он был также определен надзирателем арестантов в Пречистенском частном доме [2; л. 2об.].

За полезную законоучительскую деятельность Д.П. Орлов был награжден: 29 апреля 1883 г. набедренником, 1 апреля 1890 г. скуфьей, 14 мая 1896 г. камилавкой и 6 мая 1901 г. наперсным крестом. Совет Елизаветинского благотворительного общества 19 февраля 1904 г. ходатайствовал о награждении его саном протоиерея за долговременную общепользную деятельность. Но распределение наград по Епархиальному ведомству на тот год уже состоялось, поэтому дело было отложено до следующего наградного срока. Повторное ходатайство было предпринято перед владыкой в октябре 1904 г. Сан протоиерея Д.П. Орлов получил в мае 1905 г. А в 1906 г. Московская духовная консистория отнесла службу помощником смотрителя к учебной части [2; л. 15—82].

В Первой мужской гимназии священник Д.П. Орлов преподавал Священную историю Ветхого и Нового Заветов. 24 августа 1906 г. от него на имя директора гимназии последовало прошение об оставлении на службе до узаконенного срока и о назначении пенсии, ведь истек 25-летний срок педагогической службы. В августе он был оставлен на службе до 1 сентября 1908 г. — до 25 лет законоучительской деятельности. Жалование за труд составляло 900 р. в год. По своду законов издания 1886 г. (Т. III, ст. 321, 332, 335 п. 1 и 369) законоучителя гимназий по штатам 17 апреля 1859 г. получали пенсии в размере полного оклада жалования, составлявшего 400 р. в год. Работающим законоучителям сохранялось также жалование по службе [2; л. 15—82].

С первого полугодия 1908 г. Д.П. Орлов был назначен членом-экзаменатором Испытательного комитета при Управлении Московского учебного округа по Закону Божию. Об этом директору Московской Первой гимназии попечителем соответствующего округа было сообщено 9 января 1908 г. И руководство гимназии ценило деятельность этого преподавателя. Шестнадцатого апреля того же года директор ходатайствовал перед Владимиром, митрополитом Московским и Коломенским о разрешении давать Орлову уроки после истечения 25 лет законоучительской деятельности из платы по найму не более 6 уроков в неделю. Побуждением к ходатайству, по словам директора гимназии, служило то истинно христианское духовное единение, которое установилось между протоиереем Орловым и его учащимися, а также жела-

ние, чтобы он довел своих учеников 5, 6 и 7 классов до конца учебного курса. Консистория дала свое согласие [2;л. 15—82].

С 8 августа 1909 г. протоиерей ушел в отставку. Известно также, что в феврале 1896 г. он был награжден серебряной медалью в память императора Александра III, а в мае — серебряной же медалью в память коронования Николая II [2;л. 15—82].

Умер этот человек в 1912 г. от порока сердца. Половина пенсии (200 р. в год) была назначена его вдове, а 1/3 — 66 р. 66 к. в год — его несовершеннолетнему сыну Всеволоду. Последняя по положению 19 сентября 1917 г. должна была выплачиваться ему не далее 25-летнего возраста [2;л. 15—82].

Также можно проследить за частью службы сверхштатного законоучителя той же гимназии священника Андрея Владимировича Рождественского. Происходил он из духовенства, был сыном священника Московской губернии. В 1876 г. закончил Московскую духовную академию. С разрешения попечителя Московского учебного округа 1884 г. и с согласия епархиального начальства был назначен сверхштатным законоучителем Московской Первой гимназии с поручением ему с 1 сентября 1884 г. уроков в 3, 4 и 5 параллельных классах, а с 1 августа 1885 г. уроков в подготовительных первых классах, и с 1 августа 1886 г. уроков в подготовительных первых и вторых параллельных классах. Получаемое им жалование было равно 440 р. в год: 200 р. за 4 урока по 50 р. и 240 р. за 4 урока по 60 р. [3; л.1об.,2 об.].

Предложением попечителя округа 1887 г. он был перемещен на такую же должность в Московскую Вторую гимназию. С 1887 г. служил священником церкви Елизаветинского училища в Москве. А еще с 1 сентября 1882 г. он состоял законоучителем детей-сирот в Николаевском доме призрения вдов купеческого звания [3;л.3].

В средних учебных заведениях Московского учебного округа работали не только священники, но и церковнослужители. В январе 1899 г. директору Императорского Московского инженерного училища Ф.Е. Максименко от диакона Московской Николаевской, в Котельниках, церкви Петра Попова поступила докладная записка с просьбой ходатайства перед епархиальным начальством о перемещении его в церковь училища и испрошении из ведомства путей сообщения сверх 300 р., уже положенных на содержание псаломщика при той церкви, добавочного вознаграждения за исправление обязанностей диакона. Кроме того, она содержала сообщение, что при церквях других московских учебных заведений диакон на вакансии псаломщика получал со-

держание больше того, что получал псаломщик при церкви означенного училища (то есть сам Попов — *О. Ф.*). Так, диакон на вакансии псаломщика при церкви Практической Академии коммерческих наук, получая 300 р. годового жалования и по 200 р. праздничного пособия, при казенной квартире с освещением пользовался еще и столом. А при церкви Александровского военного училища диакон на вакансии псаломщика при казенной квартире с освещением получал 400 р. жалования и праздничного жалования до 80 р. в год [4;л.2об]. Конечно, такие сведения нашему псаломщику были известны потому, что он являлся родным братом преподавателя Московской Духовной семинарии Николая Попова. Тем не менее, как мы видим, православный псаломщик того времени мог некоторым образом регулировать размер своего вознаграждения.

Далее источник содержит биографию этого человека. Епархиальное начальство в лице Московской Духовной Консistorии в феврале 1899 г. сообщило директору Московского инженерного училища, что «Преподаватель богословия Николай Попов, согласно ходатайству Учебного отдела Министерства путей сообщения, 31 декабря 1898 г. Его Высокопреосвященством Высокопреосвященным Владимиром, Митрополитом Московским, был определен на должность настоятеля Николаевской, во вверенном ему училище, церкви, и 17 января Преосвященным Тихоном, епископом Можайским, рукоположен в сан священника, а на должность псаломщика к означенной церкви, согласно резолюции на ходатайстве директора гимназии, его Высокопреосвященства от 5 февраля 1899 г., перемещен диакон на вакансии псаломщика при Московской Николаевской, в Котельниках, церкви, Петр Попов». Подпись под документом: Член Консistorии Архимандрит Амфилохий [4;л.2об.].

А выписка из клировых ведомостей той церкви о диаконе Петре Григорьевиче Попове за 1898 г. гласила: диакон Петр Григорьев Попов 25 лет. Родился в Московской Епархии, из духовного звания, сын священника. Обучался в Вифанской Духовной Семинарии, окончил курс во втором разряде, в 1895 г. Состоял учителем в церковно-приходской школе Бронницкого уезда, в селе Константинове (с февраля по апрель 1896 г.). Состоял помощником смотрителя Сергиевского ремесленного приюта в Москве. Состоял законоучителем Или-Обыденской церковно-приходской школы в Москве (с октября 1896 по ноябрь 1897 г.). Произведен на настоящем месте в диакона, на вакансии псаломщика (26 ноября 1898 г.). Состоял письмоводителем в Епархиальном Попе-

чительстве о бедных духовного звания (с 10 февраля 1898 г.). Имел на Андреевской ленте серебряную медаль в память коронавания императора Николая II и грамоту. В семействе у него имелась жена Антонина Ивановна 18 лет. Недвижимости на тот момент не имелось. Им читалось 6 проповедей в год. Поведение было очень хорошее. Родства с кем-либо из причта не имелось. Судим и штрафован не был, под следствием и судом не состоял. Документ подписан благочинным Ивановского сорока Николаевской на Ямах церкви протоиереем Иоанном Смирновым [4;л.5].

Из архивных документов можно также узнать о том, что в 1882/83 учебном году, в Первой Московской мужской гимназии работало три законоучителя: протоиерей Иоанн Иоаннович Приклонский — во 2-м и 3-м нормальных и двух 8-х параллельных классах; священник Павел Львович Миролюбов — в двух 4-х, 5-х, 6-х и 7-х классах; священник Николай Александрович Копьев — двух первых, во 2-м и 3-м нормальных и приговорительном классах [5;л.2].

Источник посвящает нас в расписание уроков гимназии в том учебном году. Было 8 нормальных и 8 параллельных классов, занимавшихся по пять уроков в день в условиях шестидневной учебной недели. Преподавание Закона Божия в нормальных классах происходило следующим образом:

- 1 кл.: пн. — 2-й урок (свящ. Копьев), ср. — 3-й урок (он же);
- 2 кл.: вт. — 2-й урок (прот. Приклонский), чт. — 3-й урок (он же);
- 3 кл.: вт. — 3-й урок (прот. Приклонский), чт. — 2-й урок (он же);
- 4 кл.: вт. — 4-й урок (свящ. Миролюбов), чт. — 4-й урок (он же);
- 5 кл.: ср. — 5-й урок (свящ. Миролюбов), чт. — 5-й урок (он же);
- 6 кл.: вт. — 5-й урок (свящ. Миролюбов);
- 7 кл.: вт. — 2-й урок (свящ. Миролюбов);
- 8 кл.: чт. — 1-й урок (прот. Приклонский).

В параллельных классах:

Приговорительный: пн. — 1-й урок (свящ. Копьев);

вт. — 2-й урок (он же);

ср. — 4-й урок (он же);

чт. — 2-й урок (он же);

1 кл.: пн. — 4-й урок (свящ. Копьев), чт. — 4-й урок (он же);

2 кл.: вт. — 3-й урок (он же), ср. — 1-й урок (он же);

3 кл.: пн. — 5-й урок (он же), чт. — 4-й урок (он же);

4 кл.: ср. — 4-й урок (свящ. Миролюбов), чт. — 3-й урок (он же);

5 кл.: вт. — 3-й урок (он же), ср. — 2-й урок (он же);

6 кл.: чт. — 1-й урок (он же);

7 кл.: чт. — 3-й урок (он же);

8 кл.: вт. — 1-й урок (прот. Приклонский) [5;л.6—7].

Итак, расписание уроков нам наглядно демонстрирует, что количество недельного учебного времени, отводившегося в гимназии на Закон Божий, соответствовало в приготовительном классе — 4 часам, в 1-5 классах — 2-м часам, в 6-8 классах — 1 часу.

Список лиц, участвовавших в преподавании в Московской Первой мужской гимназии в 1882/83 учебном году [6;л.9, 9 об., 10]:

должность	нстн	дт	оо
то н т д	л	с лт л	
нсто ол доо н	л	лт о л	
онотль онн онно лонс		о но д лл	о о
онотль л ьо оло		д д	
тти онотль ол		д о	

Итак, учебная нагрузка законоучителей была аналогична нагрузке директора и инспектора. Оплата труда была также адекватной (по 75,

60 и 50 р. за урок). Учитель математики за 12 уроков получал 1250 р. (104 р. за урок), — это было больше, чем у других учителей; преподаватель греческого языка — 900 р. за 12 уроков (75 р. за урок) — оплата его труда была средней; таким же было жалование историка. Оплата труда других преподавателей за один урок соответствовала 72 — 90 р. [5; л.9—10].

Испытания зрелости учеников Московской Первой мужской гимназии по Закону Божию происходили в четвертом, шестом и восьмом классах по достаточно пространной программе, занимавшей 91 лист рукописного текста. Понятно, что объемы изучения богословских предметов в духовных средних учебных заведениях были достаточно обширными. Вообще же в аттестатах светских учебных заведений оценка по Закону Божию стояла на первом месте, что говорит о важном идеологическом значении этого предмета в системе российского образования рубежа XIX — XX вв. [6; л.6].

Священники неправославных христианских исповеданий так же, как и православные законоучителя, занимались преподаванием во многих учебных заведениях одновременно. Так, известно, что преподаватель римско-католического вероучения, ксендз Московского римско-католического костела в Грузинах, Петронис одновременно работал в семи учебных заведениях Москвы:

1. В мужском реальном училище на Кудринской Садовой улице;
2. В Первой женской гимназии на Страстном бульваре;
3. В Первой мужской гимназии на Волхонке (с 1912 по декабрь 1917 гг., затем уволился, т. к. стал настоятелем Московского костела в Грузинах);
4. В Четвертой мужской гимназии на Покровке;
5. В Александро-Мариинском институте на Пречистенке;
6. В Начальном училище при костеле в Грузинах для мальчиков и девочек;
7. В Женской Католической гимназии при костеле свв. апостолов Петра и Павла для немок. Жил этот человек на Малой Грузинской улице в доме № 27 [3; л.4,5,24].

Итак, архивные материалы помогают существенно расширить скудную источниковую базу по исследованию вопроса о биографических данных законоучителей православного и инославных вероисповеданий, немало потрудившихся на ниве становления и развития массового народного образования дореволюционной России.

Примечания:

1. *Ванчаков Аф. М.* Краткий историко-статистический обзор развития церковной школы с 1884 г. до настоящего времени. СПб., 1909. — С. 14.
2. ЦИАМ. —Ф. 371.—Оп. 2.—Д. 101.
3. ЦИАМ. —Ф. 371,—Оп. 2.—Д. 187.
4. ЦИАМ. —Ф. 231.—Оп. 3.—Д. 40.
5. ЦИАМ. —Ф. 371.—Оп. 1.—Д. 226.
6. ЦИАМ. —Ф. 231.—Оп. 1.—Д. 445.

Особенности воспитательного сегмента школьного курса «Основ православной культуры»

С.А. Песьяков

Несмотря на все явные и неявные препоны, появляющиеся на пути внедрения факультативного курса «Основ православной культуры», мы не можем не замечать, в общем, положительные сдвиги в деле распространения этого, безусловно, нужного и, что самое главное, полезного школьного предмета. Основные проблемы, связанные с его преподаванием в отечественных школах, лежат скорее в плоскости политических интриг, нежели с некими мифическими методическими недостатками самого этого курса.

Православная культура — необходимая и ничем не заменимая потенциальная воспитательная база российской средней школы. И дело не только в забытой дореволюционной традиции христианского воспитания, да и не в трагически медленной и нелегкой повторной христианизации русских людей. Смысл — в глубокой насущной необходимости остановить духовное разложение русской нации, самой слабой частью которой являются дети. В школе с этой задачей не способны справиться ни уроки литературы, ни МХК, ни обществознания, ни абсолютно лишнего религиоведения, ни уж, тем более, полового воспитания.

Вполне реальной представляется возможность превращения «Основ православной культуры» с ее сверхнасыщенной воспитательной «начинкой» в основной предмет, на который ложится обязанность формирования этически и патриотически образованного человека. Давайте рассмотрим основные особенности воспитательного сегмента ОПК,

выделенные мной в процессе преподавания предмета «Основы православной культуры» в средней общеобразовательной школе Московской области с 5-го по 9-е классы. Курс основывался на программе, составленной А.В. Бородиной, учебнике и методическом пособии того же автора как наиболее доступном и распространенном варианте. Важно отметить, что, курс, изначально рассчитанный как факультативный, в данной школе был обязательным, начиная с сентября 2004 года. Дело в том, что во многих районах Московской области еще с начала 2000 г. представители местной администрации активно сотрудничали с Московской епархией в деле морально-нравственного воспитания детей. В связи с этим в прошлом году министерством образования Московской области было рекомендовано ввести в ряде школ курс «Основ православной культуры» (по усмотрению дирекции). Обязательный характер преподавания данного предмета и дал возможность исследовать и выявить ряд особенностей.

1. Воспитательный сегмент предмета «Основы православной культуры» носит *синтетический* характер. Дело в том, что при изучении курса, в ученика закладываются не только морально-этические составляющие, связанные с поведенческими коммуникативными моментами, но и гражданско-патриотические. Если нравственный компонент выходит на первый план при ознакомлении с христианскими традиционными для русского народа нравственными нормами, то гражданско-патриотический проявляется на уроках, посвященных истории православия на Руси. Таким образом, можно говорить о широкой ценностной базе «Основ православной культуры» в гораздо большей степени, чем в любом другом предмете.

2. Важной особенностью является *конкретный* характер воспитательного сегмента. Речь на уроке идет не о каких-то абстрактных понятиях, вроде пресловутых «общечеловеческих ценностей», а о соблюдаемых и проверенных временем христианских добродетелях, являющихся естественной частью традиционного русского общественного сознания, таких, как патриотизм, нравственность, самопожертвование, смирение и обостренное чувство справедливости. У всех этих добродетелей есть вполне конкретные исторические примеры, в том числе и библейские.

3. Воспитательный сегмент «Основ православной культуры», как ничто другое, носит своего рода *вневременной* характер. Суть в том, что, несмотря на радикальные изменения в общественном сознании, прошедшие через крушение традиционного общества в XX веке, христи-

анская система ценностей является своего рода «генетически запрограммированной» в русских людях. Напомнить о ней ребенку еще не значит активировать ее — этого может и не произойти. Однако попытка внешне противопоставить современным псевдоценностным (с педагогической точки зрения) основам потребительского общества заповеди любви к ближнему и соблюдение очевидных этических человеческих законов способно повернуть моральное развитие ребенка в требуемое русло.

4. Одной из особенностей воспитательного сегмента является и его *межконфессиональность*. Как правило, именно этот аспект используют в своих целях противники «Основ православной культуры». Прежде всего, необходимо опровергнуть очень распространенное мнение, будто бы само наличие «Основ православной культуры» в школе оскорбляет религиозные чувства иноверцев и атеистов. Учитель должен объяснить ученикам уже на первом уроке (а также коллективу учителей), что «Основы православной культуры» являются предметом не религиозным, а культурологическим (например, провести параллели с литературой или МХК). В течение всего года не было ни одной жалобы от семей, исповедующих ислам, иудаизм или вообще неверующих. Более того, уже по истечении первого полугодия на общем родительском собрании все родители, в числе которых были и иноверцы, высказались положительно о курсе «Основ православной культуры» и его воспитательном значении. Интересный факт: на уроках дети из мусульманских и еврейских (и даже кришнаитской) семей обнаруживали большие знания сюжетов Ветхого и Нового Завета. Параллельно с этим, ученики из семей, называющих себя православными верующими, обнаруживали незнание простейших вещей.

Лучше воспитательной работе поддавались ученики 5-х, 6-х и отчасти 7-х классов, то есть доподростковый период. Они с большей охотой, нежели старшеклассники, читали и слушали Библейские истории и жития святых, рассматривали иконы, фрески, мозаику и т. п., то есть имела место значительная вовлеченность (кратчайший путь к положительному результату). В отличие от подростков, они не так стесняются высказать свое мнение, с ними работать легче. В 5-х и 6-х классах, в которых автор вел и уроки истории, огромное значение придавалось межпредметным связям, что естественным образом сказывается на обучении «Основам православной культуры».

В работе с подростками не все так легко, как с младшими школьниками. «Тяжелый» возраст осложняется тяжелым социальным положе-

нием, культурной ограниченностью, которая активно прогрессирует благодаря среде проживания. Первое, на что обращал, обращает, и будет обращать внимание учитель «Основ православной культуры» в средних и старших классах большинства отечественных школ — это своего рода «двоемыслие» подростка-ученика. Даже если 14-ти, 15-ти 16-летних школьников заинтересует предмет и те ценности, который он представляет и призван вернуть в российское общество через знакомство с традиционной культурой, учитель может этого и не почувствовать. Понятно, что речь идет о подростковом коллективе со всеми его сложностями и особенностями. Что-либо, связанное с традициями, особенно культурными и религиозными, в системе подростковых ценностей зачастую встречается со снисхождением или даже презрением. Поэтому в первый месяц преподавания «Основ православной культуры» как обязательного предмета учитель должен объяснить ученикам-подросткам, что есть принципиальная разница между тем, что изучают на его уроках, и тем, что можно услышать от агрессивно-назойливых бабушек в храмах. Для этого подростковый коллектив необходимо заинтересовать на первом же уроке. Только в случае, если подросткам будет по-настоящему интересно, можно будет попытаться выполнить хотя бы часть тех воспитательных задач, которые определила для этого предмета А.В. Бородина.

Наблюдения за работой 8-х и 9-х классов показали, что наибольший интерес для них представляют Библейские сюжеты, которые в программе А.В. Бородиной представлены достаточно обширно, а также жития святых и традиционный русский быт, то есть именно блок, имеющий наиболее воспитательный оттенок. В отличие от 5-7 классов, которых примерно в одинаковой степени интересуют и сюжетные, и искусствоведческие блоки (изучение православного изобразительного искусства, например), подростков редко затягивает изучение иконы, фрески, мозаики и др. В этой связи рекомендуется проводить экскурсии в близлежащие церкви и храмы. В качестве итога необходимо отметить, что если исходить из задачи «Основ православной культуры» как, прежде всего, воспитательной, то основное внимание нужно уделить работе с подростками как группой риска.

Подведем итоги. Перечисление основных особенностей рассматриваемого предмета уже говорит о его уникальности как беспрецедентной воспитательной базы. Отталкиваясь от обширного материала, входящего в курс «Основ православной культуры», можно без труда сделать необходимый вывод — ни один из школьных предметов не способен даже частично сравниться по воспитательной нагрузке.

Основные пути современного православного образования и катехизации

О. О. Козарезова

Современному состоянию православного образования посвящено достаточно много статей и научных монографий. Стоит вспомнить работы М. М. Дунаева, В. Шохина, А. Зубова, Е. Авдеенко, диакона А. Кураева и других православных богословов, педагогов, историков. Широкий круг методических пособий и учебных материалов посвящен фундаментальным богословским дисциплинам, изучаемым в православных вузах и училищах, а именно: библеистике, догматическому и нравственному богословию, сравнительному богословию, истории религии и т.п. Следует особо отметить недавно вышедшие работы по сектоведению и религиоведению А. Дворкина, которые вводят нас в круг насущных проблем современного православия: проблем катехизации и образования, воспитания современной молодежи, проблемы соотношения науки и религии, и, наконец, проблемы современного сектантства, являющейся в наши дни особенно актуальной. Но несмотря на научную обоснованность, ясность и четкость в постановке некоторых вопросов, язык сочинений А. Дворкина иной раз достаточно беспощаден, что вполне оправдывается строгой авторской позицией. Он сходен с языком диакона Андрея Кураева, с грозной инвективной обрушившегося не только на сектантство, но и на достаточно традиционные религии: протестантизм и католицизм, начинающие, к сожалению, вытеснять православную культуру. Особенно модно такое «западничество» стало в среде интеллигенции и студенчества, еще с XIX века увлеченных европейской философией и культурой. Вспомним хотя бы известного философа Владимира Соловьева, высказывающего явную симпатию католицизму и увлекающегося идеями Шеллинга, а также русских символистов Вяч. Иванова и К. Бальмонта, чьим излюбленным жанром был жанр готической прозы. Данная тенденция настолько усилилась в современном модернизированном обществе, что не может не внушать тревогу, тем более, что она приводит к другой крайности, которая прослеживается в среде православных людей — к полному пренебрежению мировой европейской культуры, к ее неприятию. Некоторые «православные» считают постыдным и совершенно ненужным чтение мировой классики, как «еретической» и даже «сатанинской» литературы: Так, одна «православная христианка» открыто выс-

казалась за уничтожение величайших памятников культуры, обосновывая это тем, что авторы, их создавшие были инославными «еретиками» — т. е. врагами народа. А студент богословского института в том же духе отзывался о Шекспире, при этом совершенно не ведая, что его произведения читал и уважал знаменитый подвижник святитель Игнатий (Брянчанинов), известный же богослов П. Светлов посвятил творчеству поэта целую монографию. Но не будем сейчас останавливаться подробно на этом, а обратимся к проблемам миссионерства, катехизации и просвещения, являющимся в наши дни особенно значимыми. Многие критики считают, что католики всегда уделяли гораздо больше внимания данным вопросам, особенно в XX веке. Так II Ватиканский собор называет проблему катехизации молодежи одной из насущных проблем в современном обществе. Вместе с тем, упоминая о католической миссионерской деятельности, нельзя отрицать и православную миссию — тем более что первыми миссионерами славян были моравские братья Кирилл и Мефодий, давшие славянам не только письменность, но и христианское богословие, христианскую культуру. Благодаря их неутомимой деятельности в славянских странах впоследствии возникают первые храмы и монастыри. Рим же, дав формальное благословение их деятельности, достаточно подозрительно относился к благим начинаниям моравских миссионеров и в дальнейшем сделали попытку обвинить их в ереси.

Данный пример не единичен — можно вспомнить и другие факты из русской истории, когда конфронтация православия и католицизма доходила до крайних пределов, но в данном вопросе явно одно: католики и православные всегда шли разными путями к одной и той же цели. Так, в деле миссионерства и катехизации католическая церковь стремилась в первую очередь к рациональному обоснованию догмата, тогда как православие главный акцент делает на личностном, интуитивном восприятии догматических истин, основываясь на мистике святых отцов, говорящих о недостаточности и ограниченности человеческого разума перед тайной Божественного бытия. На эту черту указывал еще А.Ф. Лосев, отмечая, что «русской философии в отличие от европейской... чуждо стремление к абстрактной, чисто интеллектуальной систематизации взглядов, она представляет собой чисто внутреннее, интуитивное, чисто мистическое познание сущего, его скрытых глубин».

Если рассмотреть опыт католического образования, то мы увидим чисто рациональный, схоластический подход, выраженный известным

философом XII века Пьером Абеляром, который выдвинул аристотелевский, научный принцип, заключающийся в формуле «понимать, чтобы верить», вместо августинианского «верую, чтобы понимать». Именно этот рационализм, построенный на аристотелевской логике, характерен для традиционного католического образования, которое еще с эпохи средневековья основывается на изучении фундаментальных философских дисциплин, входящих в так называемое начальное образование — тривиум, включающий в себя базовые дисциплины: логику, теорию познания, историю философии. Только после изучения этих дисциплин студент допускался к изучению богословия, составляющего основу квадривиума: моральной теологии, литургики, канонического права, библеистики и т. д. Конечно же, спектр изучаемых дисциплин в современных католических заведениях несколько другой, чем в школах эпохи средневековья, но общий принцип остается тем же — всякая догматическая истина должна быть обоснована рационально. На примере среднего учебного заведения — католического колледжа, основанного на том же принципе тривиума со спектром научных дисциплин и квадривиума, где философия предшествует богословию, а знание — вере. На этом же чисто схоластическом, «школьном» принципе построены и современные катехизические собрания для молодежи и взрослых, где сначала, желающему принять крещение, преподаются краткие курсы по литургике, догматике, катехизису, библеистике, построенные на том же принципе «знать, чтобы верить» а затем обсуждаются различные проблемы — добра и зла, нравственного долга и т. д. При этом, несмотря на внешний демократизм, катехизатор строго следит за тем, чтобы мировоззрение новообращенного не выходило за рамки основных догматизированных истин. Так, например, всякое сомнение в непогрешимости Римского папы и в неизблемости Ватиканских энциклик тут же отмечается наставником, фиксируется в специальном блокноте, а затем выносится на общее обсуждение, влияющее на решение о готовности данного человека принять крещение. Иными словами, несмотря на внешнюю обстановку всеобщей «любви и братства», католиками строго сохраняется прежняя система «счета и зачета» где за каждый совершенный грех требуется формальное удовлетворение. Этот подход полностью себя проявляет в системе сатисфакции — удовлетворения греха, основанного на юридической системе «преступления — наказания». Тот же рациональный, схоластический метод сохраняется и в понимании основных догматов и таинств, где от человека требуется чисто формальное подтверждение веры.

И это несмотря на внешнюю открытость, демократизм, братскую любовь, которую проповедует современный Ватикан по отношению к другим инославным конфессиям. Необычайно распространенный в среде просвещенной интеллигенции экуменизм, казалось бы, преследует благие намерения, но за этой открытостью зачастую скрывается полное пренебрежение к традициям православия. Ведь католичество, говоря о демократизме и дружбе, никогда не отречется от «Филиокве» или догмата о непорочном зачатии, и уж тем более не примет догматы православные, напротив, потребует отречься от них во имя той же дружбы и братской любви. Вместе с тем, миссионерская и катехизаторская деятельность католиков направлена на подавление роли Православной Церкви и усиление роли Церкви Католической. Увидев прорехи в системе православной катехизации, недостаточную работу с молодежью и интеллигенцией, некоторую нетерпимость к неверующим и представителям других конфессий, католики тут же поспешили усилить свое влияние. Так, на территории всей России уже действуют католические высшие и средние учебные заведения. Фактически раз в полгода в Москве и Санкт-Петербурге проходят католические конференции, в которых участвует почти половина профессорско-преподавательского состава РГГУ и МГУ. Для русской молодежи каждую неделю проводятся реколлекции и катехизические собрания, где подробно обсуждаются основные проблемы, волнующие современных подростков. Более того, для молодых семей устраиваются специальные занятия, где обсуждаются проблемы семейных отношений, воспитания детей, образования, здоровья и т. д.

Я повторюсь еще раз, отмечая, что все эти собрания организованы в каждом соборе независимо от того, в каком государстве он находится, и в каких условиях проживают его прихожане. Так, католические колледжи и школы существуют и в Африке, и в России. В городе Москве действуют три школы и одно католическое высшее учебное заведение, где молодежь получает не только богословское, но и философское образование.

Итак, перед нами католическая система образования, основанная на схоластическом рационализме и аристотелизме. А что же происходит в православии?

В системе православного образования также есть университеты и школы, устроенные по западному образцу. Ярким примером такого западничества являются два столичных вуза — Свято-Филаретовская высшая православная школа под руководством о. Георгия Кочеткова и

Библейский Институт Апостола Андрея, курируемый о. Георгием Чистяковым, где преподают не только православные, но и католические педагоги. В Санкт-Петербурге действует также частное учебное заведение РХГИ (Русский христианский гуманитарный институт), но он занимает скорее промежуточное положение и ориентирован на светское гуманитарное образование. Сразу же оговорюсь, что я не сторонник агрессивной политики по отношению к названным университетам, при том, что в них работают замечательные профессора преподаватели МГУ, заслуженные академики, и учатся замечательные студенты. Моя цель указать лишь различные пути и направления в современном образовании. Итак, данные учебные заведения построены по западному образцу с ориентацией на философско-гуманитарные знания. В том же духе проводятся и катехизаторские беседы, организованные при храме Козьмы и Домиана в Москве, на которых присутствует молодежь и студенты. Следует отметить, что здесь, в отличие от католицизма, присутствует большая открытость и доброжелательность, в этих беседах может участвовать любой человек, которому всегда рады. При этом присутствует маленькое «но», заключающееся в вопросе: «А действительно ли знание предшествует вере?» Конечно же, человек может знать прекрасно католические или православные догматы, но является ли это знание гарантией его веры? Я имею в виду внутреннюю личную веру, без которой становится бессмысленным всякое знание. Иной раз, как показывает практика, при попытке научного объяснения сомнений появляется еще больше, потому что невозможно найти верные ответы на все интересующие вопросы. Именно поэтому с современными учеными, исследователями Священного Писания иногда происходит непростительный казус: начиная изучать Библию, они перестают в нее верить. Так, основные фундаментальные исследования Библии, сделанные в основном протестантскими теологами (А. Гарнаком, Р. Бульманом), доходят иной раз до крайней критики, за которой остается только одно — полное сомнение в авторитете Священного Писания. А ведь именно в протестантизме рациональный принцип доводится до своего логического конца — до полного абсурда (как отмечал еще известный философ Н.А.Бердяев, протестантизм всегда был чреват атеизмом). Примером такого плавного перехода из протестантизма в атеизм является творчество Фейербаха. В его работах хорошо стилизованное лютеранство свободно перетекает в религию человекобога. Абсурдизация протестантизма вытекает из сомнения в том, в чем нельзя сомневаться — в истинности Слова Божия. Протестантизм, отвергая

Предание и на первый план выдвигая Писание, тут же в этом же самом Писании начинает сомневаться, подвергая его критическому анализу, доходящему до крайнего буквализма. И здесь не стоит ругать самих протестантов, просто для человеческого знания всегда характерно сомнение. Знание само по себе всегда носило и будет носить критический характер, его задача ни во что не верить и во всем сомневаться. Иное дело вера, которая стремится не только понять, но и принять нетленное Слово Божие. Вот перед нами Божественные соты святоотеческого предания, оправдывающие путь любви, путь веры перед человеческим знанием: «Всякое понятие, сформированное рассудком с целью постигнуть и объять Божественную природу, достигает лишь того, что вместо познания Бога, создает Его идол» (свт. Григорий Нисский). Не к «идолу» ли рационалистического познания обращены сии слова, показывающие глубину, непостижимость Божественного Откровения? Если мы возьмем пример православного богословия, то мы увидим, что оно зиждется на апофатике святых отцов, ведущих полемику с латинским рационализмом. Примером этого является творчество Дионисия Ареопагита, Григория Паламы, Максима Исповедника, чье богословие основано на мистике Любви, на мистике Божественного света: «Тайна, что превыше самого Бога, невыразимая, всеименуемая, совершенное полагание, совершенное отрицание, превосходящее всякое полагание и всякое отрицание», — пишет Дионисий Ареопагит (Об именах Божиих 2.4); «Бог есть Любовь. Желаящий найти Ему определение уподобился бы слепому, вздумавшему сосчитать песчинки на морском дне» — говорит Иоанн Лествичник.

Итак, Бог есть тайна, и мы не можем до конца познать эту тайну, поскольку человеческий тварный ум не может вместить всю глубину нетварного Божества.

Православие идет иными путями — путями мистического видения и мистической Любви. Именно это любомудрие, любовь к Премудрости неизреченной кладется в основу православного образования и воспитания. «Блаженны те, в ком желание Бога уподобилось страсти любящего к возлюбленной» — пишет Иоанн Лествичник. Путь познания начинается с того, что в человеке пробуждается внутренняя жажда, желание быть с Богом, пребывать в Нем. «Внутреннее око готовится увидеть свет, внутренняя жажда вожделеет утоления из источника», — говорит блаженный Августин. Именно его формула «Верую, чтобы понимать», кладется в систему православного обучения. «Се, стою у двери и стучу», — говорит Христос, но почему-

то многие не желают этого слышать. А ведь внутреннее личное общение с Богом дает возможность усвоения догматических истин. Но значит ли это, что нужно закрывать все действующие школы и вузы, чтобы снова погрузиться во мрак невежества? Понятно, что слова святых отцов не оправдывают невежества — знаменитые православные богословы не только получили блестящее образование, но и сами организовывали школы и библиотеки. Любомудрие являлось залогом святости — вспомним Византию и древнюю Русь, славящуюся великолепными библиотеками и книжниками-монахами. Но зачастую можно слышать из уст «верующих» все тоже неведение и небрежение к своей культуре. «Мы не католики, — говорят они, — поэтому мы книги читать отказываемся». При таком агрессивном воинственном невежестве ни о какой катехизации и речи быть не может. Вот и бежит от таких «знатоков» молодежь и студенчество в католические приходы. Стыдно за тех, кто отрицает собственные традиции, устоявшиеся веками на Руси! Стыдно за тех, «пламенных христиан», кто отвергает свою же собственную религию и культуру, да еще и призывает устранить только что зарождающуюся систему образования. А ведь грамотность и знание всегда почитались на Руси. Первые монастырские школы и библиотеки возникают еще в IX веке, благодаря просветительской миссии моравских братьев Мефодия и Кирилла. Многочисленные сведения о существовании училищ и об учителях-книжниках содержатся в русских летописях XI—XVII веков. В X—XIV веках русская ученость и книжность славится на всю Европу. Несмотря на междоусобные войны и тяжелейшее монголо-татарское иго, Русь остается духовным центром православия, у руссов учились любомудрию, ставя в пример их талант и ученость. Достаточно вспомнить Митрополита Иллариона, прекрасно владевшего греческим языком, Кирилла Туровского, развившего жанр философской притчи, Ярослава Мудрого, Владимира Мономаха. Черниговская княжна Ефросиния, как говорится в житии «афинскую премудрость изучи», а Ефросиния Полоцкая не только знала в совершенстве греческий язык, но и сама писала книги. Вот вам и миф о неуместности женского образования! В монастырских школах и приходских училищах изучали не только греческую грамматику, но и риторику, поэтику, философию. Достаточно широко были распространены естественнонаучные знания — ботаника, география, астрономия. Переводились труды по математике, геометрии, астрологии. «Сладко медвян сок и добро есть сахар, обо его же добрее книжный разум» — так звучит русская пословица об

учении и грамоте, «именъ книгъ паче злата» — говорили в народе. Богатейшие библиотеки, скриптории, школы, книжные и иконописные мастерские — вот чем была богата Древняя Русь. Жития, исторические хроники, летописи, слова, повести — перед нами огромный пласт культуры, которая дает четкий ответ на вопрос о необходимости образования в современной России, наполовину купленной Соросом, и одурманенной дешевым низкопробным чтивом. А ведь читали не только жития — была чрезвычайно распространена и светская литература. Шекспира переводили на русский язык, а не бросали с размаха в топку.

Православная мысль всегда была далека от крайнего экстремизма, а знание зиждилось на твердой основе нравственного закона. Но как же быть с системой катехизации? Мне кажется, что катехизация должна придерживаться принципа золотой середины и основываться на любви и гуманизме древних отцов Церкви — сейчас нет смысла копировать западные образцы — перед нами живой опыт православных подвижников, которые дали нам пример православного образования, основанного на любви к ближнему, на понимании его внутренних, личностных проблем. Перед нами пример университетов и школ 19 столетия, где в основу бралось гуманитарное образование, ставящее своей целью воспитать человека, цельную и глубокую личность. Современный круг катехизаторских бесед помимо богословских дисциплин, должен включать и дисциплины чисто гуманитарные, светские — мировую культуру, историю, литературу. Как показывает практика, большинство «верующих со стажем» и только что принявших крещение, имеют достаточно смутное представление об элементарной культуре: некоторые так никогда и не брали в руки книгу, с трудом научившись читать и писать. Такой ликбез необходим в первую очередь для молодежи, потому что невежественный, ожесточившийся человек не может адекватно воспринимать основные догматические истины, основные нравственные ценности. Озлобленный, забитый человек не может нормально воспринимать и свое ближайшее окружение — поэтому так много в наших храмах взаимной ненависти, брани, оскорблений, вызванных не столько злобой, сколько элементарной невежественностью, нравственной запущенностью, бескультурьем людей. Именно это невежество является бичом современного общества, одичавшего, опустившегося, обозлившегося в своей слепой ненависти. Современная массовая культура направлена на то, чтобы разрушить традиционные ценности, цель ее оболванить и обезличить человека, превратить в не-

кое подобие животного, живущего низменными инстинктами. Православное образование не должно обходить эти проблемы стороной, иначе будет поздно.

Примером позитивного опыта, сочетающего гуманитарное знание и богословие, является опыт некоторых православных приходов и братств, где, несмотря на экономические трудности, катехизические собрания и беседы с молодежью проводятся достаточно регулярно. Особенно хочется отметить работу Московской педагогической академии в Москве, Фонд блгв. Александра Невского, усилиями которого осуществляется миссионерская и катехизаторская деятельность в учебных заведениях и приходах. Катехизаторскую и просветительскую деятельность ведет и Российский Православный университет, где ежегодно проходят богословские конференции с участием преподавателей и студентов, Свято-Тихоновский гуманитарный университет. Но и этой скромной деятельности на сегодняшний день недостаточно. Мы говорим об экзистенциальных основах образования, о возврате к «личности», к «человеку», и тут же забываем, что такая работа должна вестись в каждом приходе, в каждом православном храме. Православие, собственно, и основано на пастырстве — святоотеческий опыт как раз и говорит о пастырском служении и пастырском попечении духовных чад. Серафим Саровский и Иоанн Кронштадтский были духовными пастырями, наставниками и проповедниками, их деятельность не ограничивалась воскресной литургией и проповедью, а простиралась далеко, за пределы маленького деревенского храма. Не той ли умиловительной любовью, вниманием к нуждам обычного человека, заботой о ближнем, они врачевали духовные раны? И здесь есть чему учиться современным педагогам и катехизаторам, ведь именно к человеческой душе должны быть обращены слова христианской проповеди. Современной молодежи, да и любому человеку зачастую не хватает обычного внимания, чисто человеческого участия в его проблемах, поэтому пастырское попечение и любовь становятся своеобразным ключом к православному образованию.

Мы приближаемся к последним временам, как сильно дыхание тьмы, как много зла и несправедливости в современном мире! Так почему же многим пастырям «некогда» встретиться и поговорить с молодежью об интересующих ее проблемах, почему в православных храмах можно видеть вопиющую картину человеческого бездушия и невнимания, когда пастырь после окончания службы стремится скорее уйти домой, не обращая внимание на ожидающих его людей. Каким резвым гало-

пом иной раз несется батюшка вон из храма впереди догоняющих его прихожан — за такой марафонский бег ему можно присудить первую премию и вручить приз в виде шапки-невидимки, защищающей его от назойливых прихожан. Но если батюшка так «занят», склонившись под грузом проблем, то почему бы не установить институт катехизаторов из числа тех же выпускников православных вузов и педагогов-гуманитариев? Я думаю, что многие бы согласились работать с молодежью, нужно только им показать, что они действительно необходимы приходу, людям. Единственно, кто будет протестовать против таких бесед и встреч, так это те самые громкоголосые невежды, для которых всякое знание уже заведомо является ересью.

Подводя итоги, следует сказать, что в отличие от католичества, у Православной Церкви иные задачи и иные пути — православие стремится научить человека мыслить, то есть осмыслять свое собственное бытие в окружающем мире, поэтому и цель здесь стоит чисто гуманитарная — воспитать человека, личность, живущую по евангельским законам добра и истины. Любомудрие — этим термином и определяется экзистенциальная направленность православного образования, именно с любви к премудрости божественной и начинается путь религиозного познания, интуитивного в□идения. «Без истинной любви невозможна настоящая вера», — писал русский философ священник Павел Флоренский. Его слова являются основой, краеугольным камнем современной православной культуры.

Профессор Н.Н. Глубоковский: Связь библейского богословия, догматики и экзегезы Священного Писания

Миндров Алексей, священник

В русской библеистике есть имена, которыми она по праву гордится. Деятельность этих ученых и их творческое наследие, определившее долгие годы ее развитие, актуально и поныне, благодаря их серьезному, вдумчивому подходу к исследованию, опирающемуся на солидную научную базу. При этом многие из тех задач, что они поставили перед наукой, еще требуют своего разрешения. Именно таким ученым, с мировым именем, и был профессор Николай Никанорович Глубоковский (1863—1937). Не останавливаясь подробно на его биографии [1;29—33,2;43—48] и трудах, укажем лишь то, что он практически в одиночку сумел развенчать

миф о якобы отличном от Евангелия Христова благовестии св. ап. Павла, на чем так упорно настаивала так называемая «отрицательная библейская критика», наметил основные подходы и пути решения синоптической проблемы, экзегезы апостольских посланий и библейского богословия, в то время еще молодой для русской библеистики науки. Революция и последовавшее за ней гонение на Церковь привело к тому, что надолго перед наукой стал вопрос физического выживания. И многое из ее богатого наследия не получило должного развития, вынужденно оставаясь под спудом, было попросту невостребованным. Сейчас есть реальные предпосылки для ее возрождения, тем более что имеется твердый фундамент в лице дореволюционной и современной академической школы, и их восприемников — молодой поросли ученых-богословов, искренне любящих Истину.

Обратимся теперь к конкретной задаче — возрождению столь важной науки как библейское богословие, и остановимся, в связи с этим, на точке зрения профессора Н.Н. Глубоковского.

Николай Никанорович отрицает самодостаточность авторитетности Библии самой по себе, без опоры на Предание Церкви. Западная мысль исповедуя принцип «solo Scripture» демонстрирует в виде отрицательной библейской критики вывод о несостоятельности Священного Писания как исторического источника и источника вероучения, ссылаясь на то, что якобы Библия не «вписывается» в картину общего естествознания и исторического развития цивилизации. Но так ли это?

Частное и индивидуальное, привязка к исторической эпохе несколько не умаляют главного — стройности и целостности Божественного замысла, изложенного в Библии. Для раскрытия этого внутренне-непротиворечия Писания следует «восстановить все звуки в их индивидуально-исторической типичности, чтобы они потом сливались в стройно развивающейся гармонии спасительного Божественного глаголения. В этом смысле Библейское богословие вызывается самою Библией и всецело создается на ней» [3;560]. Сама же Библия является «органом откровения Божья и всегда остается Его носителем по связи со своим источником в Духе Божьем, действующем в собственной среде фактического осуществления планов Божьих или — в Церкви. В этой связи, за ней (Библией. — А.М.) сохраняется вечная жизненность, а потому, и библейско-богословское истолкование приобретает характер не археологического осведомления, но неизменной и обязательной поучительности» [3;560]. Отсюда выводится содержание Библейского богословия как науки: «в общем, — оно должно представить *док-*

тринальную связь (выделено Н.Н. Глубоковским) и обоих Заветов между собою и всех частных стадий в них самих» [3;560].

Конкретное воплощение этой идеи состоит в следующем: «выделив известный круг идей (богословских. — А.М.), представить их во всей библейской непосредственности и проследить во всех модификациях. Когда это достигнуто, возникает вопрос насчет исторического истолкования, причем путем сравнительного изучения выясняют либо генетическое сродство с наличным культурным достоянием, либо совершенную самобытность библейских концепций. В конце концов, со всею твердостью определяется происхождение исследуемых терминов в том смысле, что они выросли из элементов наличного мирозерцания и по своим добавлениям качественно равны последнему или же для них требуется нечто высшее, выходящее за пределы обычного уровня, где они становятся движущим историческим фактором, но не бывают всецелым продуктом исторического процесса. В этом пункте положительный комментарий приобретает побочное подкрепление, и, смотря по характеру работы, получает то отрицательно-разрушительное, то апологетически-созидательное направление. Во всяком случае, только таким путем — не иначе наша рассудочная мысль схватывает всю оригинальность библейского учения во всей его глубине, а, следовательно, лишь теперь и понимает его в полной мере и совершенной силе» [3;560,561]. Таким образом, Библейское богословие служит необходимым способом познания библейского содержания.

Добытый Н.Н. Глубоковским способ осмысления богословского содержания Священного Писания позволяет систематизировать его по предметно-исторической преемственности, где следующим шагом может стать идейно-историческая реконструкция по принципу поступательности в ходе Божественного Откровения, отсюда, «из частной обработки органически возникает уже целостная система истинно-научного типа» [3;561]. Далее, убедившись в однородности «библейско-доктринальных материй» [3;561], возможна научно обоснованная их взаимная классификация, позволяющая «извлекать принципиальные доктринальные положения и формулировать их во всей многосторонности собственных проявлений и соприкосновений» [3;561]. Анализируя эту систему, можно определить взаимное отношение полученных типов: «сродство, между отдельными типами, или они диспаратны между собой, почему иные изобличаются в своей человеческой случайности и выпадают из схемы, как внешние наслоения вроде тех, которые встречаются в неканонических книгах и преобладают в апок-

рифтах» [3;562]. Прошедшие через это «сито», оставшиеся концепции «по своему натуральному тяготению будут естественно и научно непременно слагаться в целостный образ единой истины, открываемой и раскрываемой многочастной и многообразной но всегда тождественной себе в первоисточнике, во всех преломлениях и концентрациях» [3;562].

Теперь возможно окончательно сформулировать связь Библейского богословия, экзегетики Священного Писания и догматики: «Библейское богословие, совмещая все экзегетические наблюдения и неизменно опираясь на них, служит необходимым и производящим предуготовлением для догматических построений, дает им и материал, и авторитет» [3;562].

Предостерегая будущих исследователей от ошибок, Н.Н. Глубоковский указывает, что раскрываемое библейское понятие в тексте Писания, зачастую, пребывает разрознено, дробно, связано с другим понятием, либо является модификацией исходного. И, соответственно, без тщательного анализа всех частных, установки взаимосвязи, сохраняется вероятность одностороннего освещения предмета, а значит и допущения ошибки в догматическом определении.

В качестве иллюстрации он рассматривает определение Церкви. Оно неравноценно представлено в Евангелии (в меньшей степени) и апостольских посланиях (по преимуществу у св. ап. Павла), при этом там не дается точных определений: «как нечто знакомое для первоначальных читателей и слушателей» [3;562—563]. Следовательно, чтобы раскрыть его генезис в библейском ключе «нельзя ограничиваться только библейскими указаниями, предполагающими наличность целого круга готовых предикатов, а равно не менее незаконно и неестественно изыскать эту идею без привлечения всех родственных (царства Божья и др.), которыми она обеспечивается в своем божественном авторитете для апостольских писаний. Само собою понятно, что тем нерациональнее было бы воздвигать догматическое построение по одному признаку, поскольку, будучи даже наиважнейшим, он все же не есть целостный предмет, почему попытки такого рода и напрасны, и бесплодны без строго библейского обеспечения» [3;562,563].

Правда, сам Н.Н. Глубоковский, обсуждая догматический термин «предваряющая благодать», дает ему нелестную оценку: «крайне сомнительной библейской ценности» [3;563], имея в виду, видимо, отсутствие за данным термином четких библейских определений, а отсюда и невозможность описать его библейский генезис. Однако, не-

сколько ранее, говоря о Духе Божьем, пребывающем в Церкви, он и сам подчеркивал Его единство в Писании и Предании. «Она (Библия. — А.М.) была органом откровения Божья и всегда остается его носителем по связи со своим источником в Духе Божьем, действующем в собственной среде фактического осуществления планов Божьих или — в Церкви» [3;560]. Тут, по всей видимости, дело обстоит следующим образом. Причина не в самом понятии, хоть оно и не содержится дословно в тексте Писания: «предваряющая-просвещающая благодать», но присутствует в вероучительных определениях Церкви («Послание восточных патриархов»), у святых отцов (блаж. Августин, св. Целестин, Папа Римский и др.). И, пожалуй, главное — оно прикровенно изложено в самом Писании [4;357—376], что и может послужить опорой для соответствующего исследования его генезиса. Причина столь нелестной оценки, скорее всего, историческая, поскольку в то время наметился в русской богословской мысли отказ от догматических схем, построенных на поздней средневековой схоластике и, видимо, на этой волне и прозвучало подобное мнение. К сожалению, ошибочное, так как догматическое определение, пусть и изложенное в рамках схоластики, в сухой, по стилю изложения, форме отражало живое учение Церкви о призывающей благодати, иначе должно было бы признать «solo Scripture» и раз напрямую в Писании нет, то и быть не может.

Другим интересным примером, отражающим связь догматики и экзегезы Священного Писания, является оригинальное толкование на текст (Флп. 2:5—11). Существующее догматическое толкование о Христовом уничижении он признает верным, и в тоже время, указывает, что необходимо дать и конкретное историческое истолкование. Причина этого очевидна, поскольку общепринятый вариант прочтения учитывает догматический аспект, возникший исторически в более поздний период времени, и, соответственно, отвечает лишь на его запросы. Разумеется, что подобное прочтение апостольских посланий, в соответствии с новыми запросами жизни Церкви, вполне допустимо. Важно при этом всегда помнить, что оно будет аппликацией на апостольскую мысль, и по своему характеру временно-обусловленным, почерпавшем весь авторитет в подлинном апостольском содержании. Отсюда, полнота экзегезы достигается взаимоотношением как подлинного апостольского содержания, так и аппликациями на него. И то, и другое имеет свой вес и значение для нас, но, обязательно, при их строгом различении: «экзегетика увенчивается библейским богословием, однако не исчерпывается им и постулируется к догматическим обобще-

ниям». Тем не менее, просто ветви, вырастающие из своего корня, не редко болезненные и уродливые. Там — Откровение, здесь — раскрытие. Для них мера содержания и авторитета одного качества, но разной степени. Догматическое развитие законно и плодотворно, и все таки оно возникает из библейского первоисточника и должно регулироваться его нормами. Из них мы обязаны базироваться и устремляться при истолковании (Флп. 2:5—11)» [5;88].

Не входя в подробное рассмотрение его экзегетических построений в толковании (Флп.2:5—11), отметим ряд существенных моментов. Отправная точка — адресат послания: филиппийцы — люди не книжные, питавшиеся начатками словес Божьих. Об их вере можно сказать, что это — твердое упование в благодатное возрождение. Естественно, что одни лишь человеческие усилия в этом деле бессильны и, если Христос эту миссию исполнил, то Он — «Лицо истинно Божественное, эссенциально превосходящее всякую земную условность. Таковое исповедание было эмпирически бесспорным для филиппийцев, им они повелительно приглашались воплотить его со всей адекватностью в своем жизненном построении, обязывавшем к спасительному взаимоуничтожению» [5;90,91]. Далее, во Христе, возможно состояние самоуничтожения единственно при условии, что «оно эссенциально и неотъемлемо, может допускать самопожертвование, однако никогда не изменится по природе и не прекратится» [5;91]. Если данное самопожертвование было бы по характеру временным или случайным, то это могло привести к тому, что даже самый блестящий результат в деле спасительного снисхождения Христа потребовал бы нового повторения, наподобие повторяемости Аараонова священства и ветхозаветных жертв. Отсюда, необходимо, чтобы Он до воплощения обладал божественными преимуществами, эссенциальными и неотчуждаемыми, и, таковые были не просто индивидуальными приобретениями, «без этих предпосылок не могло бы произойти самого акта умаления, и значит — они необходимы в предшествующей наличности, предваряющей и обуславливающей весь процесс» [5;91]. Незыблемо для апостола и для филиппийцев, Его реальное человеческое бытие, точно такое же реальное, как и до воплощения Божественное, с той разницей, что человечество было воспринято, и, очевидно, было не эссенциальным. Вообще, апостол отталкивается от известного христианского исповедания, не прибегая к «догматическим расчленениям» [5;91], не для всех доступных и затрудняющих тем самым восприятие, да и саму аргументацию, лишаящую убедительности. Эту особенность апостольской аргументации, с

опорой на несомненные истины, особо подчеркивает Н.Н. Глубоковский. Следуя далее за его мыслью, отмечаем, что для Господа нашего Иисуса Христа состояние Богоравенства естественное, по Его природному достоинству, и оно непрерывное. Богоравенство — не похищение для Его Личности, а природная норма Бытия. Никакая внутренняя трансформация Божества догматически недопустима, невозможно и самоуничтожение до той степени, что, будучи Богом, Он перестал быть Божественным. Богоявления, известные в Ветхом Завете, не были для Бога унижением, и не считались неизменными. Христово воплощение, Его добровольное умаление также было временным, однако земное человечество во Христе удержано навсегда уже через обожение Богочеловека. Состояние Богоравенства, присущее по природе Христу, предполагает пребывание в славе, но в земном служении Его Божественная слава была сокрыта, за исключением Преображения на Фаворе, поскольку Ему искупительным подвигом предстояло вновь войти в славу Свою. Таким образом, историческое толкование «ἐκεῖθεν ἦλθεν» оно «не было ни умалением Божества («кенотики»), ни сокрытием Его («криптики»), а лишь фактическим отложением славы и прекращением свойственного функционирования» [5;97]; «morphv doucion» сравнительно с прежним, до воплощения, новое состояние — уже рабский уровень, Впрочем не затрагивающий Его постоянное сущностное бытие. Умалив Себя в Воплощении, Он и далее Себя умалит в даже относительно обычного человеческого порядка, когда Он становится «υἱὸς τοῦ θεοῦ» (послушный во всем), т. е. стал соподчиненным другим, и далее, подчиняет себя всем земным ограничениям вплоть до смерти, смерти крестной... Для подобного уничтожения не было ни этической, ни фактической необходимости, это было целиком добровольное самопожертвование. Здесь догматический вывод гласит: «всякий истинный успех обеспечивается самоотверженным служением благу других через жертвование для них всеми отличиями или достоинствами при всяких жизненных потребностях и нуждах [5;100].

Применительно, к филиппийцам, это означает следующее. Апостол, указывая Христово унижение, призывает их не замыкаться в горделивом превосходстве и не обособляться эгоистически, а, напротив, не взирая на свое положение, пребывать соподчиняясь ближнему взаимным служением с самоотречением: «все по благодати Божией обогащались всякими доблестями и именно ими самопожертвовенно пользовались для блага ближних. В этом спасительном самоотречении ради процветания других заключается благословенный залог нормального церковного развития [5; 101].

Таким образом, подводя итог изложенному, отметим еще раз: задача поставлена, пути решения намечены, нужно лишь творчески продолжить начатый нашими великими предшественниками труд во имя и славу Божию. Аминь.

Приложения:

1. *Юревич Дм., диак.* Профессор Н.Н. Глубоковский: библиист, опередивший время (к 140-летию со дня рождения) // Санкт-Петербургский церковный вестник. 2003. №12.

2. *Юревич Дм., диак.* Профессор Н.Н. Глубоковский: библиист, опередивший время (к 140-летию со дня рождения) // Санкт-Петербургский церковный вестник. 2004. № 1.

3. Православная Богословская Энциклопедия: В 12 т. / Под ред. Н.Н. Глубоковского. СПб., 1911. Т.2.

4. *Малиновский Н., прот.* Православное Догматическое Богословие. Т.3. О Боге Искупителе и Освятителе. О благодати Божьей. О Церкви Христовой. Сергиев Посад, 1908.

5. *Глубоковский Н.Н.* Христово уничтожение и наше спасение: библейско-эзегетический анализ Филипп. 2:5—11 // Православная Мысль. 1930. № 2. То же: София, 1929.

ПРАВОСЛАВНАЯ КУЛЬТУРА В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Житие Евфросина Псковского: один из аспектов изучения памятника

М.В. Первушин

Житие Евфросина Псковского, основателя Елеазарова монастыря, духовного писателя XV века [1], сохранилось в нескольких редакциях XVI—XVII веков. Первоначальная редакция Жития (далее А), написанная предположительно в конце XV века, известна только в одном списке (РГБ, собрание Ундольского, № 306), датированном тридцатыми годами XVI столетия. Точная дата написания и авторство этой редакции неизвестны.

Вторая редакция Жития (далее В) была написана известным псковским агиографом пресвитером Василием (в иночестве Варлаамом) в середине XVI века (около 1550 года) [2] на основе редакции А. Васильев-

ская редакция читается в большинстве списков, сохранившихся до нашего времени (их около 50) [3].

Существуют и краткие редакции Жития — проложные. Самая ранняя из них датируется серединой XVI века [4] (РГБ, собрание Румянцева, № 397). Большинство проложных редакций являются сокращением редакции **В**. Они практически дословно воспроизводят отдельные ее части. Однако некоторые из кратких редакций (при сохранении общего смысла **В** и совпадении с ней отдельных выражений) отличаются от нее и/или: словесной вариативностью, стилем, лаконичностью, упрощением и т. п. [5]. Между собой проложные редакции могут отличаться также различной выборкой сюжетов. Однако во всех старопечатных Прологах (просмотренных нами [6]) не содержится ни одна из кратких рукописных редакций. В нем помещен сокращенный вариант редакции **В**, который дословно повторяет первую главу Васильевского текста «О рождении блаженного отрока» [7] и сообщение о блаженной кончине старца.

Сохранилось также большое количество выписок из редакции **В**, сделанных с полемической целью, в основном старообрядцами.

Таким образом, первоначальная редакция жития явилась основанием для Васильевской редакции, в которую она вошла целиком (кроме авторского вступления), а Васильевская в свою очередь стала основанием для всех последующих редакций и списков.

Пресвитер Василий известен как один из самых плодовитых авторов середины XVI столетия. И в то же время, он слышет нерассудительным, легковерным и посредственным писателем. Многие исследователи отказывают ему в истинном мастерстве и таланте. К сожалению, эти отрицательные свойства отразились и при его работе с Житием Евфросина Псковского. Открытая в конце XIX века первоначальная редакция (**А**) пролила свет на вольное отношение к ее тексту пресвитера Василия, который переставлял целые куски текста, искажая тем историческую картину. Однако он был уверен, что не искажает, а восстанавливает справедливость. Сам Василий этого не скрывал. В предисловии к своему труду Василий отмечает: «о нем (Евфросине — М.П.) прежде нас написана быша, труды его и хождение и чудодействие некоиим писателем о имени его писание не изъяви, некако и смутно, ово зде, ово инде, и ина многа части глаголана бяху чудодействия святаго» [8]. Нарушая последовательность изложения первого писателя, Василий заодно сокращал излишне витиеватый стиль своего предшественника. В результате «искусное плетение словес» первого автора с характерно выразительной

образностью, экспрессивностью, насыщенной метафорическими смыслами, риторическими фигурами и приемами превратился в сухой и однообразный стиль, впрочем, вполне характерный для общей стилевой парадигмы псковского пресвитера.

Все дореволюционные исследователи, изучавшие первоначальную редакцию Жития, отмечают уникальность этого памятника и высоко оценивают его значение [9]. Сам Ундольский, в чьем собрании и был обнаружен памятник, назвал его «*albis corvis rarior*» [10] («реже белых ворон»), подчеркивая тем его ценность для всей древнерусской литературы. А профессор А.С. Архангельский в 1906 году в Журнале министерства народного просвещения предлагал внести первоначальную редакцию Жития в учебный курс истории древнерусской литературы, характеризуя ее как памятник «необычайно ярко рисующий умственное настроение той эпохи, крайне своеобразный склад религиозных понятий большинства тогдашних книжников...» [11].

Остановимся кратко только на одном из аспектов изучения памятника — на характеристике языковых (стилистических) особенностей. Манера повествования автора редакции А своеобразна. С одной стороны автор облакает свои мысли в слова и образы, не часто встречающиеся в современной ему литературе (*доктор, исекерность, озрачь*), его стиль сложен, метафоричен. В то же время он может быть простым и непосредственным, используя просторечные выражения (*стрябитися, слицаше, гльчюще*), а также яркие образы бытовой детализации и конкретизации, которые фиксируют непосредственное и живое впечатление, чувство, жест. Например: *ризы же его бяше странньи и раздраны ветхая рубища, вшми посыпаны, и сея же ради ветхости и исикерности и никто же взять их от братья обители тоя, но близ вратъ на монастырь повръгоша ризы тыа на взятие нищим и странным, и такоже убо от нищах и странных никтоже паче взят ихъ входящеи и нисходяще из монастыря*^{940б} (нижний индекс указывает на место расположения приведенного отрывка в рукописи редакции А).

Для автора памятника свойственны многочисленные повторы на синтаксическом, лексическом, смысловом уровнях. Он широко применяет стилистическую бинарность свойственную стилю «плетения словес». Это выражается употреблением двух имен или глаголов с почти синонимичным значением и связанных союзом «и»: *гльчюще и ропщюще*₁₆; *яко неции схождеахуся и срыскахуся*₁₉; *единако слицаше и стеньаше сердцем*_{620б}; *ободритися и стрябитися*₁₁₁; *зело гнушаася и мръзоствуася ташкиа вони*₃₄. Особенно часто встречаются повторы глагольных форм

со значением «говорения»: *глаголаше вещающе; рекосте глаголюще; отвецавшие реща* и т.п. Своеобразным видом повтора является и стилистическая симметрия, также довольно часто применяемая автором памятника: *тако легаше въ отчаянии живота ему и прихода смерти паче смотрящую и гробная прочее помышляющую ему*¹⁰⁹; *и бысть убо приспевшиу паче тръжеству и година праздника трех святитель*^{108об}; *яко в суету путь их и въ тщетную вещь труд ихъ*⁴¹.

Стилистическая бинарность получает двойную смысловую нагрузку особенно там, где речь идет о двоении аллилуйи. Автор не только словом и образом, но и стилистической семантикой пытается подчеркнуть важность церковной традиции, на которой стоял Евфросин.

Особенно ярко стилистическая семантика видна в повторениях однокоренных слов, которые являются «ключевыми» [12] для всего текста. Довольно показательное сопоставление исследуемого памятника с классическими образцами орнаментальной прозы, например Житием Стефана Пермского: *«пермскую грамоту един чернецъ сложилъ, единъ съставил, единъ счинил, единъ калогерь, единъ мних, единъ инок, Стефан, глаголю, приснопомнимый епископъ, единъ во едино время, а не по многа времена и лета, якоже и они, но единъ инок, единъ въ единеньи уединяся, единъ уединень, единъ единого Бога на помощь призывая, единъ единому Богу моляся...»* [13].

В житии Евфросина, автор с самого начала в разных вариантах употребляет слова, в основе которых лежит значение «един». Вот как начинается Житие: *«Ты еси царю единъ иисус христось... единъ въ троице, присно сын съ отцемъ, равенъ же и неразделенъ съ пресвятымъ духом... имя твое равночисленное и равнославное и единое и едино раслено, единое и равнопрославляное отцю господнее слово... да навькнут христьянскыя конци едиными усты единоголасно славити единосущную троицю... понеже бо христова божиа церкви во единовѣрство събрана... в едино, и святых отецъ уставом уставися едино бо гласно и единомыслием веры въспевати единосущное слово сына отцю и единачестна и съ престолна христа пресвятому духу. Ныне же убо великъ плевель укореняеся... и се паче великъ расколъ въ божии церкви: паче бо единовѣрнымъ людем, единомыслием христьянствующих... едину бо веру въ христа дрѣжаху, а благочестиемъ разделяхуся; бе бо въ единой церкви единовѣрныя люди, а не единъ законъ дрѣжаху ...Оле едина вера, а на два чина, яко тужди, не съглашаются; единому купное христьянство, а не единомудушно имут уста к божественному тръжеству единосущная троица... едина уста и единъ глас и едина вера и во едину церковь и единъ богъ во троици, а не единоголасно*

славят бога...» [14]. Во всем тексте такие слова, объединенные значением «един», употребляются более двухсот раз. Этим автор как бы призывает читателя обратить внимание на смысл читаемого, на его призыв к «христьяньския конци» единогласно славить Бога. Подобный орнамент содержит в себе и житие Сергия Радонежского. Только в его основе лежат слова, имеющие в своем составе значение «три» [15].

В целом характеристика языковых особенностей изучаемого памятника говорит об опытности автора и умелом владении им стилем «плетения словес». Его простота и непосредственность в некоторых выражениях, а также образы, фиксирующие впечатление, чувство, жест, вполне объяснимы желанием усилить яркую картину быта. В целом у автора чувствуется вкус к слову, движению и игре его смыслов. Используя образ самого автора, можно сказать, что слово его *«катящиеся от уст его слышащим в скровища сердечныя»*. Однако всеми, кто обращался к исследуемому памятнику, начиная с пресвитера Василия, было замечено, что название памятника *«Житие и жизнь и подвизи преподобнаго отца нашего ефросина трудолюбца пустынножителя...»* лишь отчасти соответствует его содержанию и композиции. В нем, к примеру, нет последовательно изложенной биографии Евфросина, как того требует агиографический жанр. Однако и здесь, в этой свободе расположения эпизодов, нам видится единый, осознанный автором художественный сюжет, который не смог уловить Василий. При более подробном рассмотрении сюжета и композиции исследуемого нами памятника мы увидим в нем те зерна, которые потом взойдут в XVII веке в Житиях Аввакума и Епифания, горячих сторонников взглядов первого автора Жития Евфросина. Это повествование, связанное с житийным жанром и в то же время сильно от него отличающееся, напоминает процесс становления жанров христианской беллетристики и зарождения самого житийного жанра в византийской литературе. Мы можем наблюдать здесь сочетание линейной композиции с эпизодами-новеллами (формальные признаки романной формы). Автор объединил житийную схему с художественной структурой устного рассказа. Именно этим объясняется специфичность памятника, его непродуктивность и в конечном итоге не востребованность и забвение.

Примечания:

1. Древнерусских писателей с именем Евфросин встречается, согласно словарю И.У. Будовница девять, причем трое из них, среди которых и изучаемый нами, жили в XV веке. (*Будовниц И.У.* Словарь русской, украинской,

белорусской письменности и литературы до XVIII века. М., 1962. С. 66—67. В «Словаре» перечислены десять писателей с этим именем, однако один из них упоминается дважды).

2. Древнейший список редакции **В** находится в: ГИМ, Синодальное собрание, № 634.

3. См. исследования Охотниковой В.И. Напр.: *Охотникова В.И.* Краткая редакция жития Евфросина Псковского по рукописи из собрания Овчинникова (РГБ) // Труды отдела древнерусской литературы. СПб., 2001. Т. 52. С. 600—614.

4. См.: *Калиганов И.И.* Заметки о русской проложной редакции жития Георгия Нового // *Palaeobulgarica*. Sofia, 1979. № 1. С. 43—44.

5. Такими краткими проложными редакциями, отличающимися от Васильевской вышеназванными особенностями, являются: РГБ, собрание Овчинникова, № 300; РГБ, собрание Большакова, № 422.

6. Самый ранний из просмотренных нами был отпечатан в Москве в первой половине XVII века — 1643 год.

7. Основные сюжетные линии этой главы: рождение, воспитание, учение, уход из дома в монастырь, пострижение, нежелание славы, уход из монастыря, основание пустыни, отшельнические труды, видение трех святителей. Сюда также входит: приход матери и сообщение о кончине преподобного.

8. См.: ОР РГБ, Ф. 173/1, № 205. Л. 23 и далее. Редакция пресвитера Василия была опубликована в середине XIX века: Памятники старинной русской литературы гр. Г. Кушелева-Безбородко. Вып. 4: Повести религиозного содержания, древние поучения и послания. СПб., 1862. С. 68—116. С. 68, стлб. 1.

9. См.: *Малинин В.Н.* Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. Киев, 1901. С. 4; *Серебрянский Н.И.* Очерки по истории монастырской жизни в Псковской земле. В: ЧОИДР, 1908. С. 79—80; *Ключевский В.О.* Собр. соч. М., 1959. Т. 7. С. 80; *Ундольский В.М.* Славяно-русские рукописи В.М. Ундольского, описанные самим составителем и бывшим владельцем собрания с № 1 по 579-й. М., 1870. Стлб. 229, № 306.

10. *Ундольский В.М.* Славяно-русские рукописи В. М. Ундольского, описанные самим составителем и бывшим владельцем собрания с № 1 по 579-й. М., 1870. Стлб. 229, № 306.

11. *Архангельский А.С.* Заметки на программу по истории русской литературы и теории словесности // Журнал Министерства народного просвещения, 1906. № 5. С. 10.

12. Термин Д.С. Лихачева. См., напр.: *Лихачев Д.С.* Поэтика древнерусской литературы. Л., 1967. С. 255.

13. Повесть о Стефане, епископе Пермском. Слово о житии и учении святого отца нашего Стефана, бывшего в Перми Епискупа // Памятники старинной русской литературы. СПб., 1862.

14. Ф. 310, № 306. Л. 9 об.—10, 15 об.

15. См. подробное исследование об этом в: *Кириллин В.М.* Символика чисел в литературе Древней Руси. СПб., 2000. С: 174—222; Он же. Епифаний Премудрый: умозрение в числах о Сергии Радонежском // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 6. Ч. 1. М., 1994. С. 80—120.

И.А. Гончаров и его знакомства в храме св. Пантелеимона (к вопросу о христианской биографии писателя)¹

В.И. Мельник

Долгое время было принято говорить о религиозном индифферентизме автора «Обломова». Так, А.Г. Цейтлин в свое время утверждал: «Внешнюю набожность, присущую Гончарову, никак нельзя смешивать с религиозным чувством в подлинном смысле. Веры в Бога нет и у героев Гончарова...» [1;325]. «Летопись жизни и творчества И.А. Гончарова», составленная А.Д. Алексеевым в советское время, дает весьма мало материала для рассуждений о религиозной жизни писателя, в том числе и в 1860—1870-е годы. Вера Гончарова никогда не была выставлена напоказ. Это была вера скорее «для себя», чем для литературы, для общественного служения. Религиозные идеалы писателя не акцентировались, а органично и спокойно входили в тексты его произведений.

Гончаров — не идеолог религии, он ни с кем не спорит о вере, не полемизирует, не пишет публицистических статей на эту тему. Скорее всего, он, как и, например, А.Н. Островский [14;53—56], является добропорядочным, благочестивым мирянином. Отчасти он изменит свое поведение после романа «Обрыв», в некоторой степени уже исполненного непривычной для романиста злободневности.

Иное дело — его жизнь и творчество до конца 1860-х годов. Религиозность Гончарова в это время выражалась прежде всего в чтении Евангелия и хождении в храм. Все это делалось им тихо, приватно, без демонстрации в обществе своих мнений, что и наводило многих на мысль о равнодушии писателя к религии.

Его религиозную жизнь приходится изучать более по текстам его произведений, чем по фактам биографии, от всех закрытой и неафишированной. Однако при этом в своем творчестве Гончаров неприметно (прежде всего — в изображении религиозного менталитета и бытового поведения своих героев) ставит важнейшие вопросы, относящиеся к Православию, к своеобразию выражения в нем христианской истины и его судьбе в современной России, его соотнесенности с другими христианскими конфессиями.

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда в рамках научно-исследовательского проекта «И.А. Гончаров и христианство. Биография и творчество». Грант № 05-04-04237а.

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

Скорее всего, Гончаров начинает посещать его, когда поселяется в доме на улице Моховой. Храм располагался недалеко от дома. После возвращения в Санкт-Петербург он поселяется на Невском проспекте в доме Кожевникова, близ Владимирской улицы [2]. Впрочем, возможно, уже после возвращения из «кругосветки» он посещает указанный храм. Это предположение можно сделать на основании его общения со священником М.Ф. Архангельским [3; 157—158].

В приходе св. Пантелеимона, который находился в центре Санкт-Петербурга, служили священники, имеющие ученые степени. В списке духовенства обозначено, что в этом приходе служили, помимо Гавриила Васильевича Крылова, священники Михаил Ферапонтович Архангельский и Павел Федорович Краснопольский, а также дьякон Николай Васильевич Тихомиров. Они были людьми учеными: либо кандидатами, либо магистрами богословия. Воспоминания Н. И. Барсова дают некоторое представление о духовнике Гончарова — протоиерее Гаврииле Крылове. Это был человек, судя по всему, влиятельный в церковном мире. Достаточно сказать, что Барсов упоминает о близком знакомстве отца Гавриила с придворным протоиереем Иоанном Васильевичем Рождественским, который обучал Закону Божьему Великому князя Сергея Александровича Романова [4; 29—31].

Протоиерей Иоанн отличался высокими духовными качествами, которые еще более укрепились в посланных ему Божиим Промыслом испытаниях: перед принятием священства он потерял жену и всех детей. Конечно, не случайно, что именно такой священник, которому столь понятен был духовный путь Иова, должен был воспитать будущего мученика (Великого князя Сергея Александровича, убиенного в 1905 году террористом Каляевым) и супруга мученицы (святой преподобномученицы Елисаветы). Отец Иоанн собственноручно составил для князя Сергия специальную книгу для изучения Закона Божия. Эту книгу Великий князь хранил всю жизнь. Знакомство с отцом Иоанном духовника Гончарова свидетельствует как о замечательных духовных дарованиях отца Гавриила, так и о его авторитете в Церкви.

По свидетельству Барсова, отец Гавриил «был человек хворый, чахоточный...» [20; 146]. Иван Александрович любил и уважал своего ду-

ховного отца «как человека простого и доброго и прекрасного священника» [20; 146].

Любопытно, что священник М.Ф. Архангельский подарил Гончарову свой труд, в котором касается и творчества самого Гончарова. Будучи преподавателем словесности в Санкт-Петербургской Духовной семинарии в 1851—1855 годах, протоиерей Архангельский составил «Руководство» для «напоминания воспитанникам пространных изустных толкований».

Упоминание о романисте И.А. Гончарове мы находим в главе «О замечательнейших описаниях путешествий в нашей литературе», где Архангельский называет, помимо гончаровского «Фрегата „Паллада“», «Письма об Испании» В.П. Боткина и малоизвестные «Письма из Венеции, Рима и Неаполя» В. Яковлева. Гончаровскую книгу Архангельский представил под названием «Путешествие И.А. Гончарова в Японию на русском фрегате «Паллада» в 1852 и последующих годах».

Весьма любопытно мнение духовного лица об этом произведении: «Оно отличается естественностью, верностью, подробностью, полнотой и занимательностью описаний, юмористическим изложением, и написано языком простым, но весьма правильным, показывает в авторе глубокое знание отечественного наречия... При чтении путешествий г <осподина> Гончарова забываешь своё место, своё занятие, и, кажется, сам, вместе с автором, странствуешь по местам, которые он описывает». Неизвестно точно, когда состоялось их личное знакомство, но, возможно, уже в 1855 году, при посещении храма, но уж во всяком случае, не позднее 1857 года, когда вышла упомянутая книга. Дело в том, что цензором книги выступил как раз Гончаров, который и подписал цензурное разрешение на выход книги в свет 13 марта 1857 года [3; 157—158].

Именно в храме великомученика Пантелеимона состоялась еще одна знаменательная для И.А. Гончарова встреча — с уже упомянутым духовным писателем Николаем Ивановичем Барсовым (1839—1903). Барсов преподавал русскую словесность в Петербургской духовной семинарии и в женских гимназиях столицы. Он был сыном священника, родился в Лужском уезде Петербургской губернии. Первоначальное образование получил в Александро-Невском духовном училище, в 1859 году поступил в Петербургскую духовную академию, по окончании которой занял место учителя словесности в Петербургской семинарии. В 1869 году советом Петербургской духовной академии был избран на кафедру пастырского богословия и гомилетики, и кафедре

эту, в звании исправляющего должность ординарного профессора, занимал до 1889 года.

Из написанного Барсовым следует отметить труды: «Братья Денисовы и их значение в истории раскола» (СПб., 1866), «Русский протонародный мистицизм» (СПб., 1869), «История первобытной христианской проповеди до IV века» (СПб., 1885) и др. Кроме того, Барсов напечатал множество статей церковно-исторического и публицистического содержания в различных журналах и газетах. Часть этих статей собраны им в книге «Исторические, критические и полемические опыты» (СПб., 1879). Экземпляр этой книги он в свое время подарил Гончарову.

Первая встреча писателя с Барсовым произошла в 1867 или 1868 году (точная дата неизвестна) в день Ангела Гавриила Васильевича Крылова, протоиерея Пантелеимоновской церкви, духовного отца Гончарова. В этот день, по словам самого Барсова, у отца Гавриила собрались его родственники и знакомые. Среди гостей были придворный протоиерей И.В. Рождественский, протопресвитер М.И. Богословский с семейством, несколько протоиереев и священников, а также несколько лиц светских. Именно здесь Барсов был представлен Гончарову.

Между ними состоялась небольшая беседа, которая навсегда сохранилась в памяти Барсова. Автор «Обломова» поинтересовался:

— Ну обо мне-то, я думаю, вам не приходится говорить на ваших уроках словесности!

— Почему же, — отвечал Барсов, — не только на уроках истории литературы приходится излагать содержание ваших сочинений и делать их общую характеристику, наравне с Тургеневым, Островским и другими современными лучшими писателями, но и на уроках теории словесности и при других практических работах учениц, приходится штудировать эпизоды из ваших романов. «Сон Обломова» помещен даже в хрестоматии Галахова. А один отрывок из «Обыкновенной истории» — рассуждение о материнской любви, которое ведет автор по поводу сцены, произошедшей при отправлении Адуевой своего сына на службу — я имею обыкновение заставлять учениц заучивать наизусть, или писать под диктовку, когда оказывается нужной проверка их познаний в орфографии».

Гончаров, по словам Барсова, был немного изумлен этим. Закончилась эта беседа с приглашения Ивана Александровича «быть знакомыми». Потом состоялась еще одна встреча у отца Гавриила, после которой Барсов стал видаться с Гончаровым чаще, в доме у него был, впрочем, не больше 5-6 раз за все время.

Отношения их не были интенсивными, но продолжались около 20-ти лет. Во время первого посещения Гончарова в его доме (не ранее 1879 года) Барсов подарил ему экземпляр книги «Исторические, критические и полемические опыты». На титульном листе сохранилась дарственная надпись: «Его Превосходительству И.А. Гончарову в знак глубочайшего уважения от автора. 18. IV. 79». В библиотеку Гончарова она поступила уже в 1881 году, где хранится и по сей день.

Гораздо позже, уже в 1886 году, посетив Барсова, Гончаров подарил ему свой портрет с «весьма лестною», как пишет сам Барсов, для него надписью. Очень часто они виделись на прогулках.

Барсова как преподавателя словесности больше всего интересовал вопрос о методах и постановке образования. Он развивал идеи о способе согласования классицизма с христианством через правильную постановку среднего и высшего преподавания древних языков, с одной стороны, и обучения религии — с другой. «В самом деле, не есть ли это аномалия, — говорил Барсов, — что, с одной стороны, через изучение древних авторов, знакомят молодых людей с древним античным мировоззрением, с доктринами и принципами язычества, и в то же время думают сделать молодых людей хорошими христианами через два недельных урока катехизиса, преподаваемых совместно с десятком уроков древних языков? Если конечная цель всякого образования — дать людям цельное и законченное мировоззрение, то как достигается эта цель при совместном изучении классиков и Евангелия?»

Гончаров же отвечал приблизительно так: «Никакого мирозерцания ни в том, ни в другом случае, т. е. ни в гимназиях, ни в университетах, не изучают и не приобретают...» [20; 150]. Знание, по мнению Гончарова, появляется вне школы, из домашнего быта и из домашних традиций, из среды, в которой вращается юноша, наконец, из элементов самообразования. Отсюда и появляется невежественное отношение к религии, так как не во всех домах можно почерпнуть необходимое знание. Нужно было поднять образование на более высокий уровень.

В подаренной Гончарову книге у Барсова есть размышления, которые волновали и Гончарова: это мысли о неразвитости религиозного сознания русских писателей и о разъединении веры и науки в России. Автору книги «Исторические, критические и полемические опыты» кажется, что во всей Европе нет страны, где религия и наука, Церковь и общество находились бы в таком разъединении и отчуждении одна от другой, где творческая интеллигенция была бы до такой степени неверующая, как в России. Он отмечает, что нигде нет такого глубокого невеже-

ства в отношении к религии, как у нас между так называемыми «образованными» и «развитыми» людьми, а особенно — между писателями.

Барсов делает вывод, что происходит это оттого, что писатели никогда не занимались серьезным изучением религии. По его мнению, в незнании Закона Божия виновато слабое развитие богословской науки у нас в России. На Западе наука, образование более или менее зиждутся на религиозном основании, «самое неверие тамошнее есть естественный продукт тамошних религиозных начал». В России же христианство, вера — не составляют мировоззрения; скорее это кодекс понятий, свойственных толпе, но не достойных человека развитого, и развитой человек не станет искать в нем ответа на высшие запросы духа. Ищут этих ответов в науке и, благоговей пред наукой, игнорируют религию.

Скорее всего, подобные темы обсуждались Гончаровым и Барсовым в их разговорах, ибо эти разговоры касались зачастую и церковных тем. Например, мемуарист свидетельствует, что Гончаров особенно хвалил митрополита Московского Иннокентия «за его пастырские и общечеловеческие добродетели» [20; 156].

Именно в храме завязываются наиболее важные, с точки зрения его христианской биографии, знакомства Гончарова. Любопытен круг знакомств писателя в 1870-е годы. В его окружении все чаще встречаются люди серьезно воцерковленные, с глубокой и деятельной верой, люди здорового консервативного настроения. Это зачастую люди чиновные, придворные.

Среди них — Кесарь Филиппович и Софья Алексеевна Ордины, жившие, судя по всему, по соседству с его домом на Моховой. В нашем распоряжении имеются лишь частично опубликованные 13 писем Гончарова к Ординым. Переписка относится к 1866—1878 годам.

Кесарь Филиппович Ордин (1834 — 1892) имел придворное звание гофмейстера, в 1867 — 1870 годах являлся членом Попечительного совета заведений общественного призрения в Петербурге и управляющим делами этого заведения; в 1870 — 1872 годах он — член распорядительного комитета по устройству дома призрения душевнобольных, затем (в течение 12 лет) попечитель больницы Св. Николая Чудотворца. Ордин был известен как автор ряда трудов по финляндскому вопросу [11], а также книг «Павловск» и «Попечительный совет заведений общественного призрения в Санкт-Петербурге». Как политик и историк он считался борцом с финляндским сепаратизмом.

Судя по письмам Гончарова к Ординым, писатель часто бывал в гостях у своих знакомых, обычно — после воскресной службы в церкви.

Гончаров и Ордины были, похоже, прихожанами одного храма — Св. великомученика Пантелеимона. Письмо от 25 октября 1873 года [5] как раз дает сообщение об этом:

«Извиняюсь перед Кес <арем> Фил <липовичем>, что не прислал ему Антихриста [6]: за ним прислали, не давши мне дочитать. Я думаю, ему легко достать через Юрия Михайловича [10], а лучше ему вовсе не читать Ренана [7], ибо, как я заметил, разрушительные начала уже проникли в его душу: идучи, например, в воскресенье в храм Божий, он позволил себе непочтительно отзываться о приходском духовенстве. Блюдайте за ним! Чем может это кончиться: он отец семейства!

Итак — до морозов!»

Тон гончаровского письма, разумеется, шуточный, шуточное начало соединяется с серьезным. Но из письма мы узнаем об отношениях Гончарова и Ордина, о том, что они вместе отправлялись в воскресные дни в храм Св. Пантелеимона. Другие письма также свидетельствуют о весьма близком знакомстве. Заметим, что только людям духовно близким Гончаров может писать, наполняя свои письма, и всерьез, и в шутку, церковной лексикой. Ордины относились к числу таких людей. Поэтому романист может отметить свой визит к Ординам подобной запиской, приложенной к его фото: «Прилагаемый при сем изнемогший от поста, бдений и трудов — почтенный старец, возсылает Кесарю Филипповичу, Софье Алексеевне — посредством швейцара, от порога в их горня — свои благодарения, извинения, поздравления и пожелания.

Ив. Гончаров».

В письме к Ординам затронута важная для Гончарова тема Ренана. К Ренану и его книгам Гончаров отнесся резко отрицательно. В статье «„Христос в пустыне“. Картина Г. Крамского» (1874) писатель называет его «противником Божественности Христа» [16;192]. А позже, в 1886 году, в письме к Великому князю Константину Константиновичу, он напишет о Ренане снова с оттенком неприятия: «Творчеству в истории Спасителя почти нет простора. Все его действия, слова, каждый взгляд и шаг начертаны и сжаты в строгих пределах Евангелия и прибавить к этому, оставаясь в строгих границах христианского учения, нечего, если только не идти по следам, Renan. т. е. отнять от И<исуса_X>Х<риста> Его божественность и описывать Его как „charmant docteur entoure Qe disciples, servjpar des lemnes“, „проповедующего Свое учение среди кроткой природы, на берегах прелестных озер“, и т. д., словом, писать о Нем роман, как и сделал Renan в своей книге < La vie de Jesus>...» [13;57].

Гончарову личность К.Ф. Ордина должна была быть симпатична. Это ясно хотя бы из того, что финляндский, как и вообще балтийский, вопрос волновал автора «Обрыва». Похоже, что, как и Ордин, он был склонен решать его, исходя из русских национальных интересов. Разговоры о Балтийском крае должны были занимать их время. Ведь и сам романист в одном из писем к Великому князю Константину Константиновичу (1887) писал именно в державном духе: «Край бродит и не убродится, по-видимому, долго. Амальгама немцев, латышей, евреев, поляков и иных — еще отливается в одну массу. Пока — все взрыз... Дай Бог, чтоб победителем... вышел русский элемент!.. Чего им хочется? Слиться с Германиею). Боже сохрани! Они и руками и ногами от этого!.. этих милых баронов там скоро бы привели к одному знаменателю! Они это очень хорошо знают — и не хотят. Нет, им здесь, у нас, под рукой русского царя живет привольно, почетно, выгодно! Им хочется... жить под крепкою охраною русской власти... брать чины, ордена, деньги, *не сливаясь с Россией* — ни верой, ни языком... и тихонько презирая русских, — будто бы за некультурность... Они... научат русских, нас, своим, в самом деле завидным племенным качествам, недостающим славянским расам — это *perseverance* во всяком деле... и *систематичности*. Вооружась этими качествами, мы тогда, и только тогда, покажем, какими природными силами и какими богатствами обладает Россия!

Другому пока нам у остзейских культурихеров учиться нечему и занять ничего не приходится» [13;38—40].

Второй вопрос, который, несомненно, обсуждался между Ординым и Гончаровым, вопрос благотворительной деятельности Двора и в целом Российского государства. В 1878 году Ордин издал книгу: «Попечительный Совет заведений общественного призрения в Санкт-Петербурге. Очерки деятельности за пятьдесят лет: 1828 — 1878». Эту книгу он преподнес в дар Гончарову. Писатель в ответном письме сообщает о своем желании написать рецензию на эту книгу: «18 февраля 1878 года.

Я получил Ваше изрядное издание и письмо, добрый и прекрасный Кесарь Филиппович — и благодарю за то и другое. Я удержу у себя только письмо, и еще речь, а издание возвращу Вам. Оно найдет себе более подходящее ему место — в каком-нибудь богатом, книгообильном кабинете любителя роскошных изданий, а в моей одинокой и убогой квартире оно заглохнет и завянет бесплодно.

Я медлил ответом Вам — и вот почему. Дня четыре тому назад я встретил Ф.Н. Берга [18] (редакт <ора> Русс <кого> Мира) [8] и сказал,

что нужно указать в газете на это издание, как замечательнейшее, и с внешней, и с внутренней стороны. Он был рад сделать это, узнав особенно, что автор — Вы, и только просил показать ему книгу. Я сказал еще, что, может быть, редакцию этого заявления я возьму на себя: он еще более был доволен этим и просил только поторопиться и прислать заявление теперь же, потому что скоро оставляет редакцию газеты.

Вчера я набросал две-три четвертушки — но наскоро, и не знаю, так ли я понял Вашу книгу, которую, впрочем, я всю добросовестно перелистывал, посвятив этому целый вечер, а речь Вашу почти выучил наизусть.

Мне желательно бы было прочесть это Вам, прежде нежели сообщить (конечно, инкогнито, от лица редакции) в газету: ибо — может быть, я в чем-нибудь ошибся. Вы не подозреваете, какой живой интерес имеет для меня Ваша книга, независимо от ее литературных и внешних достоинств издания. Для меня идеалы величайшей в мире женщины воплощаются в лице Императрицы Марии Федоровны (которую я видел в детстве в Москве [9]). она — моя настоящая героиня!

Если б не старость и не лень, если б у меня было побольше таланта — и именно такого, какой нужен — я избрал бы себе задачею быть ее — не биографом (это мелко и мало для ее жизни), а историографом. Нужно большую силу таланта, ума и много любви к добру, чтобы изобразить этот образ, или «воплощение добра и милосердия», как Вы сказали в своей речи.

Вот по каким причинам и Ваша книга, и еще другая (Переписка Нелединского-Мелецкого, изд <анная> княз <ем> Оболенским) имеет для меня особенный, драгоценный интерес материалов для будущего памятника ее жизни.

Итак: или я зайду к Вам в эти три дня часу в десятом вечера, или не заедете ли Вы ко мне около 3 и 4-х часов — чтобы посмотреть, то ли я сказал в заявлении, что нужно?

Кланяюсь дружески Софье Алексеевне [19] и Вам.

Всегда Ваш

Гончаров [12].»

С некоторых пор тема христианского милосердия и благотворительности становится близкой Гончарову. В одном из писем к Ордину (от 16 мая 1872 года) он даже просит своего корреспондента показать ему больницу: «А прогос о больных: свезите меня когда-нибудь к ним и покажите мне все заведение. Хотя впечатление будет, может быть, грустное — но я никогда не видал подобного заведения, а Ваше, как я

слышал, устроено на славу... возьмите меня (если можно, конечно) — и я буду Вам очень благодарен».

После о. Гавриила Крылова духовником писателя стал протоиерей Василий Перетерский, который появился в храме, вероятно, в начале 1870-х годов, ибо в своем письме он свидетельствует о церковной жизни Гончарова, по крайней мере, за последние 20 лет его жизни.

Некоторые факты показывают, что Гончаров поддерживал со священниками своего прихода дружественные отношения. На эту мысль наводит, во-первых, духовное завещание писателя. Гончаров начал составлять свое завещание задолго до смерти. Одним из свидетелей выступил новый духовник Гончарова — протоиерей Василий Перетерский. В письме к А.Ф. Кони от 4 ноября 1889 года Гончаров пишет: «...Я ... зашел в церковь, где, на мое счастье, обедню служил мой духовник. Он после службы пришел ко мне и, прочтя Ваше заявление, тотчас подписал свое удостоверение и имя, не дожидаясь даже моего приглашения. Он сказал, что это случается с духовниками, и с ним, между прочим, очень нередко».

В письме к М.Ф. Сперанскому 11 октября 1912 года отец Василий вспоминал: «Я служу в приходе Пантелеймоновской церкви с 1869 г., постоянно свыше 40 лет. В этом же приходе, Моховая ул., д. № 3... всё в одной квартире свыше 30 лет жил и Иван Александрович Гончаров. Известие, что он был человек совершенно индифферентный к религии, не исполнял обрядов Церкви, не причащался *et cetera*, думаю, кем-то выдуманно и совершенно не соответствует действительности. Я могу свидетельствовать, что он был человек верующий, хотя, может быть, по обычаю времени и по светским отношениям не всегда в жизни точно соблюдал обычаи и порядки Церкви православной. В храм Божий в воскресные и праздничные дни ходил; ежегодно исполнял христианский долг исповеди и св. причащения в своем приходском храме, что особенно памятно нам потому, что он исповедался и причащался тогда, когда причастников в приходской церкви было уже очень немного, именно в Великую субботу за поздней литургией, которая начинается только в 1-м часу дня и по предположительности кончается уже в 3-м часу дня, почему причастников на ней бывает уже мало, но всегда обязательно И.А. Гончаров» [17;633—634].

Отец Василий был одним из немногих, знавших истинную духовную жизнь писателя, он свидетельствует об истинном христианском смирении Гончарова: «Я его и напутствовал в последней предсмертной болезни; я тогда получил от него христиански смиренную просьбу,

чтобы не хоронили его как литератора, на Волковском кладбище, а чтобы похоронили как простого христианина, скромно, просто, без всяких обычно устрояющихся учащеюся молодежью при погребении литераторов помпы и намеренной пышности и шума, в Невской лавре». После смерти писателя отец Василий служил над его прахом панихиды, провожал гроб с телом покойного романиста в лавру и обычным порядком после отпевания в Свято-Духовской церкви предал земле на Никольском лаврском кладбище, которое в 1891 году называлось Новым.

Гончаров умирал с христианской надеждой на прощение и вечную жизнь. Достаточно вспомнить несколько строк воспоминаний А.Ф. Кони: «Глубокая вера в иную жизнь сопровождала его до конца. Я посетил его за два дня до смерти, и при выражении мною надежды, что он еще поправится, он посмотрел на меня уцелевшим глазом, в котором еще мерцала и вспыхивала жизнь, и сказал твердым голосом: „Нет! Я умру! Сегодня ночью я видел Христа, и он меня простил“...»

Письмо отца Василия способно развеять многие недоумения, сложившиеся вокруг личности Гончарова: «Все, выше сказанное, за много лет личного знакомства и духовных отношений дает мне твердое основание свидетельствовать, что покойный Иван Александрович, по крайней мере за последние 20 лет, был и скончался истинно верующим сыном Церкви православной».

Храм Св. Пантелеимона сыграл в жизни Гончарова громадную и до сих пор совершенно не оцененную роль. Именно здесь окончательно, в течение трех десятилетий шлифовалось религиозное мировоззрение писателя, столь блистательно проявившееся в «Обрыве», а затем и в других позднейших произведениях. Воистину, последний период творчества Гончарова проходит под незримым покровом этого храма.

Примечания:

1. *Цейтлин А.Г.* И.А. Гончаров. М., 1950.
2. Во всяком случае, в «Необыкновенной истории» он пишет, что Тургенев «в 1855 году ... пришел... на квартиру (в доме Кожевникова, на Невском проспекте, близ Владимирской)...» (Гончаров И.А. Собр. соч. В 8-ми томах. Т. 7. М., 1980. С. 355).
3. *Мельник В.И.* И.А. Гончаров и протоиерей М.Ф. Архангельский // Духовная жизнь провинции. Образы. Символы. Картина мира. Симбирск-Ульяновск, 2003.
4. *Кумяева И.К.* Жизнь и подвиг Великой княгини Елизаветы Федоровны. М., 2004.

5. Письма Гончарова к Ординым в большей своей части не опубликованы. Цитируем их по рукописям: Архив ГПБ. Фонд И.А. Гончарова. Ед. хр. № 22.
6. Имеется в виду книга Ренана «Антихрист».
7. Ренан Жозеф-Эрнест (1823—1892) — французский филолог и историк, отступивший от христианской веры, автор книг по истории христианства, в частности книг «Жизнь Иисуса» (1863), «Апостолы» (1866), «Святой Павел» (1869).
8. «Русский мир» — политическая и литературная газета. Издавалась в Санкт-Петербурге с 1859 по 1863 г. Издатели: Я.В. Писарев, затем В.Я. Стоюнин, с сентября 1860 г. — Ф.Т. Стелловский под редакцией А.С. Гиэроглифова.
9. Скорее всего, Гончаров видел Императрицу Марию Федоровну, жену Императора Павла I, в стенах Коммерческого училища: она лично шефствовала над Московским коммерческим училищем и, вероятно, посещала его.
10. Юрий Михайлович Богушевич (1835 — 1901) — экономист и библиограф, родственник Ординых. Он был женат на Екатерине Алексеевне — сестре Софьи Алексеевны Ординой. В начале 1860-х годов являлся помощником Гончарова, когда тот был главным редактором официальной газеты «Северная почта». В неопубликованном письме Гончарова к А.И. Артемьеву от 23 декабря 1862 г. упоминается имя Богушевича: «Я вчера не успел объяснить с Вами, а между тем мне хочется сказать несколько слов по поводу назначения Г <осподина> Богушевича помощником главного редактора. Я совсем не имел намерения создавать новой роли или нового титула в редакции, а просил о назначении Юрия Михайловича, как человека очень способного, в помощь себе, единственно в видах облегчения моих занятий по чтению статей, оценки их, наблюдению за исправностью газеты вообще... Мне не известно Ваше мнение о назначении Г <осподина> Богушевича моим помощником...» (Архив ГПБ им. М.Е. Салтыкова-Щедрина. Ф 37. Ед. хр. 386). В письме от 25 декабря 1862 г. содержится отчасти и характеристика Богушевича как сотрудника: «... за выраженное в нем (письме Артемьева — *В.М.*) одобрение выбора мною в помощники Г. Богушевича, приношу Вам, Милостивый Государь, мою искреннюю благодарность. Зная хорошо способности Г. Богушевича, Вы, конечно, в моем выборе видите доказательство, что я приглашаю в сотрудники серьезных и способных людей...» (Там же).
11. Покорение Финляндии. Гельсингфорс, 1890; Собрание сочинений по финляндскому вопросу. В 3-х томах. СПб., 1908—1909.
12. 26 февраля 1878 г. писатель познакомил со своей рецензией на книгу К.Ф. Ордина редактора газеты «Голос» А.А. Краевского. В этой газете рецензия была напечатана 8 марта 1878 г. (См.: *Алексеев А.Д.* Летопись жизни и творчества И.А. Гончарова. М.-Л., 1960).
13. И.А. Гончаров и К.К. Романов. Неизданная переписка. Псков, 1993.
14. *Кугель А.Р.* Русские драматурги. М., 1934.
15. И. А. Гончаров в воспоминаниях современников. Л., 1969.
16. *Гончаров И.А.* Собр. соч. В 8-ми томах. Т. 8. М, 1955.
17. Литературное наследство. Т. 102. М., 2000.

18. Берг Федор Николаевич (1840 — 1909) — поэт, беллетрист и переводчик.
19. Ордина Софья Алексеевна, рожд. Андреева (1844 — 1919) — жена К.Ф. Ордина.
20. И.А. Гончаров в воспоминаниях современников. Л., 1969.

Топос сада в романном мире И.А. Гончарова (на материале романов «Обыкновенная история», «Обломов», «Обрыв»)

М.В. Глазкова

В предисловии к роману «Обрыв» И.А. Гончаров сетовал на то, что «никто не потрудился взглянуть попристальнее и поглубже, никто не увидел теснейшей органической связи между всеми тремя книгами», имея в виду романы «Обыкновенная история», «Обломов» и «Обрыв». Тем не менее, эта связь очевидна. В частности, она проявляется в особенностях организации пространства трех романов на «О». По Ю.М. Лотману, пространство — это модель мира данного автора, выраженная на языке его пространственных представлений [1; 13]. В рассматриваемых нами произведениях можно выделить два основных пространства: Петербург и усадьба, которые друг другу противопоставлены.

Русская дворянская усадьба, необычайно яркое и самобытное явление, которое играло огромную историческую роль в развитии культуры Российского государства на протяжении четырех веков (с XVI и вплоть до начала XX), имеет своим древним архетипом библейский сад Эдем, из которого были изгнаны Адам и Ева. Поэтому, когда дворянин обустроивал усадьбу, им руководило желание воплотить в ней свои представления о потерянном рае, создать некое его подобие. Наиболее ярко это проявлялось в организации пространства, окружавшего помещичий дом. Как пишет Т.В. Цивьян, «сад изначально мифологичен, потому что он включен в мифологическую картину мира» [2;45]. Сад обладает следующими основными свойствами: 1) наряду с домом является еще одним «внешним телом» для жителя усадьбы, он наполнен благами, т. е. реалиями, украшающими человеческую жизнь, делающими ее приятной (цветами, ароматами цветов, плодами, тенистыми аллеями, деревянными скамейками и т.п.) [2;46]; 2) ориентирован на райский сад Эдем; 3) огражден (*hortus conclusus*), т. к. 4) содержит в себе некую сакральную ценность [2;46]. Рассмотрим, как эти черты типичного уса-

дебного сада реализуются в романах «Обыкновенная история», «Обломов», «Обрыв», как эволюционирует образ сада от романа к роману.

1. «Обыкновенная история».

Картины усадьбы в этом романе неразработаны [3;58]. В главе 1 (ч. I) скупыми, но точными мазками И.А. Гончаров рисует нам поистине очаровательный сад, в котором, однако, нет ничего такого, что могло бы дать особую характеристику его хозяевам. Мы лишь можем обозначить такие его черты, как наполненность благами и огражденность. Гораздо более важную роль играет образ озера, расположенного рядом с садом. С данным образом связан мотив благословенности этого уголка: оно всегда изображено освещенным яркими лучами солнца. В контексте романа озеро противопоставлено омуту, который Анна Павловна видит во сне (4. II; 6) и который символизирует Петербург. Так, для рассматриваемого нами романа в оппозиции «усадьба — Петербург», пронизывающей все романы, доминантами являются озеро и омут. Озеро связано с естественной жизнью, возникающей на его берегах, а омут напоминает нам о болотистой местности, на которой был основан Петербург. Так, идиллическая жизнь в усадьбе противопоставляется нездоровому петербургскому существованию.

2. «Обломов».

В этом романе сад не является целостным художественным образом, но он, в отличие от сада в Грачах, дает характеристику своим владельцам как людям ленивым и недальновидным. Благодаря своей запущенности, этот сад может быть отнесен скорее к дикой природе, чем к культуре, но, тем не менее, он огражден — от нашествия коров и коз. Это явная авторская ирония.

3. «Обрыв».

Ни в одном из рассмотренных нами романов образ сада не разработан так тщательно, как в романе «Обрыв»: «Дом весь был окружен этими видами, этим воздухом, да полями, да садом. Сад, обширный около обоих домов, содержащийся в порядке, с темными аллеями, беседкой и скамьями. Чем далее от домов, тем сад был запущеннее.

Подле огромного развесистого вяза со сгнившей скамьей толпились вишни и яблони; там рябина; там шла кучка лип, хотела было образовать аллею, да вдруг ушла в лес и братски перепуталась с ельником и березняком. И вдруг все кончалось обрывом, поросшим кустами, идущими почти на полверсты берегом до Волги.

Подле сада, ближе к дому, лежали огороды. Там капуста, репа, морковь, петрушка, огурцы, потом громадные тыквы, а в парнике арбузы и

дыни. Подсолнечники и мак, в этой массе зелени, делали яркие, бросающиеся в глаза, пятна; около тычинок вились турецкие бобы.

Перед окнами маленького домика пестрел на солнце цветник, из которого вела дверь во двор...» [4.V;61].

Из этого описания мы видим, что сад Малиновки, с одной стороны, — типичный усадебный сад, а, с другой стороны — культурно организованное пространство усадьбы. Он не только характеризует своих владельцев, но и является символом, раскрывающим их внутренний мир.

Татьяна Марковна — рачительная хозяйка и заботливая бабушка, сад окружен ее заботой, но в глубине его, на дне обрыва прячется беседка — знак того, что в прошлом она совершила ошибку, но это стерлось из памяти людей.

Марфенька, послушная внучка своей бабушки, порхает, «как сильф», в саду и в роще, выходит в деревню, но ни за что не хочет спуститься в обрыв. Именно в связи с ее образом в тексте впервые четко обозначается пространственная вертикаль «усадьба — обрыв», пронизывающая в дальнейшем весь текст, и намечается противопоставление Веры и Марфеньки.

«Райский взял фуражку и собрался идти в сад. Марфенька вызвалась показать ему все хозяйство: и свой садик, и большой сад, и огород, цветники, беседки.

— Только в лес боюсь; я не хожу с обрыва, там страшно, глухо! — говорила она. — Верочка придет, она проводит вас туда» [4.V;167].

Райскому кажется смешным то, что его сестра боится обрыва. Но это не просто детская боязнь: в символическом плане сойти в обрыв для Марфеньки означает выйти за границы усадьбы, то есть за рамки бабушкиной морали и нравственных ценностей, которые проповедовал о.Василий. Райский, пытаясь свести Марфеньку в обрыв, напоминает беса-искусителя из житий святых, а Марфенька — непорочную праведницу. Она отвечает Райскому:

— Ни за что не пойду, ни за что!.. Пойдемте, пора домой, бабушка ждет!..

Райский отступает от Марфеньки и, как бес в преисподнюю, спускается вниз, «прыгая по горбам и впадинам обрыва». «Страсть какая! — с дрожью сказала она и пошла домой» [4.V;183].

Таким образом, несмотря на то, что сад фактически не отделен от обрыва, для Марфеньки он является замкнутым пространством, настоящим *hortus conclusus*, надежной оградой которому служат моральные устои, привитые ей бабушкой.

Та же пространственная вертикаль, о которой было сказано выше, играет огромную роль в построении сюжетной линии, связанной с Верой, и для характеристики героини.

Появлению Веры на страницах романа предшествует ночная беседа Волохова и Райского в доме бабушки. Утром Марк удаляется по берегу Волги, и тут мы видим Веру у окна, смотрящую «с напряженным любопытством вдаль, на берег Волги» [4.V;288]. Вот треугольник главных героев, и внимательный читатель, приняв во внимание последовательность сцен, сможет без труда разгадать тайну Веры.

Сад — отправная точка ее перемещений, за которыми ревниво следит Райский; она, «как дух», то исчезает в дверях старого дома, то внезапно появляется со стороны Волги. Образ сада помогает выявить темную сторону внутреннего мира Веры [4.IV;8]. Здесь ее образ связан с образом луны, которая, как известно, ассоциируется с темным, роковым, женским, изменчивым началом.

В главе 23 (III ч.) мы видим, как мифологическая ценность сада перекодируется в ценность духовную. «Вот если б это яблоко украсть!» — восклицает Марк Волохов. Так, материальная ценность сада, его плоды, становятся символом его духовной ценности — целостности мировоззрения Веры, ее верности идеалам старого мира. Сказанное нами подтверждает анализ характеристики Веры (III ч., 23 гл. и V ч. 7 гл.), где ее имя упоминается в следующем ряду: «яблоко — Вера — заветное сокровище бабушки, ее гордость — жемчужина — перл по красоте всего края».

В главе 15 (III ч.) появляется новая оппозиция, «обрыв — часовня», которая является, по сути, продолжением прежней («обрыв — усадьба»), но укрепляет представление об усадьбе как о «территории победившего православия» [5;56], по выражению П.А. Алексеева, коль скоро она находится в одной плоскости с часовней. Это еще раз напоминает о том, что один из архетипов усадебного сада — это Эдем.

Вера разрывается между усадьбой и обрывом. Мучительные метания достигают апогея в главе 12 (IV), и притяжение обрыва оказывается сильнее. Таким образом, сад Малиновки для Веры символизирует, с одной стороны, значимость для нее идеалов «старой бабушкиной правды», и, с другой стороны — хаос в ее мировоззрении, что и приводит к печальным последствиям. Так, образ сада в романной трилогии И.А. Гончарова («Обыкновенная история», «Обломов», «Обрыв») проходит эволюцию от беглой художественной зарисовки до емкого символа-образа.

Примечания:

1. *Ю.М. Лотман.* Проблема художественного пространства в прозе Гоголя. М., 1975.
2. *Т.В. Цивьян.* Verg. Georg. IV: К мифологеме сада. // Текст: семантика и структура. М, 1983.
3. *Е. Краснощекова. И.А. Гончаров.* Мир творчества. СПб., 1996.
4. Цит. по *Гончаров И.А.* Собр. соч. в 8 т. М., 1977. В тексте статьи ссылки на это издание с указанием римскими цифрами номера тома.
5. *П.А. Алексеев.* Пространственность романа И.А. Гончарова «Обрыв» // Материалы международной конференции, посвященной 180-летию со дня рождения И.А. Гончарова. Ульяновск, 1994.

ВОПРОСЫ РУССКОЙ ЦЕРКОВНОЙ ИСТОРИИ

«Константинопольская вотчина» в формировании внешнеполитической идеологии 1650—1655 гг.

Д.Ю. Степанов

В первой четверти XVII века Московское государство пережило глубокий идеологический кризис. Смутное время, разорение и потеря Смоленщины и Черниговщины в ходе интервенции воспринимались как справедливая кара за грехи. Современники событий старались осознать свои проступки перед Богом и не допустить повторения Лихолетия, то есть упадка, как внутреннего, так и внешнего. Время «Великого замирения» во многом способствовало восстановлению прежних взглядов на место и роль Русского государства, которое снова рассматривалось как «Третий Рим»: выдержав все испытания, Россия осталась единственным непокоренным православным государством.

Идея «Москва — Третий Рим» в рамках внешней политики носила скорее оборонный характер — она провозглашала защиту единственного «царства», как от захватчиков, так и от иноверческих веяний. Однако, связи с новым, более активным, внешним курсом Русского государства, эта идея не могла восприниматься в рамках внешнеполитической идеологии и сохранилась в чистом виде лишь в русле церковной мысли. Появился новый комплекс идей, похожий по форме на идею «Третьего Рима», но сильно отличившийся от нее по содержанию.

Надо отметить, что идея «Москва — Третий Рим» не была еще идеологией в полном смысле из-за того, что ее носителями были высшие

церковные круги, а также сам царь и часть аристократии. До средних слоев русского общества она просто не доходила. Если элитой общества любое удачное событие, например война, воспринималось как торжество «царства — Третьего Рима», то для простых ратников или выборных Земского собора то же событие воспринималось как «защита государевой чести». Во время приготовлений войны с Речью Посполитой ситуация изменилась. Молодой царь и его помощники старались подготовить армию, вооружив ее не только новейшими ружьями и методами ведения боя, но и сильной идеологией.

В связи с этим возникают вопросы: как формировалась внешнеполитическая идеология, и каким образом она доносилась до средних, политически активных, слоев русского общества?

В становлении новой идеологии принимали участие две стороны. Извне — это были представители православного духовенства из Османской империи а также Богдан Хмельницкий. Но наибольшую роль в восприятии и претворении идеи в жизнь играл сам царь Алексей Михайлович и его помощники, среди которых в первую очередь следует отметить руководство Посольского приказа.

Рассмотрим внешние и внутренние предпосылки формирования внешнеполитической идеологии в 1650—1655 гг.

Большинство народов православного Востока и Балканского полуострова находилось к тому времени под властью султана. Для духовенства и паствы главной проблемой стало существование в государстве иноверцев. Взаимоотношения христиан с мусульманской империей зачастую включали в себя вмешательство в дела церкви, постоянное притеснение православного населения. К середине XVII века к этим проблемам прибавилась борьба с давлением католических, прежде всего иезуитских, и протестантских миссионеров. Тем не менее, провокации, устраиваемые «проповедниками», имели успех. Например, ходили упорные слухи, что константинопольский патриарх Мелетий являлся тайным протестантом.

Все это не могло не отразиться на нравственном облике духовенства. Многие церковные иерархи погрязли в интригах, целью которых было получение наиболее значимых кафедр. В ход шли обман, клевета, заигрывание с султаном.

В такой обстановке взоры наиболее прогрессивных церковных деятелей Востока все чаще обращались к Москве. Поначалу далекое государство в их глазах предоставляло возможности для приобретения финансовой независимости. Но со временем планы восточных патриар-

хов и архимандритов пошли значительно дальше. С восточными и балканскими Церквями и народами устанавливались все более глубокие политические связи. Многие деятели церкви помогали русскому правительству разведанными. В 1603 году русская сторона предоставила политическое убежище Дионисию, главе освободительного движения южных славян.

Первым восточным патриархом, посетившим Москву в 1586 году, был Иоаким Антиохийский. С тех пор в долгий путь до Москвы отправлялись многие восточные патриархи и настоятели наиболее известных монастырей Востока и Балкан. Для них путешествие по России представлялось чем-то из ряда вон выходящим. Перед греческими и арабскими иерархами и клириками открывалась страна, в которой большинство населения исповедовало их религию и власть принадлежала православному царю. Такой порядок вещей приписывали большему «религиозному рвению» русских. Сын антиохийского патриарха Макария, Павел Алеппский, путешествовавший в Москву в 1655 году, оставил такое замечание: «Возри на эту веру, это благовеяние, эту набожность! Поистине царство приличествует и подобает им (т. е. русским), а не нам». Это навело его и на другую мысль: «Если бы у греков была такая же строгость, как у московитов, то они и до сих пор сохранили свое владычество».

Восточные иерархи, побывавшие в Москве, добивались не только милостыни, но и политического покровительства, то есть заступничества перед султаном. Некоторые греки и балканские славяне шли дальше. После падения Константинополя и завоевания балканских православных государств «свет благочестия» как бы померк под иноверческим игом, зато Москва наоборот, засияла им в полную силу. Основываясь на идее *translatio imperii* («кочующее» царство), греки перемещали единственное «царство» из Константинополя в Москву. Павел Алеппский прямо называет Москву «Новым Римом». Идея о том, что есть одно православное царство, а, следовательно, и один православный монарх, делала всех православных греков и славян Османской империи подданными русского царя. Греки сохраняли византийскую традицию понимания власти монарха. Еще в VI веке ее сформулировал Евсевий Кесарийский, который считал, что основной миссией православного монарха является освобождение мира от власти безбожников. Так возникла идея о «константинопольской вотчине».

Интересно, что в первый раз о «константинопольской вотчине» говорилось в документах венецианского Сената. Затем «папы» неоднок-

ратно формулировали предложение русскому великому князю и царю, предъявить права на константинопольское наследие. Максим Грек первый высказал надежду на русского царя-освободителя, который смог бы спасти свою «отчину» из турецкой неволи.

В середине XVII века, в связи с ростом могущества Русского государства, укреплением связей с Востоком, идея о «константинопольской вотчине» московского царя, в представлениях восточных иерархов, усилилась. Они еще более активно стали искать защиты и покровительства при дворе Алексея Михайловича.

В 1649 году в Москве побывал иерусалимский патриарх Паисий. В историографии его приезд обычно связан с посольством от Богдана Хмельницкого, которое сопровождало патриарха. Паисий сделался фактическим ходатаем гетмана перед Алексеем Михайловичем: в Москве он добивался немедленного воссоединения Украины и России. До своего патриаршества Паисий был несколько лет молдавским архимандритом и прекрасно понимал интересы соседнего украинского народа. Обращаясь к царю Алексею Михайловичу, иерусалимский патриарх предлагал «восприяти... превысочайший престол великого царя Константина, прадеда Василия, да освободит народ благочестивых и православных христиан от нечестивых рук».

В 1653 году Афанасий Пателар, критский грек, дважды бывший константинопольским патриархом, написал, находясь в Москве, «Слово понуждаемое», где просил царя, воспользовавшись ослаблением от Порты, отвоевать Константинополь.

Знаменитый Юрий Крижанич также пропагандировал освобождение православных подданных Турции с помощью России.

Отдельные фразы, пусть даже часто высказываемые, так и могли бы остаться лишь своего рода демагогией, не попади они в благодатную почву. Царь Алексей Михайлович был не просто религиозен — иностранцы отмечали, чуть ли не монашеский образ жизни царя. То, что Алексей Михайлович с большими почестями принимал и щедро одаривал восточных патриархов и членов их свиты, говорит нам, что они молодого царя не оставляли равнодушным. Павел Алеппский упоминает, что царь сам обещал греческим купцам, что освободит их от турецкого владычества.

Но, как бы ни были заманчивы перспективы освобождения православных Востока и Балкан, в середине XVII века это было невозможно, поскольку перед страной стояли совсем другие внешнеполитические задачи. Но все изменилось благодаря случаю.

В июне 1648 года гетман восставшего запорожского казачества, Богдан Хмельницкий, обратился к русскому царю с просьбой о принятии Украины «под его высокую государеву руку». Случай был исключительный, тем более, что восстание казаков приняло небывалый размах. Для Алексея Михайловича такой поворот событий представлял не только возможность вернуть Смоленск и Чернигов, но и привести в подданство украинский народ.

Сильный политик и психолог, Хмельницкий знал, что надо говорить, чтобы государь его выслушал. Он сделал так, чтобы главными сторонниками воссоединения в Москве стали так радужно принимаемые там православные иерархи Востока. Греческие и славянские архиереи видели в присоединении Украины первый шаг на пути к их собственному освобождению. Гетман имел разговор с каждым проезжающим в Москву Восточным патриархом и просил их посодествовать в деле сближения Украины и Русского государства. Говоря современным языком, Богдан Хмельницкий с патриархами выработал одну идеологическую платформу для обеспечения Украине покровительства русского царя. Лист, посланный гетманом после посольства патриарха Паисия в Москву, содержал следующие слова: «Чаят бы слово Божие и пророчество исполнилось, чтоб иноверцы западные под нозе твоего царского величества и всего православия покорились».

В целях Хмельницкого было сделать так, чтобы Алексей Михайлович воспринял Украину как свою вотчину. Для этого он использовал уже готовую идею, выработанную до него греческими православными иерархами.

Таким образом, идея о «константинопольской вотчине» распространилась и на Украину. По всей видимости, отношение Москвы к православным на Украине было примерно таким же, как и к православным на Востоке и на Балканах. Киевская автокефальная митрополия де-юре подчинялась константинопольскому патриарху.

Московским Патриархатом у киевских митрополитов отношения не всегда были гладкими, а с началом Освободительной войны они даже обострились. Киевская митрополия была фактически независимой, а с воссоединением возникла опасность подчинения Московскому Патриархату. В 1651 году Киевский митрополит Сильвестр Коссов послал письмо сейму об удовлетворении захватом Киева польско-литовскими войсками, где писал: «Божья десница... бросает обезумевший народ под ноги наияжнейшего королевского величества...»

Мы видим, что в конкретных исторических обстоятельствах идея «Москва — Третий Рим», в рамках внешнеполитической идеологии, не могла не быть переработанной. Во-первых, из-за своего оборонительного характера. Во-вторых, ее основоположник, старец Филофей Псковский считал, что греков и балканских славян испортило турецкое иго и Флорентийская уния. Это не отвечало содержанию активной внешней политики России по отношению к Украине и протекционистской деятельности Алексея Михайловича по отношению к восточным иерархам. Идея о «константинопольской вотчине» подходила куда больше.

Но было бы ошибочно предполагать, что только одна идея о цареградском наследии оказала сильное влияние на молодого царя. В начале 50-х Алексей Михайлович только утверждался как личность и, по всей видимости, находился в поиске своего места как монарха в современном ему мире.

Летом 1653 года Алексей Михайлович устроил генеральный смотр войска. Этот факт можно оценить как непосредственную подготовку к войне с Речью Посполитой. По указанию государя Алмаз Иванов прочитал обращение «воинству», «которым православная христианская вера сохраняется в мире и в тишине, и в благоденствии». Интересны слова, описывающие дальнейшую судьбу достойных ратников: «Воинствующие за святую, соборную и апостольскую Церковь и за православную веру противу своего достояния и от нашего царского величества милость получают и небесного царствия сподобятся, как первые победоносцы...» Надо отметить, что традиционное обращение к ратникам как защитникам «государевой чести» в этом послании стоит на втором месте. На первом царское войско — армия, защищающая Церковь.

Видное место в идеологической подготовке к войне занял Земский собор 1653 года, на котором присутствовал сербский митрополит Михаил. В пространной записке, подготовленной Алмазом Ивановым для собора, предстоящая война оправдывалась с двух позиций — политической и идеологической. Алмаз Иванов сначала изложил «неправды» польского короля Яна Казимира, нарушение Польской стороной «Вечного докончания», нежелание наказать виновных в искажении «титлов». Затем дьяк доложил о тяжелом положении православной церкви и всех православных христиан на Украине. Получилось так, что гетман и вся Украина «... у Царского Величества милости просят, чтобы он, Великий христианский государь, жалея благочестивые православные христианские веры и святых Божьих Церквей и их православных христиан невинные крови пролитые, умилился над ними, велел их

приняти под свою царского Величества высокую руку и учинил им на гонителей христиан... войска свои».

Подобная формулировка, почти слово в слово, звучала в речи, сказанной гетману Бутурлиным после Переяславской рады и в жалованной грамоте царя Алексея Михайловича жителям Киева.

Таким образом, в официальных документах этого времени присутствовал образ царя-освободителя, ревнителя и защитника православной церкви и православных христиан. Отметим также, что подобный образ присутствовал в обращении к более широким слоям политической-активного населения, то есть простым ратникам и выборным Земского собора. Даже в обращениях великих послов Пушкиных и Репнина-Оболенского в Польше, особенно когда речь заходила о войне, звучала фраза: «... Государь... за православную христианскую веру и за святые Божия церкви и за свою Государскую достойную честь стояти будет, сколько милосердный Бог даст».

Предстоящая война рисовалась как освободительная, священная. Даже в армейских знаменах того времени преобладали религиозные мотивы. Согласно официальной идеологии, получалось, что под знаком степенного креста русские солдаты шли освобождать поработанные иноверцами народы. Разумеется, такая идеологическая подготовка должна была повысить моральный дух ратников.

Официальная идеология формировалась под влиянием комплекса идей, привнесенных извне, в первую очередь с православного Востока. События этого времени фактически дали возможность, хотя бы отчасти, воплотить заманчивые перспективы, которые представляла из себя идея о «константинопольской вотчине». Образ царя, нарисованный официальной идеологией, оставался в рамках Византийской традиции царя-освободителя, сохранившейся на Востоке.

К истории служения военного духовенства в годы Русско-японской войны

А.А. Кострюков

Возрождение института военного духовенства ставит перед историками задачу подробно изучать достаточно элементарный, на первый взгляд, вопрос, а именно вопрос о героизме, проявленном во время различных войн полковыми и корабельными священниками. В насто-

ящем исследовании хотелось бы коснуться только одного этапа деятельности военного духовенства — Русско-японской войны.

Понятно, что в советские годы, когда историческая достоверность приносилась в жертву политической идеологии, объективного исследования о деятельности военных пастырей и их подвигах появиться не могло. Так, атеист Б. Кандидов писал о военном духовенстве: «Эта военно-религиозная организация выполняла все возможное, чтобы солдатская масса была послушным пушечным мясом» [12; 13]. «Наган и кулак офицера, — писал другой атеистический деятель, В. Василенко, — подкреплялись крестом и кадиллом попа. Офицер в мундире распоряжался солдатским телом. Офицер в рясе держал в своих паучьих лапах солдатский ум, солдатские чувства». Издевательски высказывался Василенко и относительно погибших пастырей, намеренно занижая их количество и сводя их гибель к случайности [3; 7, 28].

Несмотря на то, что в настоящее время появились труды, посвященные деятельности духовенства в Русско-японской войне, итог этой деятельности еще не подведен. Не существует также работы, целиком охватывающей не только отрицательную, но даже положительную сторону вопроса — до сих пор не составлена книга памяти тех, кто отдал свою жизнь за Отечество, до сих пор неизвестны обстоятельства гибели некоторых из них. Данные о героизме священнослужителей в годы Русско-японской войны разбросаны по разным исследованиям и часто не совпадают. Поэтому представляется необходимым подвести некий итог героическим деяниям пастырей Русской Церкви. И разговор о подвигах военного духовенства в период Русско-японской войны следует начать с флотских священнослужителей.

Первым пастырем, погибшим во время этой войны был иеромонах броненосца «Петропавловск» *Алексий (Раевский)* из Тверской епархии. 31 марта 1904 года броненосец подорвался на mine недалеко от Порт-Артура [4; 5]. Большая часть команды броненосца (в том числе адмирал С.О. Макаров и художник В.В. Верещагин) погибла. Иеромонах Алексий разделил судьбу основной части экипажа.

Героически исполняли свой долг и другие священнослужители 1 Тихоокеанской эскадры. В самом начале войны совершил свой подвиг священник крейсера «Варяг» *Михаил Руднев*. Русский крейсер вместе с канонерской лодкой «Кореец» вступил в неравный бой с превосходящими силами противника. Во избежание захвата кораблей, они были уничтожены командой. Во время сражения отец Михаил героически исполнял свой пастырский долг, ободряя команду и напутствуя уми-

рающих. За свой подвиг пастырь был награжден орденом святого Георгия IV степени [9; 13 9]. Не меньший героизм проявил в бою 10 июня 1904 года иеромонах крейсера «Диана» *Гавриил*, служивший молебен во время боя [17; 149]. За мужество, проявленное в бою, иеромонах Гавриил был награжден золотым наперсным крестом на георгиевской ленте [9; 146].

1 августа 1904 года в Корейском проливе произошло сражение между крейсером «Рюрик» и отрядом японских кораблей. Крейсер получил значительные повреждения и, во избежание захвата, был затоплен командой. Геройски вел себя во время сражения иеромонах Якутского Спасского монастыря *Алексий (Оконешников)*. Во время боя пастырь причащал раненых, а затем стал помогать перевязывать их. Когда возник пожар, отец Алексий принял участие в его тушении. Во время погружения корабля в воду пастырь напутствовал тех, кто не мог покинуть судно. «Корабль постепенно погружался, — писал отец Алексий, — Я исповедовал людей группами, перебегая от одной к другой. Ужасные картины: кто без рук, без ног, без челюстей, окровавленные, разбитые; живой за секунду внезапно разорван на мелкие куски неприятельским снарядом. Меня всего обрызгало кровью и частями человеческого тела <...> Умиравшие принимали покаяние. Многие силились что-то сказать, но вместо слов получались какие-то конвульсивные движения» [2; 53—54]. Вместе с остатками экипажа иеромонах Алексий попал в плен. Когда по решению японского командования пастырь был отпущен, ему удалось вывезти донесение о гибели корабля и корабельное знамя. За свой подвиг иеромонах Алексий был награжден золотым наперсным крестом на георгиевской ленте. В 1911 г. пастырь был назначен настоятелем храма-памятника в Петербурге, а впоследствии, после инцидента, описанного протопресвитером Г. Шавельским [23; 29—30], вернулся в епархиальное ведомство [5].

Доблестно выполняли свои обязанности священники крейсеров «Россия» и «Громобой» *Феодор Станкевич* и *Георгий Федоров*, награжденные орденами святой Анны 2 степени [9; 142]. Подвиг совершил и иеромонах *Никодим* с броненосца «Победа». После гибели броненосца он, под вражескими выстрелами, вглубь добрался до затонувшего корабля, поднял со дна моря антиминос, сундучок со Святыми Дарами и часть ризницы, которые были перевезены им в 9-й Ингерманландский полк 3-ей Маньчжурской армии [22; 166]. Орденами святой Анны 3 степени с мечами были награждены другие пастыри 1 Тихоокеанской эскадры: иеромонах Иверского Валдайского монастыря *Герман*, с бро-

неносца «Севастополь», иеромонах Велико-Устюжского монастыря *Рафаил* с крейсера «Аскольд», а также священник крейсера «Паллада» *Николай Исидоров* [9; 145].

Не меньший героизм проявили и священники 2-й Тихоокеанской эскадры.

Первой жертвой среди корабельных священнослужителей этой эскадры стал иеромонах Борисоглебского монастыря *Анастасий (Ружин)*, служивший на крейсере «Аврора». В Северном море в условиях плохой видимости крейсер приняли за японское судно и обстреляли свои же корабли. Священник получил смертельные ранения и умер 18 октября 1904 года [4;5].

Немало флотского духовенства погибло в Цусимском сражении 14—15 мая 1905 года. Капитан 1 ранга В. Семенов стал свидетелем гибели иеромонаха Седмиозерной пустыни Казанской епархии *Назария*, несшего послушание на броненосце «Суворов». Семенов, проделавший весь путь со Второй Тихоокеанской эскадрой довольно хорошо знал отца Назария. «Монах не только по платью, но и по духу», — отзываясь морской офицер о судовом пастыре. Во время сражения отец Назарий находился со Святыми Дарами во временном перевязочном пункте, где и был сражен осколками неприятельского снаряда. Умирая, пастырь читал молитву об оставлении грехов всем во брани убиенным [16;46—47].

Из 900 членов экипажа броненосца «Александр III» не удалось спасти ни одного человека [11;128]. Погиб и судовой священник *Александр Недрыгайлов* [22;168].

Геройской была смерть священника *Феодора Хандалева* с крейсера «Светлана», вступившего в неравный бой с врагом. Команда открыла кингстоны и корабль затонул. Выживший во время боя священник был раздавлен корпусом японского крейсера «Отава», отказавшегося спасти плававших на поверхности моря членов экипажа «Светланы» [11;132].

До последнего дыхания исполнял свой пастырский долг на броненосце «Ослябя» иеромонах Троице-Сергиевой Лавры *Виктор (Никольский)*. Когда судно стало тонуть, а команда бросаться в воду, он отказался покинуть корабль. Иеромонах Зиновий (Дроздов) в книге «С эскадрой до Цусимы» описывает последние минуты жизни пастыря так: «Подошел было к борту и о. Виктор. На минуту задумался; махнул рукой, перекрестился и пошел в каюту. «Куда уж мне старику», — были его последние слова. Судно пошло ко дну. Вместе с ним погиб и о. Виктор. Добрый пастырь мужественно разделил последнюю участь с

своими духовными чадами, убитыми неприятелем» [8; 123]. Необходимо отметить, что А.С. Новиков-Прибой в известном романе «Цусима» описал гибель этого пастыря совершенно иначе: «На правом борту очутился священник, из монахов. Это был мужчина средних лет, сытый, тяжеловесный. С развевающимися ключьями волос на голове, с выкатившимися глазами, он напоминал человека, только что вырвавшегося из сумасшедшего дома. Видя гибель броненосца, он надрывно заголосил: «Братья! Матросики! Я не умею плавать. Спасите меня!» Но тут же сорвался с борта, бестолково пошлепал руками по воде и скрылся под волнами» [13;420]. Закономерный вопрос — кому в данном случае верить, ведь ни один из авторов при гибели отца Виктора не присутствовал: матрос А.С. Новиков находился на броненосце «Орел», а иеромонах Зиновий — на госпитальном судне с таким же названием. Поэтому описать гибель судового иеромонаха они могли лишь с чужих слов. Однако, восстановить справедливость в отношении иеромонаха Виктора необходимо.

Вспомним, что время написания «Цусимы» (1932—1935 гг.) — время страшных гонений на Церковь, время, когда ни одно слово правды о духовенстве не могло проникнуть в печать, время, когда широкая публика могла судить о деятельности военных священников лишь по пасквилям Василенко и Кандидова. А.С. Новиков-Прибой, будучи участником Цусимского боя и талантливым писателем, в своих идеях недалеко ушел от агитаторов «Союза воинствующих безбожников». Антипатии Новикова-Прибоя к священникам видны на протяжении всей книги. «Смотрите-ка, ребята, наш рыжий клоп колдовством занялся», — говорит один из героев романа об иеромонахе броненосца «Орел» Паисии, кропящем судно святой водой. Причащает раненых он, «расплескивая причастие», исповедует для того, чтобы вывести политические настроения, и даже не говорит, как все обычные люди, а «плаксиво» гнусавит [13;259,376,385,466]. Даже когда подвиг пастыря нельзя скрыть, автор «Цусимы» выискивает для его описания такие выражения, которые сводят на нет весь героизм священнослужителя. Вот как описывает Новиков-Прибой поведение иеромонаха Ионы, оказавшегося вместе с командой в воде после гибели броненосца «Адмирал Ушаков»: «Его искаженное лицо в черной лохматой бороде, с выкатившимися темными глазами, казалось окаменелым. Повернувшись в сторону противника, он почти бессознательно размашистым жестом благословлял большим золотым крестом морское пространство» [13;351]. Итак, помимо того, что герой-иеромонах, обладал, по Нови-

кову-Прибою, неприятной внешностью, он еще и не понимал, что бесознательно благословляет японцев. По всей видимости, также обстоит дело и с гибелью иеромонаха Виктора. Сказать правду о его гибели Новиков-Прибой не мог, да и не хотел.

Книга иеромонаха Зиновия (Дроздова) «С эскадрой до Цусимы» была издана сразу после Русско-японской войны. В книге, лишенной псевдопатриотического пафоса, наряду с очень светлыми примерами, приводятся факты крайне неблагоприятного поведения офицеров и матросов. Описанию подвигов судовых священников уделяется очень мало места. Смерть отца Виктора является, пожалуй, единственным описанием гибели священника. Скорее всего, этот эпизод был выбран иеромонахом Зиновием только потому, что он наиболее ярко отпечатался в его памяти. И если бы иеромонах Виктор вел себя недостойно, отец Зиновий просто умолчал бы об этом. Да и не стал бы он называть стариком «мужчину средних лет», описанного Новиковым-Прибоем. Наконец, книга иеромонаха Зиновия, впоследствии архиепископа, до конца дней своих оставшегося верным своим убеждениям и погибшем за них в сталинских лагерях, заслуживает намного больше доверия, чем «Цусима» Новикова-Прибоя, с виду христоролюбивого воина, а на деле революционера, скрывавшего свои убеждения, развращавшего матросов пораженческой пропагандой, а в конце жизни смело поливавшего грязью более для него неопасный царский строй.

Следует сказать и о других флотских священниках, погибших в Цусимском сражении. На броненосце «Бородино» погиб *иеромонах Варлаам* (Преображенский монастырь Полоцкой епархии) [4;7], на броненосце «Наварин» — *иеромонах Кирион* (Керженский Благовещенский монастырь Нижегородской епархии) и иеромонах *Николим*, на броненосце «Николай I» — *иеромонах Анастасий*, на броненосце «Генерал-адмирал Апраксин» — *иеромонах Антоний* [22; 168].

Оставались верны своему долгу и другие священнослужители 2 Тихоокеанской эскадры. Иеромонах Высочиновского Казанского монастыря Харьковской епархии *Маркелл*, несший послушание на крейсере «Урал», после гибели судна спас антиминос, священные сосуды и устроил церковь на спасшем его транспорте «Анадырь» [22; 145]. «Человек он простой, неученый, с детски-несумнительной верою», — отзывался об отце Маркелле иеромонах Зиновий (Дроздов) [8;85]. За мужество, проявленное в этом бою, золотым наперсным крестом на георгиевской ленте был награжден иеромонах крейсера «Олег» *Порфирий*. Вот что писал о деятельности отважного иеромонаха капитан 1 ранга Добро-

творский: «В бою при Цусиме выказал полное бесстрашие и спокойствие, что действовало очень ободряющим образом на команду <...> О. Порфирий появлялся повсюду, где только случались раненые. Помогая им словом и делом, он выказал пример христианского самоотверженного выполнения долга» [9; 144].

Золотым крестом на георгиевской ленте был награжден и иеромонах Успенской Почаевской лавры *Георгий*, исполнявший пастырские обязанности на крейсере «Аврора» [9; 144]. Эти же награды получили и другие пастыри, участвовавшие в Цусимском сражении — благочинный 2 Тихоокеанской эскадры священник *Петр Добровольский*, иеромонах Троице-Сергиевой Лавры *Паусий* с броненосца «Орел», иеромонах Ново-Иерусалимского монастыря *Иона* с броненосца «Адмирал Ушаков», иеромонах Тверского архиерейского дома *Виталий* с броненосца «Адмирал Нахимов», иеромонах Полоцкого архиерейского дома *Герасим* с броненосца «Сисой Великий» [9; 145].

Многие судовые пастыри, после гибели их судов (конечно, это относится к священникам 1 Тихоокеанской эскадры), продолжили свое служение в сухопутных воинских частях. Так, уже упоминавшийся иеромонах броненосца «Победа» *Никодим* и священник крейсера «Баян» *Анатолій Куньев* выполняли свой долг в Порт-Артуре, 18 и 19 ноября 1904 года во время боя служили молебны в окопах, обходили войска, кропили их святой водой. Вместе с ними ободряли войска и сухопутные священники — 5 Восточно-Сибирского полка *Василий Слюнин* и 27 Восточно-Сибирского полка *Антоний Мианецкий*. Отец Василий Слюнин был контужен в голову разорвавшейся гранатой [22; 164—166].

Священники, выполнявшие свой пастырский долг в сухопутных частях, проявляли на войне не меньший героизм, чем судовые пастыри. 15 священников, оказавшихся в осажденном Порт-Артуре не прекращали выполнения своих обязанностей [12; 454—455].

Мужественно вели себя на поле брани и другие пастыри. Орденом святого Георгия IV степени был награжден священник 11 Восточно-Сибирского полка *Стефан Щербаковский*. Во время Тюренченского боя отец Стефан заменил погибшего командира полка. С крестом в руках пастырь «ринулся в первые ряды дрогнувшего полка, воодушевил солдат, спас полк от окончательного поражения, но сам получил тяжелые раны и солдатами полуживой был вынесен с поля битвы» [7; 6]. В бою при Юшулинском перевале 16—18 августа 1904 года при исполнении пастырских обязанностей был убит священник 122 пехотного Тамбовского полка *Александр Любомудров* [9; 146]. Священника 8 Сибирского

полка *Петра Курдюмова* воины последний раз видели на поле боя, которое он отказался покинуть, продолжая перевязывать раненых и напутствовать умирающих [22; 166]. По-видимому, там пастырь и принял смерть, ибо дальнейшая судьба его так и осталась неизвестной. Не вернулись с войны также священник 162 Ахалдзьхского полка *Алексий Цветков* и священник при госпитале Красного Креста *Николай Курлов* [14;4].

Немало священников при выполнении пастырского долга получили ранения. Так, 30 ноября 1904 года во время совершения богослужения был контужен разорвавшейся гранатой священник 13 Восточно-Сибирского стрелкового полка *Александр Рыбчинский*. 25 февраля 1905 года был контужен в живот и в голову протоиерей 147 пехотного Самарского полка *Николай Крестовоздвиженский*. Во время отступления из Мукдена, 25 февраля 1905 года был ранен шрапнельной пулей в живот священник для командировок при главном полевом священнике Маньчжурской армии протоиерей *Иаков Соколов* [22;165]. Подвиг служения ближнему исполнил и священник 24 Восточно-Сибирского полка *Василий Дубницкий*, вынесший с поля боя тяжелораненого солдата [22; 166].

Героизм на поле боя проявил и священник *Митрофан Сребрянский*. Протопресвитер А. Желобовский писал, что посреди боя священник М. Сребрянский, сидя на коне, совершал молебен в день полкового праздника — Покрова Пресвятой Богородицы [7;6]. Священник Митрофан оставил замечательную книгу «Дневник полкового священника, служащего на Дальнем Востоке», впоследствии принял монашество с именем Сергей, много претерпел за веру, а последние годы своей жизни провел в Тверской области, где прославился своими молитвенными подвигами [19;98—99]. Архиерейским Собором 2000 г. отец Сергей был причислен к лику святых. Еще один пастырь — участник Русско-японской войны, причисленный к лику святых — *священномученик Сергей Флоринский*, расстрелянный безбожниками в 1918 году [21; 11]. С Русско-японской войной связано и имя *преподобного Варсонофия Оптинского*, выполнявшего пастырские обязанности в отряде Красного Креста [20; 100].

С риском для жизни совершали священники свое служение и на перевязочных пунктах. Священник 22 Восточно-Сибирского стрелкового полка *А. Богословский* писал об условиях, в которых он осуществлял свою пастырскую деятельность. «Три раза, — вспоминал священник, — спугнули нас на другие места пули и особенно бризантные гранаты с оглушительным треском лопающиеся вблизи. Санитарные

двуколки оказывались моментально вверх дном — до того пугались лошади. Несколько санитаров было поранено» [1;141].

Наперсный крест на георгиевской ленте получил священник 161 Александропольского полка *Иоанн Проскурятов*. Вот как описывал сам священник свое служение на перевязочном пункте: «Был страшный бой, пули, шимозы, шрапнели свистали, рвались над нашими головами, — мы принуждены были отступить к деревне Вадзи, но и тут нас постигла та же участь. Весь этот день, как и другие, мы приняли столько раненых, что удивляюсь, как на все это хватало сил. От 30 полков раненых приносили к нам, так как других перевязочных пунктов не было здесь; мы были одни все время. Сколько похоронил, приобщи́л здесь, сколько перевязали! Нам никто не говорил об отступлении, нам некогда и видеть было этого отступления <...> Наступала ночь. Раненые страдали от холода. Китайцы оказались жестокими, не давали фанз. Приходилось кланяться. Когда и это не помогло, пришлось употребить некоторое насилие <...> Только к 10 часам вечера нам удалось разместить раненых по фанзам. К тому времени явился японский офицер и объявил нас военнопленными» [15;400]. За отличие при обороне Порт-Артура был награжден орденом святого Владимира IV степени с мечами и бантом священник *Александр Холмогоров*. Пастырь совершал требы на позициях, под огнем посещал передовые окопы в нескольких десятках шагов от противника. Орденом святой Анны 3 степени был награжден священник *Алексий Семов*, также отличившийся при обороне Порт-Артура [9; 138]. Подвиг спасения иконы Божией Матери «Избавительницы» совершил священник штаба Порт-Артурской крепости *Николай Глаголев*. С риском для жизни, на китайской лодке, пастырь вывез икону, которая впоследствии находилась в домово́й церкви Протопресвитера военного и морского духовенства в Санкт-Петербурге [12;456]. Немало послужил Отечеству и будущий протопресвитер военно-морского духовенства, а в то время священник 33 Восточно-Сибирского стрелкового полка *Георгий Шавельский*. 11 июля 1904 года полк участвовал в бою у Ташичао. «До начала боя, — вспоминает отец Георгий, — я успел посетить на позиции 1-ю батарею 9-й Восточно-Сибирской бригады. Офицеры радостно встретили меня. Раздались голоса: «Батюшка, батюшка пришел! Значит у нас успех будет». Когда, побеседовав с ними и с солдатами, я уходил с батареи, получено было приказание, чтобы батарея заняла другую позицию. Едва успела батарея сняться, как ее прежняя позиция была засыпана японскими снарядами» [5;214]. 18 августа 1904 года, находясь на перевязочном пункте,

отец Георгий был ранен. В одном из своих писем он писал: «Я, как Вы знаете, был контужен газом и осколком бризантного снаряда в правую височную часть головы и ухо. На мое счастье, осколок был на излете, так что контузия вышла не из сильных» [6; 186]. Впоследствии отец Георгий вспоминал, что контужен он был в тот момент, когда причащал смертельно раненого офицера. Спасло отца Георгия то, что он в этот момент стоял на коленях, а не в полный рост [5;215].

Пастыри, находившиеся на войне, страдали и от болезней. Так, в годы войны умер от дизентерии священник *Алексей Азаров* (Азаров?) [3;28]. Заболел тифом, но, к счастью выжил священник Георгий Шавельский. Были случаи душевных болезней. Протопресвитер А. Желобовский отмечал, что «немалое количество пастырей вернулось с войны нервно-расстроеными и до сих пор не могут поправиться». Среди серьезно заболевших душевно следует назвать священника *Александра Самойлова* [7;7].

Конечно, автор далек от мыслей, что все в русской армии и флоте было благополучно, что подвижниками и героями были все военные пастыри. Были и отрицательные примеры, которых нельзя скрывать. Однако, представляется необходимым, прежде всего, помнить то, что было на той войне светлого, знать о проявлениях духа подвижничества и героизма, которые еще не раз послужат примером для будущих поколений.

Примечания:

1. *Богословский А., свящ.* Впечатления военного священника на перевязочном пункте // Вестник военного духовенства. 1905, № 5. С. 141.
2. Братское собрание военного духовенства 16 ноября 1904 года // ВВД, 1905, № 2.
3. *Василенко В.* Офицеры в рясах. М. 1933.
4. Вестник военного духовенства. 1906. № 1.
5. ГАРФ, ф.1486, оп.1, д.8. С. 312.
6. *Георгиева Л.* Письма священника Г.И. Шавельского // Из истории религиозных, культурных и политических взаимоотношений России и Японии в XIX—XX веках. СПб, 1998.
7. *Желобовский А., протопр.* Поучение на Новый год // Вестник военного духовенства. 1906. № 1.
8. *Зиновий (Дроздов), иером.* С эскадрой до Цусимы (Письма участника Второй Тихоокеанской эскадры). Вятка, 1906.
9. *Исакова Е.* Русское военное духовенство в войне с Японией 1904—1905 // Из истории религиозных, культурных и политических взаимоотношений России и Японии в XIX—XX веках. СПб. 1998.

10. *Кандидов Б.* Церковь и февральская революция. М., 1934.
11. *Меньшиков М.* Мученики за Россию // Христоролюбивое воинство, Православная традиция Русской Армии. Российский военный сборник. Выпуск 12. М., 1997.
12. *Морев И., прот.* Братское собрание военного духовенства 31 мая 1905 года // Вестник военного духовенства. 1905. № 15.
13. *Новиков-Прибой А.* Цусима. М, 1958.
14. Отвергнутая победа. Порт-Артурская икона «Торжество Пресвятой Богородицы» в Русско-японской войне. СПб., 2003.
15. *Проскурятов И., свящ.* Несколько дней в плену у японцев // Вестник военного духовенства. 1905. № 13.
16. *Семенов В.* Бой при Цусиме. СПб. 1910.
17. *Семенов В.* Расплата. СПб., 1907.
18. *Соколова Н.* Под кровом Всевышнего. Новосибирск, 1998.
19. Среди погибших на броненосце «Наварин» С. Чимаров упоминает иеромонаха Никодима.
20. Трифон (Туркестанов), митр. Проповеди и молитвы. Материалы к жизнеописанию. М. 1999.
21. Церковный вестник. 2003. № 19 (272).
22. *Чимаров С.* Русская Православная Церковь и вооруженные силы России в 1800 — 1917 гг. СПб., 1999.
23. *Шавельский Г., протопр.* Воспоминания последнего протопресвитера русской армии и флота. М. 1996. Т. 1.

Распространение Реформации в Великом княжестве Литовском и ее влияние на русское общество в конце XVI и в начале XVII в.

В.А. Павлов

Влияние Реформации и лютеранства, в частности, на Великое Княжество Литовское было важным для истории взаимоотношений России со странами Западной Европы. В Литве находили себе приют, как гуситы, так и близкие во многом к ним ереси, гонимые в своих странах. Они во многом влияли и на русское общество, находясь с непосредственной близости от границ России.

Земли Великого княжества Литовского посещали ещё предшественники Реформации — гуситы «чешские братья», например, Иероним Пражский — около 1420 г. Однако действительное влияние на начала церковной реформации в стране оказали, намного позже, процессы,

происходившие в соседних прибалтийских государствах — Ливонии (Рига) и Пруссии (Кёнигсберг, ныне г. Калининград), а также в Германии, особенно в её саксонской части.

Эхо «бури», поднятой выступлением Лютера в Виттенберге, скоро достигло не только Риги, Ревеля и Кёнигсберга, но также и Вильно и прочих городов Великого Княжества Литовского. Известно, например, что в 1530 г. великий князь Литовский и король Польский Сигизмунд I «Старый» издал в Вильно специальный указ, направленный против распространения учений (прежде всего литературы) лютеранства и гуизма в столице Великого Княжества.

Древнейшее известие об основании лютеранской церкви в Беларуси относится к 1535 г. Согласно ему, князь слуцкий Юрий Олегович выделил тогда участок земли для постройки в г. Слуцке лютеранской святыни [2; 12].

Благоприятной почвой для развития Реформации в Беларуси являлись, всё более распространявшиеся в ту эпоху среди господствующего класса, культура Ренессанса и идеи гуманизма — чему покровительствовала сама королева Бона (Сфорцо). Униатский иерарх Атаназий Антоний Селява, автор полемической книги *Anteleuchus* причислил к протестантам даже и гуманиста Франциска Скорину, белорусского первопечатника. Некоторые исследователи полагают, что Скорина мог встречаться с Лютером в Виттенберге. Интересным фактом является и то, что экземпляр скориновской «Малой подорожной книжки» из собрания Британской Библиотеки носит на себе экслибрис Пауля Сператуса (1484—1551), соратника Мартина Лютера. В 1524 г. Пауль Сператус прибыл в Пруссию по рекомендации Лютера и стал там главным деятелем Реформации, а с 1529 г. лютеранским епископом. Возможно, Скорина вручил епископу Сператусу этот экземпляр при посещении Кёнигсберга в 1530 г.

Не исключено, что содействовать распространению арианского течения протестантизма (отрицавшего божественную природу Христа) среди православного населения могли московские еретики «жидовствующие», находившие в то время в Беларуси убежище от преследований на своей родине в Московии.

В те времена многие представители магнатской, шляхетской (дворянской), а иногда даже купеческой молодежи получали образование в университетах Западной Европы, таких городов как Лейпциг и Виттенберг, где непосредственно знакомились с евангелической доктриной Реформации, начатой Лютером. Новый (некатолический) универси-

тет в Кёнигсберге, основанный в 1544 г., стал особенно привлекательным, в том числе благодаря определенному количеству стипендий, специально учрежденных там для уроженцев Великого Княжества, и даже возможности обучения на родных языках. Между тем, существование немецких и прочих национальных общин в Вильно и главных городах страны содействовало постоянным и прочным связям между интеллектуальной и духовной жизнью запада Европы и населением Великого Княжества.

Первым значительным местным проповедником Реформации был, как считается, Абрагам Кульва (латин. *Culvensis*, около 1510—1545), ученик Филиппа Меланхтона, соратника Лютера. Получив образование в университетах Кракова, Лейпцига и Виттенберга и достигнув степени доктора теологии, около 1538 г. Кульва вернулся на родину и прибыл в столицу Вильно. Около 1540 г. Кульва основал там школу — первоначально целиком с благословения властей. Однако, вскоре власти стали проявлять беспокойство в связи с преподаванием в этой школе лютеранских идей, а также неортодоксальными проповедями самого Кульвы в виленском костеле св. Анны. В результате, в 1542 г. Кульва вместе с несколькими коллегами и последователями был вынужден покинуть столицу и искать убежища в Кёнигсберге. Там он некоторое время преподавал в университете, однако смог вернуться в Вильно в 1545 г., вскоре после чего скончался.

Одним из наиболее выдающихся вождей Реформации в белорусских землях был князь Николай Радзивилл «Чёрный», получивший в молодости образование в Виттенберге. Именно он воздвиг первую евангелическую церковь в Беларуси — в Бресте в 1553 г. Брестский «збор» был первоначально лютеранским и находился в брестском радзивилловском замке; известно например, что для его главного зала князь Николай заказал из Голландии, или Германии, гобелен-портрет Мартина Лютера (с портрета знаменитого «художника Реформации» Крайнаха). Однако позже, с переходом князя в кальвинизм, также и брестская церковь стала кальвинистской (существуют, однако, данные, что, в частности, учение Кальвина о «двойном» предопределении там ещё долго не преподавалось). Князь Николай Радзивилл «Черный» оказывал щедрую материальную поддержку евангелическим школам и книгопечатанию. В Бресте он основал первую реформационную типографию. Там в 1563 г. вышел знаменитый перевод Библии, т. н. «*Biblia Brzeska*». Радзивилл «Черный» в 1565 г. оставил завещание виленскому «збору»: «А на тот костел, где тело мое поховано будет и на школу, од-

писую вси Библии накладом моем друкованные в Берести» [1]. После кончины Николая Радзивилла «Черного» главным опекуном и меценатом евангеликов (прежде всего реформатов) Великого Княжества стал князь Николай Радзивилл «Рыжий».

Главными же покровителями лютеранства в конце XVI и в начале XVII в. можно назвать род Ходкевичей. В целом, к концу XVI в. в Великом Княжестве существовало около 10 лютеранских парафий, а в начале XVII появилось несколько новых.

Лютеранская Церковь в Великом Княжестве называлась *Ecclesia Augustana* (т. е. «Аугсбургская Церковь»; иногда также «Саксонская»). Она управлялась консисториальным советом, во главе которого стоял суперинтендант, который, как правило, находился в столице княжества Вильно. Другим важным центром лютеранства в Литве был г. Каунас, однако именно Вильно являлось центром для лютеран Беларуси. В 1570 г. с лютеранами в Литве (и в Польше) полностью объединились «чешские братья» («гуситы»).

Лютеранские «зборы» управлялись парафиальными (т. е. приходскими) коллегиями, состоявшими из патрона (опекуна), председателя, вице-председателя, нескольких *seniores* и помощников (*conseniores*). Собрания таких парафиальных комитетов назывались сессиями. Патронов избирали из числа сеньёров из *conseniores*. Имелись также кураторы, секретарь, кассир, провизоры. Парафиальная коллегия избирала (утверждала) проповедников и пасторов. Для рассмотрения важных вопросов, в Вильне собирался Синод, а иногда также *Colloquium*, *Concordia*, *Conventus* либо *Conventus Generalis*. Благодаря щедрым жертвованиям, положение лютеранских церквей до второй половины XVII в. (до опустошения Вильны и всей Беларуси) было хорошим.

Из лютеранских пасторов и проповедников той эпохи наибольшую славу завоевали, как представляется, виленские пасторы Самуэль Дамбровский (1577—1625), Андрей Шёнфлисиус (1590—1653) и Ян Малина (М1672). Самуэль Дамбровский, лютеранский суперинтендант с 1615 г.

Развитие Реформации в Беларуси в XVI в. было отмечено также и русскими источниками, например, в связи с военными походами Москвы. Так, согласно русской Александро-Невской летописи, когда в 1562 г. царь Иван Грозный взял Полоцк, его там приветствовали многие из числа местного православного клира. За 16 лет господства Ивана Грозного и его опричников Реформация в Полоцке была полностью искоренена, что впрочем, сопровождало и каждый последующий московский поход в Беларусь, вплоть до середины XVIII столетия.

Покровительство многих аристократических родов, игравших главные роли в государстве, в тот период позволяло обоим евангелическим исповеданиям (лютеранам и кальвинистам) развиваться относительно мирно, и государственная власть, особенно при Сигизмунде Августе и Стефане Батории, относилась к ним вполне терпимо. Мартин Лютер даже посвятил Сигизмунду Августу одну из своих работ. А на коронации Батория был провозглашен принцип: «*Pacem inter dissidentes de religione tueri et manu tenere*». В 1563 г. правовое равенство протестантов с католиками и православными было утверждено парламентом (Вальным Сеймом), и эта норма была внесена в Третий Статут 1588 г.

Лютеранство распространялось на белорусских землях главным образом в больших и малых городах, среди мещан и некоторой части мелкой шляхты, — значительно большее количество шляхты, а особенно магнateria, приняло тогда именно кальвинизм («гельветское исповедание»), и даже анти-тринитаризм.

В Великом Княжестве это вероисповедание распространялось в Жемайттии, на Ковенщине (регион Каунаса), непосредственно граничившей с Пруссией. Ряды протестантов пополнялись и за счет иммигрантов из Западной Европы, например значительного числа беженцев кальвинистов «шкотов»-шотландцев (Слуцк, Брест и т. д.) не только из круга знаменитого Яна Лаского, некоторого числа беженцев гугенотов, а также лютеран немцев и голландцев. Так в XVII в. появлялись целые деревни «голендэров».

Изучение влияния Реформации на территории Литвы наиболее интересно с точки зрения взаимоотношения России с Западной Европой. Не имея прямого контакта с ее странами, Россия могла брать новшества этих стран лишь через призму Литовско-польских земель. Однако, уже с XVI века Россия для привлечения западноевропейских новшеств на службу России, разрешила жить на своей территории выходцам из стран Реформации — Германии, Дании, Саксонии и др. Алексей Михайлович создал в России организацию немецких слобод и разрешил свободно исповедовать свою религию. Альтернативой Литовской «вольнице» для иноверцев Западной Европы стало их привлечение в Россию, что было выгодно и российской власти, которая тем самым смогла общаться с Европой без посредничества Польши и Литвы.

Примечания:

1. *М. Kosman*. Ref. i kontref. 1973. D. 120.
2. *Подокшин С.* Реформация и общественная мысль. Минск, 1970.

Религиозная политика советской власти и церковный люд в 30-е годы XX века

И.Ю. Пшеничникова

...В целях обеспечения за трудящимися действительной свободы совести церковь отделяется от государства и школа от церкви, а свобода религиозной и антирелигиозной пропаганды признается за всеми гражданами.

Конституция 1918 г.

Тридцатые годы XX века вошли в историю как время «великого перелома», а, по словам А.И. Солженицына, перелома хребта русского народа [6;187]: по свирепости гонений на православную Церковь они сравнимы, разве что, с кровавыми послереволюционными событиями, а по масштабам далеко превзошли их. В данной работе мы постарались не только разобраться в законодательно оформленных отношениях государства и Церкви в этот период, но и, по доступным нам документам, выявить, как написанное на бумаге претворялось в жизнь и отражалось на религиозности населения. Исходным документом становится *Постановление ВЦИК и СНК «О религиозных объединениях»* 1929 г. [5;250—261] — декларированная позиция государства в отношении религии. Отныне «верующие граждане» (ст. 2) получают легитимный статус только в составе «религиозных обществ или групп верующих» (ст. 2) из «не менее 20 лиц», «достигших 18-летнего возраста» (ст. 3). К «деятельности» (ст. 4) возможно приступить «лишь после регистрации» (ст. 4) в местных органах. В итоге в распоряжение местного исполнительного комитета или городского совета попадают все сведения «о составе религиозного общества... а также их исполнительных органах и служителях культа» (ст. 8), что было необходимо для «надзора за деятельностью» (ст. 63). Надзор затем переходит во вмешательство в религиозную жизнь верующих со стороны местных органов. Любые немолитвенные собрания групп верующих происходят с их разрешения (ст. 12). Регистрирующим органам предоставляется также «право отвода из состава членов исполнительного органа» религиозных обществ «отдельных лиц» (ст. 14), вероятнее всего, наиболее активных и предприимчивых. Так можно проследить ту модель взаимоотношений государства с религиозными обществами, которая виделась властям наиболее удобной. Они так и не получают статуса юридического лица (ст. 3, 22), что влечет важ-

ные имущественные и правовые последствия. Все сферы деятельности религиозного общества четко регламентируются. Как храмы, так и все имущество «необходимое для отправления культа» (ст. 25), включая пожертвования (ст. 55), «является национализированным» (ст. 25), и верующие получают его «по договору в бесплатное пользование» (ст. 10). Причем «договоры на право пользования ...заключаются отдельными верующими за их личной ответственностью» (ст. 10). Интонация документа всячески подчеркивает временность пользования этим «вверенным им государственным имуществом». Тем не менее, верующие «лица» (ст. 29) обязуются «производить ремонт... а также нести расходы... по отоплению, страхованию, охране, оплате налогов, местных сборов и т. п.» (ст. 29б). При этом «Постановление» резко ограничивает какие-либо формы экономической деятельности обществ, запрещая «создавать кассы взаимопомощи... производственные объединения» (ст. 17а). Средства на «содержание молитвенного здания, культового имущества, найм служителей культа и содержание исполнительных органов» могут собираться лишь в виде «добровольных пожертвований» и только «среди членов данного религиозного объединения» (ст. 54). Как пишет ученый Пospelовский, «при строгом соблюдении этих законов Церковь явно не смогла бы выжить, по крайней мере, экономически»[3; 158]. В случае неуплаты религиозным обществом налога, страховки и т. п., не сделанного в срок ремонта, а также «неисполнения им каких-либо распоряжений административных органов» (ст. 43) или же просто «по мотивированному постановлению... краевого, областного или губернского исполнительного комитета» (ст. 36), происходит «передача здания культа... для других надобностей» (ст. 36). При «ликвидации», как драгоценные, так и обиходные предметы (колокола, мебель, ковры, люстры) «подлежат зачислению в государственный фонд» (ст. 40), «предметы исторической, художественной, музейной ценности передаются органам Наркома просвещения» (ст. 40). В этом случае верующим предоставляется лишь «двухнедельный срок» (ст. 37) для обжалования в Президиуме ВЦИКа, однако этот пункт требует проверки. О том, что ожидало изъятые здания и имущество, можно судить по «Докладной записке хозяйственного отдела ОГПУ в Секретариат Председателя ЦИК СССР и ВЦИК РСФСР» от 13.03.1932 [5;292]: «практика работы... показала, что несмотря на ту большую ценность, которую представляет из себя указанное имущество, на местах... делу сохранности ...не придают должного значения ...и благодаря небрежному, а подчас и преступному обращению... гибнет не один десяток килограммов зо-

лота» [5;292]. Фиксируются «случаи передачи золоченых иконостасов разным организациям в качестве строительного или поделочного материала, а то и просто их сжигают как топливо» [5;292]. В качестве иллюстрации прилагается акт осмотра имущества закрытого Троицкого собора в г. Бузулуке. Со слов кладовщика, «деревянный иконостас собора... ломался на месте ломами. Причем вся мелочь позолоты искрашивалась и была сожжена, а крупные вещи перевезены в склад горкомхоза, сложены в сараях, часть которых испилена на дрова, для топки здания» [5;293].

Если мы посмотрим на правовую сферу, отведенную религиозному обществу, то также увидим, что она была крайне стеснена. «Район деятельности» священников ограничивался «местожительством членов обслуживаемого ими религиозного объединения и местонахождением соответствующего молитвенного помещения» (ст. 19), что ставило вне закона не только какую-либо миссионерскую деятельность, но и, вообще, поездки духовенства по стране. Кроме того, запрещалось «организовывать ...молитвенные и другие собрания ...библейские литературные, рукодельческие, трудовые, по обучению религии и т. п. кружки, а также устраивать экскурсии и детские площадки, библиотеки, организовывать санатории и лечебную помощь» (ст. 17в), что обрывало вековую социальную и просветительскую работу Церкви. Данное утверждение прямо противоречит статье 13 Конституции РСФСР от 1918 г. о свободе религиозной пропаганды. За духовенством остается только право «на отправление по просьбе умирающих или тяжело больных, находящихся в больницах и местах заключения, религиозно-культурных обрядов в особо изолированных помещениях, на кладбищах и в крематориях» (ст. 58), при том, что «во всех государственных, общественных... и частных ...предприятиях не допускается совершения каких-либо религиозных обрядов и церемоний, а также помещение каких-либо предметов культа» (ст. 58). С «особого каждый раз разрешения» совершаются «религиозные шествия», за исключением «связанных с похоронами» (ст. 59) и «являющихся неотъемлемой частью богослужения» (ст. 60). Таким образом, вся религиозная жизнь «обществ верующих» ставится в такие узкие рамки, чтоб она едва теплилась и легко поддавалась контролю. Например, по договору о пользовании молитвенным помещением верующие обязуются «беспрепятственно допускать... уполномоченных городских советов или волостных и районных исполнительных комитетов» (ст. 29е). В каждой статье подчеркивается преимущество местных органов — за ними всегда последнее слово.

В частности, «в случае пожара, страховые суммы могут направляться, как на восстановление сгоревшего молитвенного здания, так и, по постановлению соответствующего исполнительного комитета ...на общественно-культурные нужды данной местности» (ст. 33). Создается впечатление, что сами формулировки порождают возможность произвола, и степень притеснения религиозных обществ будет намного превышать изначально заложенную в документе. Постфактум принимается новая редакция соответствующей статьи Конституции, в которой слова «свобода религиозной пропаганды» заменяются словами: «свобода религиозных исповеданий и антирелигиозной пропаганды» [4;311]. Как гласит комментарий, «как и по прежнему закону, каждый гражданин может исповедовать любую из существующих религий или не исповедовать никакой». Заслон ставится, на первый взгляд, лишь миссионерству. Но как на деле реализовывалась свобода религиозных исповеданий? Здесь нельзя обойти вниманием такой документ, как «*Ответы митрополита Сергия (Страгородского) на пресс-конференции с представителями советской печати о положении православной церкви в СССР. (15 февраля 1930 г.)*» [5;261]. Предыстория такова, слухи о гонениях на Православную Церковь стали просачиваться через границы СССР и всколыхнули мировую христианскую общественность. Опасаясь, что заявления видных христианских деятелей повлияют на позиции западных стран и повлекут тем самым изоляцию СССР, советское правительство поспешило организовать интервью, как для отечественной, так и зарубежной прессы [6;192—193]. В его ходе митрополитом было сказано, что Постановление 1929 г. «исключает даже малейшую видимость какого-либо гонения на религию» [5;262], поэтому какие-либо выступления зарубежных христиан в поддержку Русской Православной Церкви расцениваются им как «излишние и ненужные» [5;262]. Но важно знать действительные обстоятельства дела. Здесь все исследователи сходятся в одном: за несколько дней до интервью митрополиту был дан готовый текст ответов с ультиматумом: «Если... митрополит Сергий доведет до их [журналистов — *И.П.*] сведения, что на церковь в России ведется гонение, то ... все наличное духовенство, остающееся ещё временно на свободе, будет немедленно арестовано и ликвидировано» [1;108]. Так, ценой своей репутации, этим унижительным интервью, «во время которого за стеной присутствовал агент ГПУ, митрополит Сергий спас множество сельских священнослужителей... от разорения и гибели» [3;160]. Завесу над реальной картиной происходящего приоткрывает «*Ответ Русской Зарубежной Церкви на интер-*

вью митрополита Сергия от 15 февраля 1930 г.». Иерархи Русской Зарубежной Церкви утверждают, что «в СССР действительно происходят жестокие гонения ... на Православную церковь» и «советские законы о свободе совести — лишь фикция, которой эти гонения прикрываются» [5;263]. Приводятся свидетельства, что «православные епископы без суда и предъявлений обвинений бросаются в тюрьмы и далекие ссылки, как и клирики и активные миряне... верующие миряне, если они не скрывают своей веры, лишаются работы, гражданских прав, и терпят всякие утеснения» [5;263]. Говоря о том, что «церкви в громадном количестве закрываются правительством по требованию безбожных организаций, несмотря на живой протест верующих» [5;263], авторы приводят официальную статистику по 20-м годам, когда «по одной только Украине закрыто 2.573 православных храма» [5;263], а по «сообщению Главнауки 6000 храмов исторического значения, находившиеся на учете комиссии охраны памятников старины и искусства тоже снимаются с учета и отдаются на слом» [5;264]. Важны для нас и описания реакции населения: «при закрытии собора в Тульчине народ пытался не допустить закрытия; вызванная милиция устроила форменное побоище, причем были убитые и раненые. В селе Пески Николаевского округа народ во главе с духовенством пытался помешать безбожной процессии, ворвавшейся в храм, где происходило богослужение, с целью его закрытия. В результате произведены были массовые аресты, а священник Павленко, дьякон Бернов и четыре мирянина были расстреляны. В Веневе Тульской губернии народ пытался воспрепятствовать закрытию храмов. Настоятель храма Чугунов и несколько мирян расстреляно» [5;264]. Авторы приводят еще множество случаев, причем «все эти сведения взяты из советской печати» [5;264] и указывают на целевой характер репрессий [5;265]: «В 1918 г. агентами власти был зверски убит митр. Киевский Владимир... В Перми в 1919 г. был зверски убит арх. Андроник, которого выбросили из вагона поезда на ходу. В том же году был утоплен (в Волге) — еп. Гермоген Саратовский. В Чите был сожжен живым еп. Ефрем Селенгинский. 6/V 1928 г. в Никольске Вологодской губернии был убит престарелый еп. Иерофей агентами ГПУ при его аресте, причем тело его не было выдано для погребения... В ссылке на далеком Севере Архангельской губернии замерз еп. Филарет Костромской... епископа Ананьевского Парфения и иеромонаха Павла Данилова монастыря в Москве в 1930 г. по дороге в ссылку в Киргизский край жестоко избили так, что иеромонах Павел до сих пор лежит в больнице в Самарской тюрьме... Престарелый арх. Корнилий Екате-

ринбургский в 1927 г. послан на лесные разработки в Карельскую область» [5;265—266]. И этот список отнюдь не исчерпывающий. Говоря о разрушении всего церковного устройства, авторы показывают, что даже те «немногие» епископы, что ещё живут в своих епархиях, «лишены возможности... посещать свои паствы, будучи связаны подписками о невыезде из городов» [5;266]. Оставшееся духовенство и активные миряне ...не могут получить продовольственные карточки [5;267]. А такие факты, как запрещение печатать не только религиозные журналы и книги, но даже «богослужбные книги» [5;265], «звонить в колокола по Москве», праздновать «воскресения и прочие церковные праздники» [5;267], запрет даже минимального преподавания веры детям, притом, что «во всех школах ведется систематическая антирелигиозная пропаганда» [5;265] лишний раз приводятся авторами как «проявления общего грандиозного и систематического гонения на религию и в частности на Православную Церковь» [5;267]. Все это коренным образом расходится с содержанием текста, навязанного митрополиту Сергию. Сам он, безусловно, знал не меньше о происходящем в стране. «Получив накануне пресс-конференции... заверения властей о возможности некоторой нормализации церковной жизни» [1;109], митр. Сергей сразу же направляет председателю комиссии по делам религиозных культов при Президиуме ВЦИК П.Г. Смирдовичу письмо «*О нуждах Православной Церкви в СССР*» [5;268]. Этот краткий документ обнажает действительную картину притеснений, которые скрывались за «демократическими» формулировками. Как оказывается, юридически храмы приравниваются «к зданиям доходным» [5;268], из-за чего «страховое обложение» достигает таких размеров, что «лишает общину возможности пользоваться церковным зданием» [5;268], а также собирается «авторский гонорар в пользу Драмсоюза... за пение в церкви... в частности при богослужении» [5;268], т. к. «исполнение служителями культа своих богослужбных обязанностей... рассматривалось, как исполнение артистами музыкальных произведений» [5;268]. Но доход в итоге получали местные органы. Храмы облагались «различными сельскохозяйственными и другими продуктами, сборами на тракторизацию, индустриализацию, на покупку облигаций ...в принудительном порядке», что, за неимением у церкви подсобных хозяйств, естественно, падало «на членов религиозной общины» [5;268] и становилось, по словам митр. Сергия, «особым налогом за веру» [5;268]. Кроме того, митрополит просит, чтобы духовенство, прихожане и «другие лица, обслуживающие местный храм, не приравнивались к кулакам» и ещё из-за этого

«не облагались усиленными налогами» [5;268]. Он приводит в пример Ижевского епископа Синезия, на которого было наложено «10 300 р. и потом еще 7 000 р. в качестве аванса на будущий год» [5;268]. Просит он, по крайней мере, чтобы «служители культа, не занимающиеся сельским хозяйством, скотоводством, охотой и т. п. не облагались продуктами упомянутых занятий», «причем иногда... в 24 часа» [5;268]. Просит он также и о том, чтобы размер налагаемой трудовой повинности был «сообразным со здравым разумом» и «возрастом и состоянием здоровья подвергаемых повинности» [5;269] (каковым он, очевидно, до этого не был). По примеру из документа, «на священника села Люк Вотской области наложено срубить, распилить и расколоть 200 кубов дров» [5;269]. Митрополитом подтверждаются факты выселения священников из квартир [5;270], притеснений детей духовенства и исключения их из школ и вузов [5;270]. Во всем этом имеет место явный произвол властей. Он прослеживается и в просьбе Сергия о том, чтобы «представители прокуратуры на местах, в случае обращения к ним православных общин или духовенства с жалобами, не отказывали им в защите их законных прав, при нарушении их местными органами» [5;268—269] (следовательно, эти законные права неоднократно нарушались); чтобы «при закрытии церквей, решающим считалось не желание неверующей части населения, а наличие верующих, желающих и могущих пользоваться данным зданием» [5;269]. И наконец, судя по документу, делались попытки вообще пресечь существование религиозных объединений: «иногда местные власти не принимают от общины заявлений о регистрации и даже запрещают делать какие-либо подготовительные шаги» [5;269]. Т. е. *даже тот минимум свобод, указанный в «Постановлении», нарушался в каждом его пункте.* По всем этим просьбам мы видим, в какое униженное положение была поставлена Церковь самим законом, и как все усугублялось действиями властей на местах. По тону письма митрополита видно, что он в силах только нижайше просить о смягчении темпов «выживания» Церкви из общества. Геноцид по отношению к духовенству, особенно к высшему, раскрывается и в журнале Архиерейского Синода («*О положении Православной Русской Церкви в Советской России* (от 10 марта 1930 г.)») [5;270—272]. Здесь подчеркивается трудность собирания сведений по причине «полной разобщенности Православных церковных организаций, отсутствия налаженного административного и информационного аппарата, постоянного надзора ГПУ за корреспонденцией духовных лиц» [5;271]. Тем не менее, стало достоверно известно, что «каждый

Епископ подвергается бесчисленным вызовам в отделы ГПУ, чрезвычайно тяжелым допросам, иногда кратковременным арестам» [5;271]. Но самая тяжелая участь ждала высланных: «При каждой высылке высылкаемого сперва арестовывают и содержат в тюрьме, а затем препровождают этапным порядком на место ссылки. Само путешествие продолжается обычно очень долго и совершается в исключительно тяжелых условиях. Высылаемые духовные лица перевозятся в тюремных вагонах вместе с уголовными преступниками и подвергаются в течение всей дороги бесчисленным издевательствам, а иногда ограблению и побоям. Этап делает остановки в целом ряде пересыльных тюрем попутных городов, где высылаемые оказываются лишенными продовольственных передач. Наконец, во многих случаях, где конечные пункты по пути следования этапа оказываются расположенными не на железной дороге или реке, ссылаемые вынуждены совершать свой путь под конвоем, на протяжении многих десятков, а иногда и сотен верст пешком, неся на себе свои вещи. Частыми бывали также случаи, когда высылаемому на далекий север не давали возможности собрать свои вещи или получить их из дому, а отправляли в легкой летней одежде, в какой он был арестован» [5;271]. Довершает картину то, что «на местах ссылки ссыльные оказываются лишенными права совершать богослужение, что является прямым стеснением, даже советским законом гарантированной религиозной свободы» [5;271]; кроме того «у ссыльных производятся внезапные ночные обыски, и, если при таковых обнаруживаются предметы богослужебного назначения ... то они отбираются в ГПУ» [5;272]. Даже малая толика таких «иллюстраций» открывает глаза на реальную цену советской свободы, тиражируемой в многочисленных документах официального характера. «Генеральную линию Партии» проясняет *«Инструкция к Постановлению ВЦИК и СНК РСФСР «о религиозных объединениях» от 8 апреля 1929 г. с определением прав и обязанностей всех религиозных объединений и установленном отношении к ним органов советской власти» от 20.07.1930 (секретно)* [5;282]. По этому документу можно наглядно судить о крупных злоупотреблениях, раз они были вынесены на республиканский уровень. «За последнее время, — гласит документ, — местные органы советской власти в некоторых местах по отношению к религиозным объединениям допустили *нарушения указанного закона*» [5;282]. Из текста документа выясняется, что местные органы в широком масштабе изымали молитвенные здания «без утверждения этих действий ЦИКа» [5;282]. В этой связи ВЦИК постановляет рассмотреть все подобные случаи и «не допускать изъя-

тия молитвенных зданий из пользования религиозных объединений, если ... здание является единственным» (ст. 1), «при наличии протеста значительной части населения», а также если изъятие «не связано с немедленным использованием для удовлетворения действительных общественных надобностей» (ст. 1). Инструкция предусматривает «проверить правильность страховой оценки ... не допуская преувеличенной оценки и обложения этих зданий, приводящих иногда к их механическому закрытию» (ст. 2). Официально запрещаются «сборы и налоги, не установленные законом». Осуждая лишение священнослужителей жилой площади в произвольном порядке, инструкция поясняет, что «один факт лишения избирательных прав не может служить основанием к выселению» (ст. 3). Осуждается «обложение служителей культа сборами, не соответствующими их правовому положению», в частности членскими взносами кооперативных организаций, тракторными сборами и пр., а «взысканные сборы подлежат возврату» (ст. 3). Не должны также допускаться непосильные «трудповинности, приводящие к невозможности отправления культа». «В районах сплошной коллективизации раскулачивание может допускаться по отношению к служителям культа лишь при наличии у них кулацкого хозяйства». Также запрещается предъявлять «требования на продукты, не выработанные внутри этого хозяйства». В итоге на ЦИК и местные исполнительные комитеты возлагается обязанность «наблюдать за тем, чтобы не принималось... никаких мер специально направленных против служителей культа и чтобы не допускать действий, связанных с оскорблением чувства верующих». Но статьи документа допускают произвольную трактовку. В частности, «поскольку никогда за историю советской власти не появлялось официального определения, что такое кулацкое хозяйство», этот пункт «оставлял возможность для широкого произвола... по отношению к духовенству» [3;162]. Тем не менее, документом сделана попытка поставить действия местных властей под контроль и держать их в рамках установленной государством политики. По всей видимости, уточнения к «Постановлению» 1929 г. мало что изменили в ходе стихийных процессов в регионах. Динамику положения вещей можно проследить по составленной по материалам Комиссии культов ЦИК СССР «Докладной записке о состоянии религиозных организаций в СССР, отношения их к проекту новой Конституции и практике проведения законодательства о религиозных культах» [5;300]. Эти материалы, представляющие «сводку неправильных применений законодательства о религиозных культах» [5;300] исключительно важны для нас потому, что выводят

нас на иной уровень понимания сути политики власти, а также представляют собой срез данных о «состоянии религиозных организаций» по СССР на 1936 г. Данные поистине ужасающие. Если, по приведенному здесь отчету обер-прокурора Синода, число лиц духовного звания на 1914 г. насчитывало 217 256 чел. [5;300], то к 01.04.1936 «армия духовенства» [5;300] сократилась до 24 146 чел. (причем всех религиозных исповеданий) [6;303], т. е. фактически на 200 тыс. человек. Из числа почти 73 тыс. церквей в дореволюционной России закрыто «в установленном законом порядке» 41 868, а из числа оставшихся не функционировали 9 638 [5;301]. Причем, по данным комиссии «встречаются районы и группы районов ...где функционирующие церкви находятся на расстоянии 20-30-50 километров и больше» [5;302]. Комиссия приводит список «типичных» ходатайств, по которому можно судить как о характере злоупотреблений, так и о религиозной активности населения. В частности, «повседневными стали ходатайства об открытии церквей закрытых, но ряд лет не используемых ни под какие цели» [5;304]. Приводятся комиссией и «предложения церковников к проекту Конституции»: «Статью о свободе вероисповедания соблюдать тверже и местную власть поставить в определенные рамки»; поступали в комиссию и письма, прямо указывающие, что «о свободе отправления религиозных культов было написано и в старой Конституции, но это не выполнялось» [5;305]; «Вот почему никто из верующих... абсолютно не доверяет ...всей в целом Конституции» [5;305]. Другое письмо говорит о том, что «действующие законы о религиозных культурах на местах... исполняются только в той части, которая касается заперещения, ликвидации» [5;306]. В нём же выражаются просьбы: «Не расторгать договора с религиозным обществом, если имеется 20 человек верующих. Предоставить религиозным обществам права юридического лица... Не препятствовать верующим собираться на дому для ...пения акафистов, духовных стихов и т. д. ... Регистривать религиозные организации без задержки. ... Сметы на ремонт должны быть составлены религиозным обществом, а не Комиссией. Сроков для ремонта не должно быть. ...Заявки на стройматериалы от религиозных обществ принимать наравне с другими заявителями, хотя бы в последних очередях. Не препятствовать колокольному звону. ...Вернуть из ссылки людей и дать амнистию тем, кто пострадал за религиозные убеждения. Чтобы оправдать термин «бесплатного пользования зданиями культа, надо религиозные общества вовсе освободить от всяких налогов, так как они не ставят себе целью извлечение прибыли. Не запрещать сбо-

ры добровольных пожертвований на церковь... Налоги пересмотреть в соответствии с прожиточным минимумом» [5;306]. Комиссией все эти слова приводятся как факт «откровенно враждебных высказываний» [6;305]. Как гласит документ, «по сравнению с прошлыми годами... количество обращений в Комиссию заметно увеличилось» [5;307]. Мы видим, что «камни преткновения» остаются теми же самыми, что и в начале 30-х гг., несмотря на разного рода постановления, инструкции и циркуляры. В этой связи крайне для нас важным будет такой раздел документа, как «*Практика проведения в жизнь законодательства о культах*». Он открывается сообщением Комиссии о «большом количестве грубых нарушений советского законодательства о религиозных культах на местах», которое «за последние годы растет» [5;310]. Среди причин этого роста называется отсутствие во многих регионах специальных органов по «культовым вопросам», отчего эти вопросы решаются «в аппаратном порядке» [5;310]. Там же, где специальные комиссии есть, «работа сводится только к обсуждению дел о закрытии молитвенных зданий» [5;311]. Они «не следят систематически за правильным проведением в районах законодательства о культах» [6;311]; «в районах часто встречается полное незнание или неправильное толкование закона о религиозных объединениях и организационная путаница» [5;311]. В частности, «законодательство не дает право закрывать молитвенные здания ни сельсоветам, ни РИК'ам». Комиссией же приводится множество фактов «по всем республикам, краям и областям, когда изъятие церкви производится... даже не постановлением сельсовета, а просто распоряжением председателя. ...Это постановление не объявляется верующим, им не дается положенный срок для обжалования во ВЦИК», а «иногда, несмотря на обжалование, церковь ликвидируется до решения ВЦИК» [5;311]. Помимо этого «повсеместно практикуется изъятие молитвенных зданий под сыпку хлеба... Причем факты говорят, что церкви часто засыпаются хлебом без необходимости, только для того, чтобы «ликвидировать религию»; во многих местах засыпаются последние церкви в районе; сроки, на которые берется церковь под хлеб, обыкновенно не выдерживаются, часто верующие сами соглашаются уступить церковь под хлеб, но с условием оставления им для обрядов части церкви или другого помещения, но с просьбами в районах не считаются; независимо от того, что церковь из пользования верующих изымается, за нее аккуратно взыскиваются все платежи и, наконец, после засыпки церковь возвращается верующим в испорченном виде, культовое имущество обычно ломается и расхищается»

[5;312]. Часто применяется «легкий для администраторов» [5;313] способ «ликвидации»: «церковь признается «угрожающей обвалом», религиозному обществу дается непосильный ремонт в сроки, рассчитанные на невыполнение. Одновременно запрещается производить сбор средств среди верующих на ремонт, а потом, после истечения срока, церковь закрывается по причинам невыполнения ремонта» [5;313]. По каждому типу Комиссией приводится множество примеров [5;311—313]. Также «много поступает в Комиссию жалоб на запрещение религиозных обрядов в связи с эпидемическими заболеваниями», причем «жалобы поступают тогда, когда закрывается только церковь и обычно пред религиозными праздниками» (когда «на все места общественного пользования наложен карантин, жалоб не бывает») [5;314]. Но что для нас особенно важно, так это не сами факты злоупотреблений (они, по сути, не новы), а трактовка комиссией причин их возникновения. Помимо случайных, чисто организационных, комиссия видит таковые в «отсутствии выдержки и планомерности в работе со стороны местных работников» [6;300]. Документ указывает на опасность того факта, что «работники на местах недооценивают культовые вопросы, не понимают всей *политической глубины*» [5;310]. Так что теперь всплывает не только экономический, правовой, но и политический аспект проводимых государством мер. Вот что пишут авторы: «Распространено мнение, что «с религией уже покончено», что «за религию держатся только старики и старухи». В итоге «учет, наблюдение за религиозными организациями не поставлены» [5;310]. Но, что самое главное, призыв избегать «ошибок и административных перегибов» [5;300], связан не с нарушением статьи Конституции или просто гуманными соображениями. Чего, по мнению Комиссии, нужно бояться больше всего, это того, что «в местностях, где религиозные пережитки еще сильны, эти ошибки и перегибы не содействуют изжитию религиозных предрассудков». Таким образом, все сдерживания произвола местных органов объясняются не желанием сохранить православие на некотором «удобном» минимальном уровне, а стремлением обеспечить его полное уничтожение в перспективе. И неуклюжие «аппаратные» меры в регионах не должны этот процесс замедлять. Таков был правительственный курс в 30-х годах XX века. Это подтверждает «*Записка отдела культпросветработы ЦК ВКП(б) секретарям ЦК ВКП(б) Кагановичу Л.М., Андрееву А.А., Ежову Н.И. о состоянии антирелигиозной работы*» (фев. 1937). Здесь выражается крайнее недовольство тем, что эта работа «почти прекратилась» [5;316], по «сугубо неправильному представлению... Что специальная антирелигиозная работа не нужна» [5;316]. Мы

видим, что вопреки статье Конституции о свободе совести религия не признается как неотъемлемая принадлежность свободы человека, и в интересах властей её как можно скорее «эффективно» искоренить. Эта политика должна поддерживаться на всех уровнях по всей стране. Здесь опять встречается опасение, что «местные органы, стремясь разделаться с влиянием религии, весьма часто действуют административными методами, фактически не ослабляя, а усиливая позиции церковников» [5;319]. Записка дает любопытную статистику, показывающую степень религиозности населения на конец 30-х годов: «данные... К сожалению, не подтверждают того мнения, будто бы поповщина опирается исключительно на глубоких стариков и старух» [5;317]: «в числе церковного актива лиц старше 50 лет имеется 59,5%, в возрасте от 35 до 50 лет — 28,3%, от 24 до 35 лет — 10% и до 24 лет — 2,2%»; из них мужчин — 63,7%; ...В деревне Бибики в 26 семьях записалось православными 56, неверующими — 9. В городе Почепе Западной области по участку №3 православными записалось — 86 человек, неверующими — 5; № 118 православными — 49, неверующими — 3; ...В соседних районах «дело не лучше». ...В колхозе «Красная слобода» Западной области в 1936 г. из 11 браков 4 церковных. Из 84 родившихся детей 71 крестили; хоронят почти всех с религиозными обрядами. В Псковском районе Ленинградской области более половины родившихся ребят крещено в церквях, 40% покойников похоронено по религиозному обряду. 75% школьников Амосовского района посещают церковь. 50% — исповедуются, говеют и причащаются» [5;317—318]. Мы не склонны видеть в этом только следствие невыдержанной работы местных органов, как считали власти. Очевидно, власть сама не представляла той степени и глубины веры населения, что думала легко заменить её верой в коммунистические идеалы. «Подавить и выкорчевать национальное самосознание у русских людей» [1;112] оказалось невозможным, даже буквально выполняя директивы правительства. «Лишенная имущества и не признаваемая законом, Церковь не умирала и самим своим существованием опровергала марксистское учение о религии как о классовом явлении, обусловленном экономическими факторами» [3; 164]. Об этом убедительно говорит возрождение Церкви уже в годы Великой Отечественной войны.

Примечания:

1. *Кашеваров А.Н.* Государство и Церковь. Из истории взаимоотношений советской власти и Русской Православной Церкви. 1917—1945. СПб, 1995.

2. *О. Алексей (Николин)*. Церковь и государство: история правовых отношений. М., 1997.
3. *Поспеловский В. Д.* Русская православная церковь в XX веке. М, 1995.
4. Русская Православная Церковь в советское время (1917—1991). Кн. 1. М., 1995.
5. Русская Православная Церковь и коммунистическое государство. 1917—1941: Документы и фотоматериалы. М., 1996.
6. *Цыпин В.А.* История русской церкви. 1917—1997. М., 1997.

Православная Церковь на оккупированных территориях в годы Великой Отечественной войны

И.В. Грибков

Великая Отечественная война 1941—1945 гг., безусловно, является важнейшим событием XX века. Эти годы стали временем испытаний, выпавших на долю населения нашей страны, но наиболее тяжелой явилась жизнь населения оккупированных территорий СССР. Эти люди столкнулись не только со всеми тяготами материальных лишений, но и с серьезнейшим кризисом духа, постоянным морально-этическим конфликтом.

Православная Церковь, и само собой разумеется, православное духовенство не могло быть в стороне от своей паствы и всеми силами старалось помочь людям пережить годы лишений и испытаний.

Великая Отечественная война во многом была, прежде всего, войной двух противоборствующих идеологий — коммунизма и нацизма. 1920—30-е гг. были годами невиданных гонений на Русскую Православную Церковь, которые проводились при непосредственном участии партийных органов, но Православная Церковь сохранилась и не потеряла своего влияния среди верующих. Начавшаяся Великая Отечественная война, резко обострившая возмущение и религиозные чувства верующих, поставила перед многими священнослужителями дилемму, какую позицию должно занять Православие в этой войне. С одной стороны, наступающий враг нес порабощение и гибель миллионов. Но, с другой стороны, коммунистический режим никогда не скрывал своего враждебного отношения к религии и Церкви. Кроме того, коммунистический режим фактически бросил население оккупированных областей на произвол судьбы, провозгласив, не задумываясь о людских судьбах, стратегию «выжженной земли». Не стоит забы-

вать и о миллионах военнопленных, судьба которых мало беспокоила партию. Так получилось, что за линией фронта, под оккупацией, 40—50 миллионов православных людей оказались между двумя противоборствующими армиями. Могла ли Церковь устраниваться и бросить свою паству, следуя сталинской стратегии «выжженной земли»?

И в условиях хаоса, террора и кажущейся безысходности, на оккупированной территории произошло то, что получило название «церковное возрождение». *Об этом говорят сейчас и дьякон о. Андрей Кураев, и историки М. Шкаровский и Д. Жуков.*

В условиях военных бедствий достаточно остро встал вопрос об организации единого центра, позицией которого могло бы руководствоваться духовенство на оккупированных территориях. Московская Патриархия не имела, из-за предыдущего террора, возможности проведения самостоятельной политики на этих землях. РПЦЗ также переживала нелегкие времена: первоиерарх РПЦЗ митрополит Анастасий (Грибановский) из-за своих антинацистских взглядов был фактически посажен под домашний арест. Тем не менее, архиепископ Берлинский Серафим (Ляде) пытался активно способствовать возрождению православия под оккупацией, направляя свои пастырские послания духовенству и мирянам, способствуя посылке богослужебной и просветительской литературы.

Немалую роль сыграл в возрождении Православия патриарший экзарх в Прибалтике митрополит Виленский и Литовский Сергей (Воскресенский) — «Глава Русской Православной Церкви на освобожденных территориях России», который фактически и был общепризнанным лидером Православного Возрождения под оккупацией. Для управления Смоленской, Брянской, Витебской, Могилевской и Минской областями была создана церковью», раскольническая деятельность которой шла вразрез с необходимостью объединения православных людей перед лицом бедствий.

Активность Румынской Православной Церкви была настолько сильной и эффективной, что вызывала недовольство немцев. В одном из докладов отмечалось: «...сильную церковную пропаганду развернули румыны... Этим они могут получить значительное влияние на население, что часто находится не в германских интересах». Понятно, что речь в данном случае идет не о слабом румынском государстве, а о миссионерской деятельности Румынского Православия.

Любопытно, что, несмотря на раскольническую деятельность верхушки «Украинской Автокефальной Церкви», большинство входящего

в нее священства и мирян, рассматривали свою принадлежность к «афтокефалистам» сугубо как временную меру, до возрождения Православия на всей территории России.

О размахе церковного Возрождения свидетельствует оккупационная пресса. Практически в каждой местной газете постоянными были статьи об открытии закрытого, восстановлении разрушенного или освящении оскверненного храма.

Масштабы Православного Возрождения потрясают. Известно, что к началу войны на территории СССР действовало 3372 храма, из которых около 3350 находились на присоединенных в 1939—1940 гг. территориях. Общая статистика же открытых в оккупированных районах РСФСР храмов такова: на северо-западе — 470, в Курской области — 332, Ростовской — 243, Краснодарском крае — 229, Ставропольском — 127, Орловской области — 108, Воронежской — 116, Крымской — 70, Смоленской — 60, Тульской — 8 и около 5000 в Орджоникидзевском крае, Московской, Калужской, Сталинградской, Брянской и Белгородской областях, то есть всего примерно 2150 храмов. В Белоруссии за эти годы было открыто не менее 600, а на Украине — не менее 5400 православных храмов.

Тяга к вере среди населения была такова, что зачастую люди служили службы в отсутствие священников сами или выбирали такового из наиболее уважаемых граждан.

Феномен Православного Возрождения, главным образом, проявляется все же не в количестве вновь открытых храмов, а в том, что перед нашими глазами уникальный пример временного существования единого Православия. Сотни прибывших священников РПЦЗ «на земле» прекрасно находили общий язык с представителями Московской Патриархии в процессе помощи населению. Не менее значимо, что единство в духовном окормлении паствы было достигнуто с общинами старообрядцев и «катакомбных» христиан. Разногласия отошли на второй план перед главной задачей — возрождением и защитой поруганной Веры, что только и есть залог объединения Православной Церкви. Пример тому — Смоленско-Брянская епархия во главе с прогерманским архиепископом Стефаном. На Северном Кавказе было организовано Временное епархиальное церковное управление под руководством О.Н. Польского.

Мощнейшим центром возрождения Православия на оккупированной территории стала «Православная духовная миссия в освобожденных областях России» в Пскове, образованная по благословлению мит-

рополита Сергия из священников и мирян уже в июле 1941 г. под руководством протоиерея Сергея Ефимова. С октября 1941 г. миссию возглавлял протоиерей Николай Коливерский, а после его смерти в октябре 1942 г. руководителем стал протопресвитер Кирилл Зайц.

Миссия непосредственно окормляла территорию с населением более 2 миллионов человек, но ее влияние распространялось гораздо дальше. Псковская духовная миссия с конца 1942 г. издавала журнал «Православный Христианин», тираж которого в 1942—43 гг. насчитывал 20—30 тысяч экземпляров. Типография при миссии только в 1942 г. издала 100 тысяч молитвословов, а также многотысячными тиражами издавались: Православный календарь, Евангелие, православная литература.

Большое влияние миссия оказывала на специально созданные двухгодичные Вильнюсские богословские курсы. С 1942 г. при церкви св. Дмитрия Солунского в Пскове стали действовать сиротский приют, воспитанники которого обучались в соответствии с канонами Православия, детский сад и церковная школа. Главным организатором детского воспитания при миссии был священник о. Георгий (Бениксен). Позже он стал вести детские православные передачи на псковском радио.

Другим крупным центром Православного возрождения был Псково-Печерский монастырь во главе с настоятелем о. Павлом (Горшковым). Монастырь издавал свою газету для прихожан.

До сих пор практически не изученной остается миссионерская деятельность Румынской Православной Церкви на оккупированных Румынией территориях. В 1941 г. на территорию Бессарабии (Молдавия и Измаильская область) и Трансистрии (юго-запад Украины) прибыла Православная миссия, во главе с Румынским Патриархом. С 1942 г. миссия стала издавать газету «Православная Трансистрия». Румынские власти, в отличие от немцев, всячески способствовали возрождению Православия на оккупированных территориях, поддерживали православное духовенство, восстанавливали храмы и церкви.

Именно на Румынскую Православную миссию легла тяжесть борьбы с униатской (греко-католической) экспансией, которая всячески поддерживалась немцами. Победой закончилось и тяжелое противостояние с «Украинской Автокефальной Православной церковью».

Мы видим, что в условиях тяжелейших испытаний, глобального конфликта и «крушения основ», ни одна внешняя структура не имеет гарантию, а часто и не может сохраниться. Только Церковь может протянуть страдающим руку и указать путь сохранения души в условиях хаоса.

Васильево: опыт исследования тамбовской родословной¹

И.М. Астафьев

В настоящее время в России для многих стало актуальным знать свою семейную родословную, гордиться своими предками любого социального статуса и любой национальности.

Корни моего рода — отца и матери относятся к Моршанскому уезду Тамбовской губернии.

Немного истории о самом Тамбовском крае. С VIII в. н.э. территория Тамбовщины — это мордовский край. Петр I проводил политику ассимиляции в данной местности, которая в то время (XVIII в.) была пограничной. В 1780 г. село Покрово-Васильево упоминается в Коллекции метрических книг Тамбовской губернии Государственного архива. Существовала легенда о происхождении села Покрово-Васильево: 2 брата Васильевы из Нижнего Новгорода приехали в данную местность и основали одноименную деревню. В центре села в XVIII веке была построена православная Покровская церковь.

А с. Покрово-Васильево упоминается как известный центр кустарных промыслов и фабрично-заводской промышленности в книге В.И. Ленина «Развитие капитализма в России. Процесс образования внутреннего рынка для крупной промышленности. 1896—1899 г.» [5;407]. В этом селе собиралась большая ярмарка, на которую приезжали из разных городов, бывали и иностранцы, например, китайцы.

Тамбовская область связана со многими известными именами. Интересно отметить, что побывал на посту правителя Тамбовского наместничества Азовской губернии и великий русский поэт Г. Державин (1786—1788 гг.). Там когда-то родились или жили: жена поэта А.С. Пушкина — Н. Гончарова, агроном И.В. Мичурин, минеролог В.И. Вернадский, дипломат Г.В. Чичерин, композитор и пианист С. Рахманинов, председатель Конституционного суда России В. Зорькин. Меня интересовали исследования следующих фамилий, относящиеся к нашей родословной: Баронины, Кутянины, Астафьевы, Филины, Таревы.

Исследование происходило в следующей динамике: было проведено интервьюирование старшего поколения, заказан фамильный (оно-

¹ Строго говоря, существуют два независимых села: Покрово-Васильево («старая деревня») и Васильево («новая деревня»), однако оба села тесно взаимосвязаны.

мастический) диплом, составлено родословное древо по рассказам и сохранившимся свидетельствам о рождении (и о смерти).

Затем следовала работа в Государственном архиве Тамбовской области (ГАТО), в районном архиве (архив бывшего волостисполкома), районном архиве ЗАГС.

Самой древней датой из родословного древа со стороны моей матери стало установление даты рождения бабушки Феодосьи — 1826 г., прожившей 101 год. Однако перепроверить данную информацию пока не предоставляется возможным.

Из устных (незафиксированных источников [2; 136] стало известно, что родоначальниками семьи Барониных (родословная со стороны матери) были становые приставы. Фамилия новая в деревне. В метрических книгах она относится только к нашей семье, и больше не встречается. Интересно было установить, что Папий был первым, кто из установленных в середине XIX века семьи Барониных встречается в церковной метрической книге села Покрово-Васильево [3].

Другая ветка по отцовской линии — Кутянины (старообрядцы). Это также новая фамилия в деревне Васильево (новая деревня). Существует предположение, что фамилия происходит от сочетания «кутный угол», что является аналогом «красного угла». Родоначальником данной ветки является Иван. Метрики старообрядцев (за исключением единоверческой церкви) в настоящее время не обнаружены (фонд «Тамбовская духовная консистория» был изъят из ГАТО органами НКВД).

Согласно письму Краеведческого музея Тамбовской области, с. Васильево являлось одним из 3-х крупнейших центров старообрядчества (общину составляли более 1000 семей) [4;3]. В селе находилась старообрядческая Покровская церковь 1906 года постройки. В начале XX века имелось воздушное сообщение между г. Тамбовом и с. Васильево.

Вернемся к отдельным родословным веткам: к Астафьевым. Одним из самых первых Астафьевых считался Астафьев Иван Семенович (самая «мужская» ветка). Фамилия Астафьевых широко распространена среди местного населения и давно известна (упоминается в метриках Покрово-Васильево не позже XVIII века). Однако по устной информации Астафьевы являлись родственниками Таревых (также старый род в деревне). Вышеуказанная устная информация была подтверждена спустя 86 лет от рождения В.И. Астафьева биологической экспертизой (экспертиза ДНК, проведенная лицензированным ООО «Центр Молекулярной Генетики»). Заборы крови были взяты у внуков предполагаемого общего родственника. 6 локусов совпали полностью и 7-й час-

тично [6;2]. Далее предстоит установление данного юридического факта родства в суде.

Сам прадед, Иван Дмитриевич (Димитриевич) Тарев, 1875 года рождения, исчез в период коллективизации в 1928—1930 гг., чем избежал отправки в Северный край (современная территория Архангельской области).

Согласно устным источникам, прадед, Тарев И.Д., приобрел ряд кожевенных и винокуренный [7;293] завод у княгини Гагариной; активно торговал с Моршанском, Тамбовом, Санкт-Петербургом, Москвой.

Фамилию деда изменили на фамилию бабушки — Астафьевы.

Прадед мог поехать к родственникам-старообрядцам австрийской белокриницкой епархии в Москву (там находилось 10 старообрядческих общин), поскольку кулаку-кожевнику опасно было оставаться жить в деревне, он уже был включен в повагонный состав выселяемых в Северный край. И прадед «растворился» в Советской России.

Однако для нас в большей степени важна не возможность в будущем унаследования материальных ценностей, а восстановление духовной истории семьи.

Но, конечно, открытием для нас в 2006 году стал Троицкий (Спасо-Троицкий) собор высотой в 75 метров в г. Моршанске, освященный Патриархом Алексием II в 1998 году.

История храма начинается с 1830 г., когда было выбрано место для строительства на берегу реки Цны и утвержден проект [8]. В соответствии с порядками того времени собор возводился по образцовому проекту. Был выбран один из проектов архитектора В.П. Стасова, поэтому пятиглавый моршанский храм внешне напоминает петербургский Спасо-Преображенский собор, построенный Стасовым. Несколько лет население Моршанского уезда собирало средства на возведение храма.

Из-за отсутствия архитектурного надзора строительство шло с приостановками. При возведении барабана купола внутренние столбы начали проседать под его тяжестью. Встал вопрос о разборке неоконченного здания, но моршанский мастер Степан Люлин предложил оригинальное техническое решение — обвязать металлом столбы и своды. На эту работу было потрачено много времени и сил, но продолжение строительства стало возможным. В 1857 г. итогом многолетнего труда стало освящение Троицкого храма. Главный иконостас красавца-собора был пятиярусным, придельные — трехъярусными. Стены храма были расписаны московскими художниками в 1903 г. После Октябрьской

революции Троицкий собор, как и подавляющее большинство других российских храмов, пережил трагические события. Были конфискованы церковные ценности, ради небольшого количества золота уничтожен иконостас. В 30-е гг. XX века в соборе разместили склад Горпищекомбината. Правда, в 1978 г. была начата реставрация, но десять лет труда были перечеркнуты сильным пожаром, уничтожившим все, что могло гореть. Возрождение храма началось в 1990 г. после возвращения его Русской Православной Церкви.

И — резюме: 3-х-летнее изучение своей семейной родословной XIX—XX веков позволило только приоткрыть завесу интереснейших фактов, узнать новое о всей Тамбовщине и прийти к выводу о непрерывности исторического процесса.

Примечания:

1. Фонд ГАТО «Коллекция метрических книг Тамбовской губернии», оп. 4, д. 14.
2. *Ковальченко И. Д.* Методы исторического исследования. — М.: Наука, 2003.
3. ГАТО, ф. 1049, оп. 4, д. 6940, л. 18об.
4. Личный архив Астафьева М.В. // Письмо Краеведческого музея Тамбовской области от 25.08.2004 г.
5. Полн. собр. соч. Ленина В.И. 5 изд., М, 1958—65. Т. 3.
6. Личный архив Астафьева М.В. // Акт ООО «Центр Молекулярной Генетики» от 20.06.2006 г.
7. Фонд библиотеки ГАТО «Историко-статистическое описание Тамбовской епархии». 1911.
8. URL: <http://m.wikipedia.org/wiki>

Сведения об авторах

Астафьев Илья Михайлович — историк, правовед.

Венедиктов Вадим Юрьевич — заместитель Председателя ИФ МАМИФ по вопросам перспективных направлений, преподаватель кафедры культурологии Московского педагогического государственного университета, секретарь Свято-Филаретовских чтений.

Глазкова Марина Владимировна — аспирант Московского педагогического государственного университета, член Центрального Совета ИФ МАМИФ.

Гребнев Леонид Сергеевич — профессор Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, доктор экономических наук, заместитель министра образования Российской Федерации в 2001—2004 гг.

Грибков Иван Владимирович — аспирант Российского государственного гуманитарного университета.

Козарезова Ольга Олеговна — кандидат философских наук, доцент кафедры культурологии Московского педагогического государственного университета.

Королева Дария Андреевна — студентка Государственного института русского языка им. А.С. Пушкина. Заместитель директора филиала ИФ МАМИФ при ГосИРЯ им. А.С. Пушкина.

Кострюков Андрей Александрович — кандидат богословия, научный секретарь Отдела новейшей истории Русской Православной Церкви Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, сотрудник Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата.

Крутов Александр Николаевич — депутат Государственной Думы Российской Федерации, заместитель Председателя комитета по информационной политике, Президент Международного фонда славянской письменности и культуры, главный редактор журнала «Русский Дом».

Леонова Ольга Георгиевна — доктор политических наук, доцент кафедры социологии и политологии ИППК Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова.

Людоговский Федор Борисович — кандидат филологических наук, научный сотрудник Института славяноведения Российской академии наук, преподаватель Московской духовной академии.

Малугин Сергей Борисович — аспирант отделения политологии Московского независимого эколого-политологического университета, ру-

ководитель исследовательской лаборатории общественных наук ИФ МАМИФ.

Мельков Андрей Сергеевич — Председатель Оргкомитета Свято-Филаретовских чтений, первый заместитель Председателя МАМИФ, руководитель историко-филологического семинара по вопросам православной культуры, преподаватель Московского лицея духовной культуры во им. преп. Серафима Саровского, аспирант кафедры общего языкознания Московского педагогического государственного университета, выпускник Коломенской духовной семинарии.

Мельник Владимир Иванович — профессор кафедры литературы Государственной академии славянской письменности и культуры.

Михальчук Николай Михайлович — студент факультета социологии, экономики и права Московского педагогического государственного университета.

Павлов Владимир Александрович — Председатель клуба «Вестник Отечества», преподаватель Московского лицея духовной культуры во им. преп. Серафима Саровского, выпускник исторического факультета Московского педагогического государственного университета, представитель ИФ МАМИФ на историческом факультете МПГУ.

Первушин Михаил Викторович — кандидат богословия, Ученый секретарь отдела древнеславянских литератур Института мировой литературы Российской академии наук, сотрудник Отдела внешних церковных связей Московской Патриархата.

Песьяков Сергей Алексеевич — аспирант кафедры философии Московского педагогического государственного университета.

Протоиерей Георгий Студенов — почетный Председатель Свято-Филаретовских чтений, кандидат богословия, почетный профессор Московского педагогического государственного университета, благочинный церковью Михайловского округа города Москвы, настоятель храма Архистратига Михаила в Тропареве.

Пшеничникова Ирина Юрьевна — студентка Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, представитель ИФ МАМИФ при историческом факультете МГУ.

Радаев Валентин Александрович — консультант Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата.

Руднева Ольга Викторовна — студентка филологического факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

Священник Алексей Миндров — клирик храма-часовни святого Михаила Архангела близ Кутузовской избы.

Степанов Дмитрий Юрьевич — студент исторического факультета Московского педагогического государственного университета.

Фидченко Ольга Владимировна — кандидат исторических наук, старший преподаватель кафедры культурологии Московского педагогического государственного университета.

Михаил Поздников, отец — студент Коломенской духовной семинарии.

Содержание

Предисловие	
<i>Протоиерей Георгий Студенов</i>	3
 <i>Власть и Церковь в истории России</i>	
<i>Крутов А.Н.</i> Значение и смысл святоотеческого патриотизма в духовном воспитании человека	5
<i>Радаев В.А.</i> Сотрудничество государственной власти и церкви в решении демографической ситуации в современной России	10
<i>Гребнев Л.С.</i> Письмо министра образования Российской Федерации от 22 октября 2002 года по учебному предмету «Православная культура» и его история	25
<i>Леонова О.Г.</i> Духовная миссия России в XXI веке	27
 <i>Святитель Филарет Московский и его время</i>	
<i>Королева Д.А.</i> Святитель Филарет и А.С. Пушкин: стихотворный диалог	36
<i>Поздникин М., отец.</i> Святитель Филарет и Коломна	41
<i>Руднева О.В.</i> Письма святителя Филарета Московского к игуменье Марии (Тучковой) как историко-биографический источник и памятник духовно-эпистолярного наследия	50
<i>Людоговский Ф.Б.</i> Акафисты, святитель Филарет Московский и А.С. Пушкин	55
<i>Мельков А.С.</i> Чудеса святителя Филарета Московского (из опыта личных переживаний)	61
 <i>Молодежь в церковной и общественной жизни современной России</i>	
<i>Венедиктов В.Ю.</i> Молодежь в Церкви: границы допустимого	65
<i>Михальчук Н.М.</i> Духовные и материальные проблемы современной российской молодежи: синдром Обломова	70
<i>Малугин С.Б.</i> Молодежные организации как доминирующий политический субъект в зеркале оранжевых революций	74
 <i>Православие и отечественное образование</i>	
<i>Фидченко О.В.</i> Архивные данные о законоучителях Московского учебного округа конца XIX — начала XX в.	79
<i>Песьяков С.А.</i> Особенности воспитательного сегмента школьного курса «Основ православной культуры»	87

<i>Козарезова О.О.</i> Основные пути современного православного образования и катехизации	91
<i>Миндров Алексей, свящ.</i> Профессор Н.Н. Глубоковский: Связь библейского богословия, догматики и экзегезы Священного Писания	100

Православная культура в русской литературе

<i>Первушин М.В.</i> Житие Евфросина Псковского: один из аспектов изучения памятника	107
<i>Мельник В.И.</i> И.А. Гончаров и его знакомства в храме св. Пантелеимона (к вопросу о христианской биографии писателя)	113
<i>Глазкова М.В.</i> Топос сада в романном мире И.А. Гончарова (на материале романов «Обыкновенная история», «Обломов», «Обрыв»)	125

Вопросы русской церковной истории

<i>Степанов Д.Ю.</i> «Константинопольская вотчина» в формировании внешнеполитической идеологии 1650—1655 гг.	129
<i>Кострюков А.А.</i> К истории служения военного духовенства в годы Русско-японской войны	135
<i>Павлов В.А.</i> Распространение Реформации в Великом княжестве Литовском и ее влияние на русское общество в конце XVI и в начале XVII в.	145
<i>Пшеничникова И.Ю.</i> Религиозная политика советской власти и церковный люд в 30-е годы XX века	150
<i>Грибков И.В.</i> Православная Церковь на оккупированных территориях в годы Великой Отечественной войны	163
<i>Астафьев И.М.</i> Васильево: опыт исследования тамбовской родословной	167

**Православная культура в России:
прошлое и настоящее**
(по материалам Вторых Свято-Филаретовских чтений)

Составители: *А.С. Мельков, В.Ю. Венедиктов*

Художник В.В. Покатов
Редактор Х.В. Поплавская
Технический редактор Н. Соловьева
Корректор А.Н. Макаров
Компьютерная верстка Т.Т. Медведева

Лицензия ЛР № 020850 от 14.01.99.
Подписано в печать 17.05.2007. Формат 60х90/16.
Бумага офсетная. Печать офсетная
Усл. печ. л. 11. Уч.-изд. л. 9,85.
Тираж 1000 экз. Изд. №: Без объявл. Заказ

ФГУ «Российская государственная библиотека»,
издательство «Пашков дом»
119019 Москва, ул. Воздвиженка, 3/5
Тел./факс: (495) 202-59-53
E-mail: pashkov_dom@rsl.ru

Сайт: www.mamif.org
E-mail: mamif@yandex.ru