

Исследовательский Фонд  
«Межвузовская ассоциация молодых историков-филологов»

Храм Архистратига Михаила в Тропареве  
(Патриаршее подворье)

# НА НИВЕ ХРИСТОВОЙ

**Памяти Святейшего Патриарха  
Московского и всея Руси Алексия II**

*Материалы Всероссийской научно-богословской конференции  
«IV Свято-Филаретовские чтения»  
10–11 декабря 2008 года*

Москва – Ярославль, 2009

УДК 21  
ББК Э372. 24Я 43  
Н 12

Ответственный редактор –  
канд. филол. наук А.С. Мельков

Редакционная коллегия:  
Георгий Студенов, протоиерей,  
Михаил Ходанов, протоиерей,  
д-р полит. наук О.Г. Леонова,  
д-р ист. наук, проф. А.В. Лубков,  
канд. ист. наук Ю.И. Белоногова,  
канд. ист. наук В.Ю. Венедиктов,  
канд. филол. наук И.С. Леонов,  
канд. филол. наук А.С. Мельков,  
О.С. Сидельников

**На ниве Христовой:** Памяти Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II: Материалы Всерос. науч.-богосл. конф. «IV Свято-Филаретовские чтения», 10–11 дек. 2008. / Сост. А.С. Мельков, В.Ю. Венедиктов. М.; Ярославль : Ремдер. 2009. 232 с.

ISBN 978-5-94755-223-2

Всероссийская научно-богословская конференция «Свято-Филаретовские чтения», посвященная памяти великого Московского архипастыря, по сложившейся традиции проводится 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 МАМИФ при участии синодальных учреждений Русской Православной Церкви, духовных школ, преподавателей, аспирантов и студентов ведущих вузов Москвы и России.

© Исследовательский фонд «Межвузовская ассоциация молодых историков-филологов» (ИФ МАМИФ)

© Храм Архистратига Михаила в Тропареве (Патриаршее подворье)

Сайт: [www.mamif.org](http://www.mamif.org)  
E-mail: [info@mamif.org](mailto:info@mamif.org)  
Сайт: [troparevo-hram.orthodoxos.org](http://troparevo-hram.orthodoxos.org)  
E-mail: [troparevo-hram@orthodoxos.org](mailto:troparevo-hram@orthodoxos.org)

ISBN 978-5-94755-223-2

## СОДЕРЖАНИЕ

Протоиерей Георгий Студенов. Предисловие ..... 5

Мельков А.С., Венедиктов В.Ю. Благоуханный венок на гробницу Святейшего Патриарха Алексия II ..... 6

### **ВЛАСТЬ И ЦЕРКОВЬ В ИСТОРИИ РОССИИ**

Крутов А.Н. Россия – поле Куликово ..... 12

Леонова О.Г. Русская Православная цивилизация: сущность и факторы ..... 15

Орлова Н.Х. Как возможна духовная интеллигенция? ..... 24

Уваров М.С. Интеллигенция и светский гуманизм: к вопросу об интеллектуальной компетентности ..... 30

Диакон Андрей Климов. Православный социализм и западный капитализм – вопросы идеологии ..... 38

Репников А.В. Константин Петрович Победоносцев как личность и государственный деятель ..... 47

Сторчеус Н.В. Церковь и власть в трудах В.В. Зеньковского ..... 59

### **СВЯТИТЕЛЬ ФИЛАРЕТ МОСКОВСКИЙ И ЕГО ВРЕМЯ**

Козловцева Е.Н. «Дело игумении Митрофании». Участие Московских митрополитов в судьбе Владычне-Покровской епархиальной общины сестер милосердия ..... 63

Мельков А.С. Церковно-исторические, богословские и археографические исследования протоиерея А.В. Горского ..... 67

Венедиктов В.Ю. Русские в Царьграде. Заметки о Константинополе Третья Иванова Филиппова (по его письмам к жене от 1875 г.) ..... 75

### **ПРАВОСЛАВИЕ И ОТЕЧЕСТВЕННОЕ ОБРАЗОВАНИЕ**

Лубков А.В. Аксиологические аспекты современного образования ..... 79

Протоиерей Михаил Ходанов. С Крестом к неформалам ..... 82

Агапова А.М. О методах преподавания основ православной культуры в школе .. 86

Глебов В.В. Противоречия в современной системе образования: духовно-нравственные идеалы общества и православная культура ..... 89

Козарезова О.О. Богословское образование: на пути к единству ..... 95

Михальчук Н.М. Христианская социология: о чем речь? ..... 100

Шуринов А.С. Духовные ценности семейно-родовой культуры и православие ..... 105

Сидельников О.С. Концепции изучения сектантства ..... 114

Фидченко О.В. О взаимодействии светской власти и православного духовенства в плане развития среднего образования России конца XIX – начала XX вв. .... 117

### **ВОПРОСЫ ЦЕРКОВНОЙ ИСТОРИИ**

Первушин М.В. Профитизм в жизни патриарха Никона ..... 121

<i>Васильева А.В.</i> Святой блаженный Павел Таганрогский: жизнь и житие .....	134
<i>Майоров Р.А.</i> Идеальное устройство Церкви и категория соборности в трудах единовещерского священника Иоанна Верховского .....	136
<i>Власова А.В.</i> Церковная благотворительность на Урале в годы социальных потрясений (вторая половина XIX – начало XX в.) .....	142
<i>Белоногова Ю.И.</i> Борьба с народным пьянством на примере Москвы и Московской епархии в начале XX века .....	144
<i>Леонов Д.Е.</i> Карикатура на православное духовенство в российской прессе периода революции 1905-1907 гг. ....	149
<i>Брусиловский Н.М.</i> Скорбященский монастырь – последняя московская обитель до 1917 года .....	154
<i>Грибков И.В.</i> Миссионерская деятельность Румынской Православной Миссии в 1941-1944 гг. на оккупированных территориях .....	158
<i>Белоногова А.В.</i> Песня радости Мстислава Пашенко .....	163
<i>Бондаренко Е.В.</i> Церковь и общество в России в начале XXI века .....	171

## **ПРАВОСЛАВНАЯ КУЛЬТУРА И ЕЕ ОТРАЖЕНИЕ В ЯЗЫКЕ И ЛИТЕРАТУРЕ**

<i>Ирзабеков В.Д.</i> «В начале было Слово...» .....	178
<i>Парамонова М.К.</i> Стилистические особенности ораторской прозы Феофана Прокоповича на материале «Слова на погребения Петра Великого» .....	182
<i>Королева Д.А.</i> Образ Бога в «Опытах священной поэзии» Ф.Н. Глинки .....	188
<i>Никанова Н.В.</i> Изучение произведений Ф.М. Достоевского с учетом роли христианских идей и образов в художественном мире писателя .....	191
<i>Никольский Е.В.</i> Духовная эволюция главного героя философско-мистической дилогии Всеволода Соловьёва в свете святоотеческого богословия (к вопросу о религиозно-идеологической позиции писателя) .....	197
<i>Гвоздев А.В.</i> Философия языка Ивана Киреевского .....	207
<i>Забелин К.В.</i> Образ России в творчестве Ивана Савина .....	213
<i>Кучинская Д.А.</i> Отображение идей «Фантастической симфонии» Гектора Берлиоза в романе М. Булгакова «Мастер и Маргарита» .....	218
<i>Леонов И.С.</i> Художественное своеобразие романа протоиерея Николая Агафонова «Иоанн Дамаскин» .....	221
<i>Юсов И.Е.</i> Дискуссия вокруг термина «церковно-славянский язык» в историко-филологической науке .....	224
<b>Сведения об авторах</b> .....	227

## **ПРЕДИСЛОВИЕ**

Дорогие читатели, вы держите в руках сборник «На ниве Христовой. Памяти Святейшего Патриарха Алексия II», изданный по материалам IV Свято-Филаретовских чтений, которые состоялись в храме Архистратига Михаила в Тропареве 10–11 декабря 2008 года.

В те многопечальные дни сердца всей осиротевшей паствы были исполнены глубокой скорбью по случаю кончины Предстоятеля Русской Православной Церкви. Все люди – от епископа до простого мирянина – оплакивали Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. В этих условиях мы все же приняли решение провести нашу конференцию. Нами двигало желание исполнить завет Святейшего Патриарха Алексия, который за несколько дней до своей блаженной кончины преподдал свое Первосвятительское благословение на проведение IV Свято-Филаретовских чтений.

Два дня проходили чтения, и актов зал храма наполняли священники, ученые, педагоги, студенты, прихожане. Все они взирали на портрет святителя Филарета митрополита Московского и на портрет Святейшего Патриарха Алексия II, который при жизни был большим почитателем Святителя. Превозмогая боль и скорбь от постигшей всех утраты, выступали докладчики – это были и еще совсем юные исследователи, и маститые профессора; это были умудренные опытом священнослужители и еще только начинающие свой путь в науке и жизни соискатели ученых степеней. Каждый предварял свое выступление речью о почившем Святейшем Патриархе Алексии II, а затем делился своими знаниями, наблюдениями, находками со слушателями. Возникали дискуссии, научные споры, шел обмен мнениями. И среди этого живого разговора чувствовалось незримое присутствие двух великих иерархов Московских, двух святителей земли Русской – святителя Филарета митрополита Московского и Святейшего Патриарха Алексия II.

По сложившейся традиции конференция проходила в формате весьма солидного форума, который составили представители разных городов и научных центров России. Два дня участники чтений обсуждали различные темы из области церковной истории, социологии, философии, богословия; много говорилось о православном воспитании, христианской педагогике, лингвистике и литературоведении. Поднимавшиеся вопросы так или иначе затрагивали личность святителя Филарета митрополита Московского (1782–1869), но, вместе с этим, были связаны и с деятельностью Святейшего Патриарха Алексия II (1929–2008).

Книга увидела свет в Год молодежи. Примечательно, что организаторами Свято-Филаретовских чтений выступает именно молодежь – активисты Исследовательского фонда «Межвузовская ассоциация молодых историков-филологов». Благодаря этому в материалах конференции чувствуется так много энергии, силы, желания направить полученные знания во благо Матери Церкви и на пользу нашему Отечеству.

Настоящий сборник научных статей по общему согласию организаторов конференции был назван «На ниве Христовой. Памяти Святейшего Патриарха Алексия II» и адресован широкому кругу читателей: историкам, филологам, социологам, богословам, педагогам, священнослужителям. Книга также будет полезна любому, кому близка и дорога богатая духовная культура Православной России.

*Почетный Председатель Свято-Филаретовских чтений,  
кандидат богословия протоиерей Георгий Студенов*

# БЛАГОУХАННЫЙ ВЕНОК НА ГРОБНИЦУ СВЯТЕЙШЕГО ПАТРИАРХА АЛЕКСИЯ II

## IV СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКИЕ ЧТЕНИЯ

10 декабря 2008 года начали работу IV Свято-Филаретовские чтения, организованные четвертый раз подряд по инициативе Исследовательского фонда «Межвузовская ассоциация молодых историков-филологов».

Перед началом пленарного заседания участники конференции возгласили вечную память новопреставленному Святейшему Патриарху Алексию, скоропостижно скончавшемуся накануне 5 декабря. Почетный Председатель Чтений благочинный храмов Михайловского Церковного округа протоиерей Георгий обратился к участникам конференции с приветственным словом, исполненным глубокой скорби об утрате Предстоятеля Церкви Русской.

Отец Георгий Студенов, в частности, сказал: *«Святейший Патриарх очень любил и почитал святителя Филарета, всегда совершая торжественные богослужения в день его памяти 2 декабря в Храме Христа Спасителя. Когда в 2005 году молодые историки и филологи решили устроить в честь памяти святителя Филарета в Москве особую конференцию, посвященную его памяти, наш Святейший Владыка благословил доброе начинание и всячески поддерживал молодежь в этом благом деле. Каждый год Первосвяtitель направлял особые Приветствия участникам Филаретовских чтений. И каждое благословение Святейшего Патриарха Алексия мы воспринимали как живое слово и действенное участие самого Первосвяtitеля в работе нашей конференции. В этом году Святейший также готовил свое Приветственное Слово, чтобы направить его всем собравшимся в этом зале. Оно стало одним из последних документов, подготовленных в его жизни. Мы не можем сейчас узнать содержание этих последних слов Святейшего Патриарха. Но известно точно, что это есть своеобразное завещание Первосвяtitеля всем нам. И это завещание, надеюсь, будет со временем обнародовано, и мы все должны его обязательно исполнить».*

Председатель оргкомитета Чтений кандидат филологических наук, преподаватель Коломенской Духовной Семинарии Андрей Сергеевич Мельков в ответном слове, обращенном к протоиерею Георгию Студенову и всем участникам Чтений, высказал мысль о том, что отеческое участие Святейшего Патриарха Алексия к делу проведения ежегодных Свято-Филаретовских чтений должно быть особым образом засвидетельствовано теперь, когда Господь призвал к Себе нашего молитвенника и Первосвяtitеля. По мнению А.С. Мелькова, две таких выдающихся личности в истории Русской Церкви как Святитель Филарет Московский и Святейший Патриарх Алексий II, ныне стоят в едином представительстве за город Москву и Всероссийскую паству.

*«Я думаю, что с этого момента наши Свято-Филаретовские чтения должны стать не только свидетельством благодарной памяти о святителе Филарете Московском, но и даром наших сердец, благоуханным венком на гробницу Святейшего Патриарха Алексия, должны стать свидетельством нашей любви*

*к почившему Отцу и Предстоятелю Церкви Русской. Пусть наши IV Свято-Филаретовские чтения станут первой научной конференцией, на которой мы начнем искать великий архипастырский образ Святейшего Патриарха Алексия II, начнем изучать его деяния, его труды, будем постигать его богословское наследие. Это есть живая потребность нашего беспокойного времени, ибо все деяния нашего покойного Святейшего Владыки, несомненно, происходили в русле святоотеческой традиции, черпались из золотой сокровищницы Православия», –* сказал А.С. Мельков.

С первым докладом на тему «Провинциальная церковь сегодня (по материалам города Приволжска Ивановской области)» выступил доктор исторических наук, профессор Московского педагогического государственного университета Ростислав Михайлович Введенский. В своей проникновенной речи профессор Р.М. Введенский рассказал о церковной жизни в современной российской глубинке. По словам докладчика, сына протоиерея Михаила Введенского, служившего в храмах Рязанской области и города Москвы в 30-е годы XX века, в нынешней России наблюдается эпоха всеобщего возрождения прежде поруганных святынь. Доклад профессора Р.М. Введенского, выполненный в жанре церковного краеведения, вызвал большое сочувствие слушателей.

Старший преподаватель МПГУ кандидат исторических наук диакон Андрей Климов свой доклад «Православный социализм и западный капитализм» посвятил памяти Святейшего Патриарха Алексия. Доклад о. Андрея, выполненный на стыке философии, экономики, истории и богословия, вызвал широкую дискуссию среди слушателей.

Доктор философских наук, кандидат богословия протоиерей Димитрий Лескин рассказал участникам конференции о своей просветительской работе в Самаре. О. Димитрий является заведующим кафедрой теологии Самарского государственного университета путей сообщения и директором Православной классической гимназии. Опыт самарского священника возбудил неподдельный интерес всех участников и гостей Чтений.

Со злободневным сообщением выступил политолог и публицист Виктор Юрьевич Милитарев. Его рассказ об истории православной общины на улице Новаторов д. 36. (г. Москва) вызвал сочувствие всей аудитории.

Главный редактор объединенной редакции журналов «Вопросы культурологии» и «Дом культуры» кандидат философских наук Андрей Валерьевич Агошков в своем выступлении коснулся аспектов взаимодействия Церкви и общества по вопросам культурного наследия.

После перерыва работа конференции продолжилась с выступления активистки МАМИФ, студентки Таганрогского государственного педагогического института Анны Васильевой, которая продемонстрировала фильм и презентацию о Павле Таганрогском – подвижнике благочестия Таганрогского края.

В ходе первого дня конференции также выступили А.С. Шуринов (директор историко-просветительского Центра семейно-родовой культуры), Н. Михальчук и К. Вишняков (студенты МПГУ), К. Забелин (студент СмолГУ), канд. ист. наук Р.А. Майоров (преподаватель Московского Старообрядческого Духовного Училища РПСЦ), Д.Е. Леонов (преподаватель кафедры теологии ЯГПУ им. К.Д. Ушинского), И.В. Грибков (преподаватель МФЮА), О.С. Сидельников



(директор Ярославского филиала ИФ МАМИФ), канд. ист. наук Е.Н. Козловцева (старший преподаватель ПСТГУ), В. Нефедов (студент Ярославской Духовной Семинарии). От Духовных школ в работе Чтений принял участие и представитель Коломенской Духовной Семинарии чтец Александр Вишневский.

Завершился первый день конференции выступлением аспиранта МПГУ И.Е. Юсова. Его доклад «Дискуссия вокруг термина «церковно-славянский язык» в историко-филологической науке» вызвал большой интерес слушателей.

Все участники и гости Чтений получили в дар сборник «Церковь и общество в России: пути содружества и вызовы эпох», изданный по итогам прошлых III Юбилейных Свято-Филаретовских чтений.

Работа первого дня конференции освещалась православным телеканалом «Союз». Председатель оргкомитета Чтений Андрей Мельков дал развернутое интервью телеканалу, рассказав о целях и задачах конференции.

11 декабря 2008 года в актовом зале храма Архистратига Михаила в Тропареве продолжилась работа IV Свято-Филаретовских чтений. В общей сложности в работе второго дня приняли участие около 40 человек. Отрадно, что большая часть собравшихся включала в себя представителей молодого поколения: студентов, аспирантов и преподавателей вузов Москвы и регионов.

Перед началом заседания Почетный председатель конференции протоиерей Георгий Студенов обратился к участникам и гостям форума с кратким приветствием, отметив, что первый день работы IV Свято-Филаретовских чтений собрал множество заинтересованных слушателей, которые смогли ознакомиться с интересными, содержательными докладами, которые на этот раз представили как постоянные участники, так и новые лица.

С первым докладом к участникам обратился давний друг и соратник ИФ МАМИФ доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой истории России, проректор Московского института открытого образования Алексей Владимирович Лубков. Говоря о современном образовании, Алексей Владимирович отметил, что и новопреставленный Святейший Патриарх Алексий II неоднократно высказывал мысль о проблеме модернизации российского образования. *«В современном образовании акцент делается на сугубо технологических и инструментальных вещах, что совершенно не обосновано»*, – поратовал профессор Лубков. Такая парадигма не вбирает в себя очень многие жизненные вопросы. *«Главным в образовании сегодня должна быть «успешность». Успешность человека в учебе не вызывает ни у кого сомнений. Проблема в том, что «успешность» в образовании пытаются перенести и связать с «успешностью» в жизни. Этому способствуют и СМИ, навязывающие некоторую матрицу, согласно которой главное сегодня в жизни – это быть успешным. Здесь возникает вопрос: что такое успех в жизни и как к нему относиться?»* – поставил участникам конференции вопрос ветеран Свято-Филаретовских чтений. Профессор А.В. Лубков коснулся также темы «философии постмодернизма», связав её с цивилизационными аспектами современной российской действительности. *«Как бы мы не хотели, но Россия – это, действительно, целый континент, особая цивилизация. И отношения к семье, к государству здесь у нас в течение тысячелетия строились по-другому. Эта инаковость России должна быть осознана, прежде всего, нашими гуманитариями, представителями политиче-*

*ской элиты. Поэтому сегодня, когда мы пытаемся определить пути развития нашей системы образования, очень важно помнить о необходимости сохранения культурно-цивилизационного контекста. Иначе мы, как особый тип культуры, перестанем существовать. Но я верю в то, что этого никогда не произойдет»*, – заключил свою насыщенную речь профессор А. В. Лубков.

Алексей Владимирович преподнес в дар ИФ МАМИФ два экземпляра своей последней книги, написанной в соавторстве с И.В. Кузьминой и посвященной князю Шаховскому (*Князь Шаховской: Путь русского либерала. М.: Молодая гвардия, 2008*).

Председатель оргкомитета Чтений, кандидат филологических наук, преподаватель Коломенской Духовной Семинарии Андрей Сергеевич Мельков в своем выступлении на тему «Святитель Филарет Московский и Святейший Патриарх Алексий II» максимально актуализировал пред собравшимися значение сегодняшней эпохи и ее связи с событиями позапрошлого столетия. *«Святейший Патриарх Алексий II продолжал дело святителя Филарета. Несмотря на то, что эти выдающиеся личности в истории Русской Церкви отстоят друг от друга более чем на сто лет, те проблемы и те задачи, которые стояли перед Московскими Первосвященниками, совпадали»*.

Продолжая развитие исторической тематики XIX столетия с интересным докладом на тему «Философия языка Ивана Киреевского» выступил доцент МПГУ, кандидат философских наук Андрей Васильевич Гвоздев. После выступления А.В. Гвоздева сложилась дискуссия, в которой приняли участие клирик храма Архистратига Михаила в Тропареве священник Александр Войтенко и А.С. Мельков.

После небольшого перерыва с докладом выступил известный общественный деятель, постоянный участник Чтений, главный редактор журнала «Русский Дом», Президент Международного фонда славянской письменности и культуры Александр Николаевич Крутов.

По мнению именитого докладчика, с уходом Патриарха Святейшего Алексия II закончилась целая эпоха не только в новейшей истории Русской Церкви, но и в общегосударственном, а быть может, и во всемирном масштабе. Приводя современные примеры из нашей политической повседневности, Александр Николаевич отметил: *«Мы никак не можем понять, почему власть достается самым наглым, бессовестным, беспринципным людям, которые говорят одно, а делают другое? Почему именно они приходят к власти, а потом нами всеми руководят? Почему богатство приходит к людям безнравственным? Нам трудно дать ответ на эти «почему?» Всё это вносит сомнения в наши сердца... Непонимание того, что мы православные, что мы христиане, что мы должны жить во Христе – приводит нас к дезориентации. Мы теряемся в реалиях нашей современной жизни»*.

Александр Николаевич поведал участникам и о некоторых малоизвестных страницах своей биографии: *«Я был рожден после войны. Меня крестили в младенчестве. Бабушка моя оставалась в городке, в котором была церковь, что не закрывалась на Кольском полуострове. Все церкви в других местах были разрушены. Я воспитывался в советское время. И сегодня я жалею о том, что упустил очень и очень многое. Только в 1986 году (в моей жизни есть такая дата), когда я приехал в Чернобыль, сразу же после этой тра-*

гедии, и только там я понял, что человек – это ничто, это тварь Божья. И вся его жизнь зависит от Господа».

После искреннего и трогательного выступления А.Н. Крутова, сопровождавшегося многочисленными вопросами слушателей, слово для презентации новых мультипликационных проектов взяла доцент повышения квалификации работников телевидения и радиовещания, член Союза кинематографистов России Анна Владимировна Белоногова. Докладчик рассказала о судьбе выдающегося русского аниматора и режиссера Мстислава Сергеевича Пашенко. Участникам Чтений были продемонстрированы мультипликационные работы А.В. Белоноговой за 1995–2004 годы («Завтрак съешь сам!» 1995; «Как Володя быстро с горочки летел» 1997; «Никопейка» 2000 и «Подарок» 2004).

Секретарь конференции, кандидат исторических наук, преподаватель кафедры культурологии МПГУ Вадим Юрьевич Венедиктов презентовал собравшимся участникам Чтений проект Доктрины «Молодое поколение России». По словам Вадима Юрьевича, «сегодня на плечи молодого поколения, самого малочисленного за всю обозримую историю, ложится сверхзадача: удержать духовную и материальную инфраструктуру нашего общества». Более десяти участников Свято-Филаретовских чтений проявили желание к сотрудничеству с коллективом разработчиков Доктрины.

Интересными были выступления молодых ученых. Парамонова Мария Константиновна, студентка ГосИРЯ им. А.С. Пушкина, выступила с сообщением на тему «Стилистические особенности ораторской прозы Феофана Прокоповича на материале «Слова на погребение Петра Великого». Бондаренко Евгений Владимирович, студент МПГУ, на примере Московской епархии концептуализировал тему «Церковь и общество в начале XXI века». Агапова Анастасия Михайловна, студентка МПГУ, вызвала большую дискуссию у членов Президиума и участников Чтений сообщением на тему «О методах преподавания Основ православной культуры в школе». На прекрасном русском языке было построено выступление молодого и талантливого участника конференции, студента РГГУ и активиста ИФ МАМИФ Брусиловского Никиты Максимовича. Участники Чтений с удовольствием прослушали его доклад на тему «Скорбященский монастырь – последняя московская обитель до 1917 г.».

Среди докладчиков был и автор известной книги «Тайна русского слова. Заметки нерусского человека» Василий (Фазиль) Давидович (Давуд оглы) Ирзабеков – литературный редактор просветительского журнала «Шестое чувство». Василий Давидович поделился с участниками конференции своими воспоминаниями о Баку и жизни в Азербайджане. «У нас в семье все хорошо говорили по-русски. Я говорил хуже всех, – признался Василий Давидович. – Я долгое время работал с иностранными студентами, русский язык им преподавал, и это покалечило мой язык, приходилось понижать уровень речи, чтобы быть понятным им». Продолжая развивать основные тезисы своего выступления на тему «В начале было Слово», Василий Ирзабеков особо заметил: «Как мы сегодня говорим? Мы употребляем слова «как бы», «типа того», «вроде того»... Почему мы так разговариваем? В языке нет ничего случайного! Язык, а особенно русский язык – это удивительное мистическое зеркало, которое держат перед нацией. И нам в каждый момент нашей истории это зеркало

показывают: кто мы сегодня и что мы из себя представляем». Это выступление В.Д. Ирзабекова вызвало большой интерес слушателей, оживив аудиторию, которая задавала докладчику многочисленные вопросы.

Последними докладчиками стали: кандидат филологических наук Е.В. Никольский и председатель ИФ МАМИФ, кандидат филологических наук Иван Сергеевич Леонов.

О творчестве брата известного русского философа второй половины XIX века, Всеволода Соловьёва, рассказал Евгений Никольский. По ироничному замечанию докладчика, Всеволода и Владимира Соловьёвых сто пятьдесят лет путают и они еще при жизни на это жаловались. «Всеволод Сергеевич Соловьёв, в отличие от своего брата, был человеком строго православным, умеренным славянофилом, хотя и высоко ценившим достижения западной культуры. Он окормлялся у праведного Иоанна Кронштадтского, который был его духовником в течение длительного времени. Полемизировал с Еленой Петровной Блаватской. Интересным же для исследователя представляется вопрос о том, насколько серьезно увлекался Всеволод Соловьёв оккультизмом?».

Иван Сергеевич Леонов, рассказав участникам о работе со студентами-филологами по изучению современной православной прозы, подвел итог и IV Свято-Филаретовским чтениям. «МАМИФ имеет долгую историю. Нам уже около пяти лет, и мы можем юбилей праздновать. За эти пять лет многое удалось наработать. В МАМИФ пришли многие яркие и интересные люди. Одним из ключевых мероприятий являются ежегодные Свято-Филаретовские Чтения. Они ключевые как по содержанию, так и по прекрасной организации, которая полностью ложится на плечи А.С. Мелькова и В.Ю. Венедиктова».

Закрывая работу Чтений, председатель оргкомитета А.С. Мельков произнес следующие слова: «Проведение этой конференции – наше общее дело. Мы исполняем завет Святейшего Патриарха, скончавшегося накануне нашей конференции, не успевшего преподать свое Первосвященническое благословение». От лица всех участников и гостей конференции А.С. Мельков выразил глубокую сыновнюю благодарность Почетному Председателю Чтений, благочинному храмов Михайловского церковного округа столицы протоиерею Георгию Студенову, который является подлинным «ангелом-хранителем» творческой молодежи, ищущей Истину в современном многосложном мире на животворящем фундаменте христианской веры.

IV Свято-Филаретовские чтения, прошедшие при храме Архистратига Михаила в Тропареве в течение двух дней в момент исторического перелома в судьбах Русской Церкви, убедительно показали, что православная жизнь, богословская наука, благодатный синтез религиозного и светского знания в современной России находят свое развитие во взаимном соборном общении и многостороннем обсуждении актуальных вопросов, связанных с прошлым, настоящим и будущим церковно-общественной жизни нашей страны.

*Председатель оргкомитета Свято-Филаретовских чтений,  
кандидат филологических наук А.С. Мельков  
Секретарь Свято-Филаретовских чтений,  
кандидат исторических наук В.Ю. Венедиктов*

# ВЛАСТЬ И ЦЕРКОВЬ В ИСТОРИИ РОССИИ

Крутов А.Н.

## РОССИЯ – ПОЛЕ КУЛИКОВО

В последнее время много было сказано «новой старой» властью красивых слов о возрождении, много принято программ и проектов повышения благосостояния народа, но большинство русских людей сегодня, как и прежде, сказанного благополучия не ощущают. А разразившийся кризис вообще развеял мнимое благополучие. Политика правительства привела к тому, что резко снизился золотовалютный запас государства, наши скоробогачи потеряли десятки миллиардов долларов несправедливо нажитых денег, совокупный внешний долг РФ составил 560 миллиардов долларов, но самое главное – для большинства населения вновь возникла угроза потерять свои кровно заработанные рубли, и не через повышение цен на продукты и товары, а разом, через банкротство банков, повышение цен и обесценивание рубля.

Кризис, в котором оказалась Россия, не только финансовый, промышленный и демографический – это, прежде всего, кризис бытующего в России сознания. Русская душа сейчас в состоянии клинической смерти. Происходит «вживание в катастрофу»: увеличение смертности населения и спад рождаемости как реакция русского народа на попытки в ходе строительства капитализма поменять его менталитет, привить чуждые ценности, чувство вины и национальной ущербности. Соблазнив свободой демократии, душу русского человека пытаются отвлечь от истинного пути и увлечь в омут всевозможных материальных соблазнов. Погоня за достатком, материальным успехом заполонила все стороны жизни, и в душах россиян Бог занимает всё меньше места.

Говорят, у нас нет идеологии. У нас есть идеология – идеология либеральных ценностей: всё, что не запрещено, разрешено. Свобода всего и от всего, свобода вседозволенности. И всё это основывается на формуле «деньги – товар – деньги», товаром может быть человек, душа, честь, совесть. Деньги любой ценой. Но деньги имеют свойство обесцениваться и превращаться в пустые, ничего не стоящие бумажки. Так и жизнь человека, общества, построенная на деньгах, обесценивается и разрушается. Либерализм приводит к отрыву от корневой культуры, отказу от русской соборности – сознания духовной общности народа, основанной на общем служении и общем долге. Сохранение чистоты Православной веры и спасение всего человечества во Христе – вот наша идеология с момента Крещения Руси. Новая Россия может строиться только на духовных ценностях Православия, на русской соборности, смысл которой в служении Истине – Иисусу Христу.

Происходящие события ещё раз подтвердили моё убеждение в том, что русский православный человек не может жить вне общества, вне политики, вне того, что происходит в государстве. Он не может равнодушно смотреть, что делается с его страной и народом. И тут часто мне вспоминаются слова из Откровения: «О, если бы ты был холоден, или горяч! Но, как ты тепл, а не горяч и не холоден, то извергну тебя из уст Моих» (Откр. 3, 15-16). В этих словах заложено отношение православного, верующего христианина к жизни.

Если ты тепл, т. е. равнодушен, значит, можешь спокойно наблюдать, как вокруг тебя десятки миллионов живут в бедности, что вокруг тебя миллионы беспризорников, наркоманов, люди мучаются без работы и живут впроголодь, спиваются, а в деревне даже могилу выкопать некому. Тогда тебе всё равно, что на место крестьянско-православной Руси приходит совершенно другая Россия – страна, которую власть предрекающие видят «демократической и цивилизованной», а для этого меняют культурный код русского народа, его мирозерцание. Если всё это ты воспринимаешь равнодушно, если считаешь, что всё в нынешней жизни течёт правильно, то, я думаю, такая позиция далека от позиции православного христианина и русского человека.

В характере русского человека исторически была жертвенность, была боль, ибо как свои собственные он воспринимал слова Божии о жертве жизни своей за други своя. В этом – образ жизни русского человека. И как только он отходил от этого, так сразу на него сыпались несчастья, бес овладевал толпами и торжествовал в душах людей.

Наивно полагать, что страна сама по себе, усилиями отчаянно борющегося за жизнь населения, перейдёт на новое мышление. Ничего не может произойти без волевых, целенаправленных усилий правящего в стране центра.

Спрашивается, в чём же дело? У нас православный Президент, православный Председатель Правительства, православные Председатель Государственной Думы и Председатель Совета Федерации. Если судить по телевидению большинство руководства страны православное, не говоря уж о предпринимателях. А основы православной культуры в школы не допускают. О чём это говорит? О том, что большинство из нас просто по названию верующие люди. Крестился человек и думает, что на этом его православная миссия закончилась. Нет, это только начало. Человек, крестившись, взял на себя огромную ответственность быть вместе со Христом. А если мы продолжаем ту же греховную жизнь, не стараемся изменить себя, то, спрашивается, какие же мы православные? В большинстве своём мы – фарисеи. В храм забежим свечку поставить, хотя перед Господом будет стоять не свеча, а душа, да на Пасху придём яйца покрасить – вот и вся наша православная жизнь. Это о нас сказал Иисус Христос: «Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что уподобляетесь окрашенным гробам, которые снаружи кажутся красивыми, в внутри полны костей мертвых и всякой нечистоты; так и вы по наружности кажетесь людям праведными, а внутри исполнены лицемерия и беззакония» (Мф. 23,27–28).

Как-то один «православно-патриотический» телеведущий сказал, что сегодня немодно критиковать правительство. Я вообще не понимаю, что значит модно или немодно критиковать власть. Власть должна нести ответственность перед народом, какая бы она ни была. Господь попустил этим людям руководить государ-



ством, и мы должны с них спрашивать за их дела. Если у нас вымирает народ, растёт преступность, коррупция пронизывает государственные структуры сверху донизу, нелегальная миграция захлестнула страну, приезжие с Кавказа и из Средней Азии ведут себя как хозяева на русских землях и устанавливают свои порядки, богатые богатеют, а бедные беднеют, то русский православный христианин должен бороться за права и жизнь своих соплеменников. Каждый на своём месте. А слово «модно» – это из другой «гламурной» жизни, которую нам пытаются навязать. И если, обличая зло, Христос пришёл к бедным и грешным, а не к богатым и праведным, то и мы должны обличать зло, чтобы в народе торжествовало добро. Если ты этого не делаешь, то ты смиряешься с происходящим вокруг развратом, распущенностью нравов, с тем, что чёрное называют белым, смиряешься с тем, что пытаются внедрить в сознание людей малопонятное слово «толерантность», подразумевая, что мы все терпеливы.

Отнюдь нет, Россия – это самобытная цивилизация. Православная. А вот это и не нравится нашим недругам. Народ, который создал Россию, – это русский народ. По подсчётам русские сегодня составляют 83 % в пёстрой палитре других народов России.

Государствообразующая религия у нас – Православие, которое за тысячу лет создало культуру мирового уровня, государство, русский народ. И если кому-то очень хочется изменить мирозерцание русского народа, то, прежде всего, потребуется истребить в нём Православную веру во Христа, что, собственно, и происходит сегодня. Из нас делают шизофреников. То есть в церкви мы пребываем в одном мире, а окружает нас другой мир – мир, в котором правит сатана и мы должны жить по законам этого богопротивного мира, даже видя его несовершенства. Навязываемая толерантность призывает нас быть терпимым к человеку, пропагандирующему разврат, эротику, насилие, мириться с теми, кто терроризирует и преследует православных за то, что они хотят молиться и вести свой образ жизни. Какая может быть толерантность по отношению к человеку, распространяющему наркотики, предающему и продающему национальные интересы Родины?

Мы хотим, чтобы в нашей России люди вели православный образ жизни, чтобы в политику шли честные и совестливые, чтобы бизнес был прозрачным, чтобы чиновники не брали взятки, а мы им не давали, чтобы росло духовно здоровое поколение. Мы будем критиковать правительство и предлагать людям путь к построению справедливого общества на православных ценностях независимо от того, нравится это кому-либо или нет.

Дождёмся ли мы таких руководителей, которые бы не оставляли свою православность в церкви или дома, но и на работе следовали заповедям Христа? Дождёмся. Если будем «жить не по лжи», как говорил Александр Исаевич Солженицын. Не писать, не говорить, не делать ничего, что искажает истину, что противно твоей совести, не голосовать за человека, которого считаешь недостойным, не брать и не давать взятки... не быть духовным лакеем.

Это, конечно, осложнит жизнь, но надо выбирать. Между добром и злом. Принесёт ли наше неучастие в поддержке зла пользу? А разве оказались бы возможны перемены, которые произошли более семнадцати лет назад в нашей стране, если бы в народе, во всех его слоях не вызрело презрение и отвраще-

ние к людям, затопившим страну ложью и демагогией и олицетворявшим собой власть?

Только собственная трусость не даст нам возможность совершить духовную революцию. Хотя нам, православным, бояться нечего. Ведь Христос сказал своим ученикам: «Я с вами во вся дни до скончания века». В этих словах заключается символ нашей надежды.

Да, Господь с нами, но ведь надо ещё чтобы и мы были с Ним, чтобы своими сердцами ощутили Его Божественное присутствие, защиту, помощь и радость.

Я радуюсь, когда вижу возрождающиеся храмы, соборы, монастыри. Слава Богу! Но кто будет ходить в церкви, если мы не будем жить чаяниями людей?! Что даст нам обретение этого мира, если душу свою потеряем? Вспомните слова прп. Серафима Саровского: «Быть всегда готовыми пожертвовать всем, и если потребуется, то и самой жизнью для блага Церкви и Родины». Он подчёркивал: Церкви и Родины!

Сегодня, если мы не спасём Россию, то потеряем Православие, если мы не отстоим Веру, потеряем Христа! Смиряться нужно перед Богом, но не смиряться перед злом. Людям надо рассказывать не только о церковных праздниках, но и показывать, как их суть отражает сегодняшнюю жизнь, которая с каждым днем всё больше напоминает первохристианские времена. Вспомните, чего стоили тогда те жертвы, когда ценою жизни христиане не отказывались от Христа. Мы же, получается, больше на словах православные христиане, чем на деле. Мало в наших душах огня веры. Да и Господь ждёт от нас не внешнего благочестия, а активных действий покаяния, нелицемерной любви к ближнему, жизни и смерти за други своя.

Сегодня вся Россия – Поле Куликово! Если мы окончательно согласимся со злом, безбожием, сатанизмом, развратом, либерализмом, отрицающим грех, то вряд ли выиграем битву.

*Леонова О.Г.*

## **РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ: СУЩНОСТЬ И ФАКТОРЫ**

Важным субъектом мирового политического процесса является цивилизация, которая представляет собой сложный социальный организм, который не только ограничен политической и социокультурной границей в пределах одной или нескольких соци этнических общностей, но и включен в единую всемирную систему взаимодействия народов, государств и сообществ. Цивилизация – это сложное, многоаспектное понятие, которому трудно дать какое-то одно, «универсальное», определение.

Понятие *цивилизация* можно свести к трем вариантам: цивилизация как идеал прогрессивного развития человечества в целом; цивилизация как этап прогрессивного развития общества; цивилизация как уникальное, локально-историческое, качественно различное общественное образование.

Первые два варианта трактовок цивилизации сформировались в русле методологии «однолинейного прогрессизма»: основные параметры цивилизации как



идеала задаются странами Запада; история человечества как единого целого рассматривается сквозь призму перехода от одной стадии цивилизации к другой, сама же история трактуется с позиций европоцентризма.

Трактовка цивилизации как идеала или этапа прогрессивного развития человечества (общества) опирается на линейную модель развития общества. В данной модели в качестве движущих сил развития рассматриваются экономические или технологические ресурсы, однако такие теории не в полной мере отражают реальности бытия. Они игнорируют социокультурную самобытность цивилизаций, специфику архетипов и генетических кодов наций, содержание их духовной жизни.

Вполне закономерно, что в последнее время все больше интерес и влияние приобретает цивилизационный подход, т. е. трактовка цивилизации как уникального, локально-исторического, качественно различного общественного образования.

Цивилизация как сложное, многоаспектное явление не укладывается в однолинейные модели описания и требует иного подхода к своему анализу. Поэтому такими исследователями как Н.Я. Данилевский, О. Шпенглер, А. Тойнби, Э. Дюркгейм, Л.Н. Гумилев, С. Хантингтон, Э. Тоффлер были предложены варианты разнообразных концепций

Одна из первых цивилизационных концепций была сформулирована русским ученым и писателем Н.Я. Данилевским. Он разработал теорию локальных цивилизаций, т. е. таких культурно-исторических типов, в которых собраны и обобщены особенности религиозного и национального самосознания народов, входящих в тот или иной тип. В 1871 году в своем капитальном труде «Россия и Европа» Николай Данилевский утверждал, что «естественная система истории должна заключаться в различении культурно-исторических типов, как главной основы её деления» [1;17]. Таким образом, его концепция основывалась на разделении цивилизации на обособленные, локальные, «культурно-исторические типы». Выбор культуры в качестве цивилизационного классификатора не случаен, поскольку любая культура, так же как и личность уникальны и несут в себе архетипы, исторические, генетические и мировоззренческие коды, которые в течение столетий сохраняются практически неизменными или под воздействием внешних факторов поддаются незначительной корреляции.

В соответствии с хронологическим порядком Н.Я. Данилевским были выделены следующие культурно-исторические типы: египетская, китайская, ассирийско-вавилонно-финикийская, халдейская древне-семитическая, индийская, иранская, еврейская, греческая, римская, ново-семитическая (аравийская) и германо-романская (европейская), русско-славянская [1;71–113]. Особенным «культурно-историческим типом» Н.Я. Данилевский считал славянский тип, который наиболее полно выражен в русском народе. Ученый считал, что настоящая жизнь нашего типа еще только начинается, что он идет на смену романо-германскому и будет ведущим в истории человечества, не ущемляя права других народов на собственное развитие. Главным основанием для успешного развития русской нации он считал веру в Бога, Царя и землю русскую. А русский народ, хранящий истины Православия, является богоизбранным.

Все эти народы Данилевский называл положительными «деятелями в истории человечества», т.к. каждый из них развивал свой культурно-исторический тип на

основе собственной глубинной духовной природы. Отрицательными «деятелями» в истории Данилевский считал народы и племена, не вырастающие в культурно-исторические типы. Совершив разрушение существующих, но уже изношенных цивилизаций, они также прекращают свое существование. К таким народам он относил, например, гуннов и монголов. Другие, еще менее значительные племена, составляют лишь этнографический материал, входящий в «состав организмов историческо-культурных типов» и увеличивающий собой их разнообразие и богатство.

Общими чертами любой цивилизации являются единство языка, этнографические признаки, нравственные силы, господствующие в данном народе, традиции, а также специфика исторического воспитания народа. Данные типы выделены им по четырем видам деятельности: а) религиозная, б) культурная, в) политическая, г) общественно-экономическая. Согласно концепции Н.Я. Данилевского, путь развития «культурно-исторического типа» циклический – от этнографического состояния – к государству – к цивилизации. Исторический прогресс был для него в развитии каждой цивилизации вглубь, в самоутверждении каждого народа, сумевшего осознать цель и смысл своего существования. Всемирная история предстает как история отдельных цивилизаций. Продолжительность жизни «культурно-исторического» типа составляет пять–шесть столетий. Генезис культуры ведет свое начало от этнографического периода, обеспечивающего аккумуляцию социальной энергии.

Всякая цивилизация характеризуется неповторимой культурой, причину уникальности которой объяснил Питирим Сорокин. «Всякая великая культура, – писал он, – есть не просто конгломерат разнообразных явлений, сосуществующих, но никак друг с другом не связанных, а есть единство, или индивидуальность, все составные части которой пронизаны одним основополагающим принципом и выражают одну, главную, ценность. Доминирующие черты изящных искусств и науки такой единой культуры, её философии и религии, этики и права, её основных форм социальной, экономической и политической организации, большей части её нравов и обычаев, её образа жизни и мышления (менталитета) – все они по-своему выражают её основополагающий принцип, её главную ценность. Именно она, эта ценность, служит основой и фундаментом всякой культуры» [4;429].

Различие таких фундаментальных ценностей, по мнению Питирима Сорокина, и определяют качественное своеобразие цивилизации.

Именно в рамках цивилизационного подхода можно более полно описать всю сложность и многоаспектность понятия «цивилизация».

Каждая цивилизация имеет стадии роста: «детство», «юность», «зрелость». Данные стадии универсальны, через них проходит любая цивилизация, хотя не всем из них удастся пройти по всем известным ступеням, не исчезнув с исторической сцены до срока.

В трактовке термина «цивилизация» как уникального, локально-исторического образования сложилось несколько подходов:

1) культурологический подход. В рамках этого подхода цивилизация рассматривается как особое социокультурное образование, основу которого составляет религия;

2) социологический подход, в котором приоритет отдается социально-политическим связям и механизмам их взаимодействия;

3) этнопсихологический подход, который связывает понятие цивилизации с особенностями этнической истории;

4) географический детерминизм. Последователи этого подхода считают, что именно географическая среда влияет на формы кооперации людей;

5) синтетический подход, когда цивилизация рассматривается как «целостная саморазвивающаяся общественная система, включающая в себя все социальные и несоциальные компоненты исторического процесса, всю совокупность созданных человеком материальных и духовных объектов» [3;110].

Во второй половине XX века в русле цивилизационных исследований сложилось несколько направлений. Первое рассматривает цивилизацию как локально-историческое образование, сущность которого сводится к специфике социокультурного кода.

Второе направление предлагает так называемую «новую» (не культурологическую) интерпретацию понятия «цивилизация», на которую оказала большое влияние современная глобалистика и взгляды сторонников «миросистемной перспективы» И. Валлерстайна и глобальной культурологи М. Фезерстоуна. При этом наблюдается сближение цивилизационного и глобалистского подходов. На смену понятию «современные локальные цивилизации» приходит концепция «единой мировой цивилизации». Масштабные и интенсивные интеграционные процессы, начавшиеся во второй половине XX века, дают основание современным ученым говорить о глубинных качественных переменах в человеческом обществе – вплоть до появления в скором будущем единой планетарной цивилизации с новой шкалой общечеловеческих ценностей и даже коллективным общепланетарным Разумом, Памятью, Духовным миром. По другим прогнозам, можно предвидеть возникновение метацивилизации, которая выступит в качестве своеобразного цивилизационно-культурного «общего знаменателя», надстроившегося над локально-историческими цивилизациями.

Угроза поглощения и вытеснения локальных цивилизаций порождает интерес к их изучению, анализу тенденций их развития и поиску доказательств их жизнеспособности в современных условиях.

Одной из актуальных исследовательских проблем в русле цивилизационного подхода является поиск «доминантной формы» социальной интеграции (так называемой «цивилизационной матрицы»). (В свое время П. Сорокин обратил внимание на то, что цивилизации различаются между собой прежде всего «доминантными формами интеграции».)

*Цивилизационная матрица* – это то, что объединяет локально-исторический ареал в одно целое и делает его уникальным. С позиций такого подхода можно описывать поликультурные цивилизации, какой является, например, российская. Ее характерной чертой является интенсивное взаимодействие многих уникальных культур и почти всех мировых религий.

Кроме того, каждой цивилизации присущи также специфические культурные архетипы и определенный генотип социального развития. России как всякой локальной цивилизации присущи уникальные, самобытные, традиционные черты, называемые «матрицей» цивилизации.

Цивилизационная матрица – это доминантный интеграл социальной, экономической и культурной сферы Бытия.

«Матрица» представляет собой систему взаимосвязанных элементов (алгоритмов), формирующих структуру любой цивилизации. «Носителями» матричных структур выступают этносы, создающие психологическую и культурную основу, присущую существованию только этих народов» [8;39].

Матрицы – это базовые, наиболее древние основы или ядро существования современных цивилизаций. Эти их начальные образования обрастают затем более сложными элементами. С их образованием начинается жизнь цивилизации и с их разрушением ее гибель. Данные матричные структуры запечатлены в сознании людей на уровне их генетической памяти, архетипов и стереотипов сознания. Они проявляются как этнопсихологические и этнокультурные специфические черты, которые присущи только этому народу и которые оказывают существенное влияние на контекст его исторического существования. Исчезновение и гибель этнических коллективов, формой существования которых является данная матрица, приводит к гибели «локальных» цивилизаций.

Поликультурные цивилизации, к которым относится и Россия, характеризуются интенсивным взаимодействием многих уникальных культур и национальных религий. Доминантной формой интеграции полиэтнического и многоконфессионального общества являются совпадающие цивилизационные алгоритмы, культурные архетипы и генотипы социального развития.

Поэтому методологически «матрицу» можно представить как систему взаимосвязанных факторов и алгоритмов, формирующих структуру локальной цивилизации. Структурными элементами цивилизационной матрицы являются так называемые алгоритмы. Данные алгоритмы матрицы локальных цивилизаций взаимосвязаны, равноценны, в разные периоды для развития данных систем могут быть определяющими. В цивилизациологии их принято структурировать в следующие группы: общецивилизационные, социокультурные, политические, экономические, коммуникативно-информационные, технологические, ценностные, этнопсихологические, этнорелигиозные, эстетикохудожественные, экологические и другие, более узкие системы алгоритмов [8;32].

Помимо алгоритмов существует ряд *факторов* формирования цивилизации.

Первым основополагающим алгоритмом современных цивилизаций является их *генетический код*, от которого зависят направление, сущность и историческая преемственность в развитии «локальных» цивилизаций. Генетический код включает время рождения цивилизации, ее исторические корни, их древность и направленность в дальнейшем развитии.

Известный современный философ и богослов В.Н. Тростников считает, что догмат о Троице, в предельно сжатом виде сформулированный в Символе Веры, «определяет всю специфику православной цивилизации, является её генетическим кодом» [7;120].

Так, западноевропейская цивилизация была во многом рождена западноримской матрицей культуры античной цивилизации. Новые рождающиеся этносы Европы в своем общецивилизационном развитии опирались на западно-римскую культуру, римское право и принципы «античного» способа производства (К. Маркс). Таким образом, успех строительства Европейского сообщества, построенного на основах европейской культуры и западного христианства, коренится в общности цивилизации входящих в него стран. В других регионах

мира общность культуры также начинает доминировать над идеологическими различиями. Культурно-историческая похожесть лежит в основе организации экономического сотрудничества и объединения десятка неарабских мусульманских стран, среди которых Иран, Турция, Казахстан, Таджикистан и др.

Вторым общецивилизационным алгоритмом является фактор, в научной литературе называемый *геополитическим фактором*. Он включает в себя два аспекта. В первую очередь речь идет о том, какую географическую основу имеют цивилизации: компактно расположенные, обладающие своей территорией или дисперсно разбросанные. С этой точки зрения западная цивилизация мозаично складывается из дисперсных государств, обладающих своей территорией, но имеющих единую цивилизационную матрицу, что сегодня выражается в надгосударственных интеграционных процессах и организациях. Российская цивилизация – это компактно расположенная локальность, обширная империя с четко обозначенными границами. Однако образование единого государства (империи) аккумулировало в себе различные цивилизационные матрицы разных народов, соединив воедино духовные, политико-правовые, религиозные и этнопсихологические факторы исламской и буддистской культур. Идеоценный характер русской цивилизации стал условием образования Российской государственности как национального государства русских и одновременно государства всех остальных народов России, предопределив наднациональный образ верховной власти, форму государства и права. Русская цивилизация формировалась, с одной стороны, на основе общей веры, кровного родства славянских народов, близости их языков, сходства традиций, культуры и национальной ментальности, с другой стороны, на основе общего исторического прошлого и взаимных экономических и политических интересов народов, принадлежащих к иной (неправославной) культурной традиции.

Важнейшим общецивилизационным алгоритмом является *этнокультурный фактор*, когда цивилизация формируется на основе моноэтнуса либо полиэтнуса, а также гибриде этносов или конгломерате этносов. В западноевропейской цивилизации изначально доминировали факторы полисного развития государств с опорой на моноэтнос. Цивилизация строилась на религиозно-ценностных основаниях вселенской церкви, которая создала свой религиозный (католицизм), «информационный» (латынь) и культурный центр в Ватикане. Конгломераты полисов-этносов Западной Европы регулировались в своем существовании внегосударственными, культурно-идейными принципами.

Россия возникла и строилась как полиэтническое государство, но при доминирующей роли в политической, экономической и культурной областях русских (триединой этнической общности великороссов, малороссов и белорусов) – государствообразующего народа. Русский народ, с одной стороны, разъединял исторически соперничавшие друг с другом народы, с другой стороны, соединил и сплавил на просторах «малой Евразии» – России – столь несхожие друг с другом в языковом, религиозном, культурном и социальном отношении народы в достаточно целостный российский суперэтнос.

Политические и экономические алгоритмы также играют важную роль.

Каждая цивилизация имеет определенный духовный компонент, благодаря которому ее народ превращается в идентичную социокультурную общность.

Таким духовным компонентом является национальное сознание – организующая сила специфического национального единства в политике, экономике и культуре.

Специфика всякой цивилизации определяется типом верования, который, собственно, и порождает эту цивилизацию, а потом поддерживает её самоидентичность и отличие от других цивилизаций. Тип верования – это базис, над которым вырастает надстройка, т.е. тип общества (по Данилевскому, «культурно-исторический тип») [7;93–94].

А. Тойнби считал, что в основе цивилизации лежит совокупность религиозных ценностей, через которые данный этнос осознает свое духовное единство [5]. Однако следует уточнить, что в основе цивилизации лежит феномен *национального сознания*, т.е. осознание народом себя как единой духовной общности. Ядром же национального сознания является *национальная религия*, совокупность религиозных ценностей. Именно религия образует то ядро цивилизации, без учета которого нельзя понять ни историю, ни экономику любой страны.

Русская Православная Церковь – единственный институт в России, существующий тысячу лет. Русское православие заложило в обществе представления о добре и зле, смысле жизни, благе, терпимости, которые явились почвой нравственного идеала русского народа. Лучшие черты русского человека: доброта, жертвенность, благожелательность, бескорыстие, радушие, терпимость, бесстрашие – воспитывались в нем постоянно на протяжении тысячелетия духовно-нравственной проповедью и покаянием, к которым он был приучен с детства. Высокая христианская нравственность проявлялась в русском народе в его трудолюбии, любви к ближнему, родной земле, своей семье, стремлении к праведной жизни.

Понятие святости – одно из главных в национальном сознании и отражает особый русский религиозный тип. В национальном сознании святые – это не просто добрые, правдивые, благочестивые люди. Это те, кто способен возвыситься над реальной жизнью, указать путь в будущее. Понятие святости отражает особый русский религиозный тип. Сохранив аскетическую традицию Византии, Россия усилила евангельский элемент, который ставил во главу угла действительную любовь, служение людям, милосердие, преображение личности через её сокровенное соединение с Богом.

Без Православия невозможно понять сущность русской цивилизации. Хотя «оно не сводится к чистой церковности и образцам древней русской святости, а гораздо шире и глубже, включает всю духовно-нравственную сферу русского человека... Православие венчало древнее мировоззрение русского народа, придало ему более утонченный и возвышенный характер», – писала Н. Троицкая [6;16].

Национальное сознание выступает как духовный феномен, совокупность прежде всего *религиозных* и вытекающих из них философских, моральных, правовых, этических и эстетических идеалов, ценностей и правил.

Национальное сознание, основу которого составляет национальная религия, определяет: *программу* нравственного, политического, социального и экономического поведения человека; *цели и смысл* его Бытия, а также личной жизни и



общественной деятельности; *содержание* деятельности в области политики, экономики и культуры; *иерархию* жизненных целей и задач; *мотивы* его поведения и поступков.

«Это сокровенное религиозное ядро культурно-исторического типа есть коллективное мироощущение и самоощущение людей, подсознательно усвоенные ими критерии добра и зла, шкала их жизненных ценностей, определяющая оценку людских поступков» [7;106]. Именно религия порождает внутреннюю мотивацию поведения человека, нравы и обычаи общества, его нравственный императив и, таким образом, становится «закваской» цивилизации.

Следовательно, цивилизацию можно определить как овеществленное национальное сознание, ядром которого является религия, а также как совокупность общественных институтов, обеспечивающих определенную духовную, политическую и социально-экономическую организацию общества. Традиционные духовные ценности, лежащие в основе национального сознания, являются духовной основой социально-экономического, политического и культурного развития.

Национальное сознание образует особое духовное пространство, в рамках которого формируется содержание фундаментальных категорий Бытия. Оно помогает определить иерархию целей развития общества, содержание социально-экономической и политической деятельности и формы взаимодействия с политической организацией общества.

Воздействие национального сознания на мировоззрение человека проявляется через определение данным человеком своих жизненных целей, формулирование интересов и мотивацию своей деятельности. Национальное сознание, основу которого составляет национальная религия, реализуется в духовной жизни субъекта и определяет программу его поведения, закодированную в системе его духовных ценностей и идеалов и закреплённую в социальных и политических институтах общества.

Отсюда вытекает *естественное различие в социально-экономическом, политическом и культурном развитии стран Запада и Востока, России и Западной Европы.*

В основе самобытной российской модели цивилизации лежат определенные константы, фундаментальные ценности, которые остаются неизменными на протяжении всей истории страны. Данные компоненты составляют духовные аспекты человеческой деятельности. Православие, предлагая свою систему нравственных норм и принципов, осуществляло функции духовного регулятора жизнедеятельности общества.

Духовный компонент национальной цивилизационной модели в России имел значительные отличия от западной модели цивилизации. Наиболее ярко эти различия проявляются в сравнении с протестантским учением, которое составляет духовную основу большинства европейских стран и США. Специфика Западной цивилизации, ярко проявившая себя в полисном генотипе, диктует необходимость формирования таких структур и ценностей, которые основаны на свободе собственности, автономности и самоутверждении индивида, соревновании с равными себе, на конкуренции и её постоянных инновациях. Основными этическими ценностями протестантов являлись те, которые были необхо-

димы для успешного ведения капиталистического предприятия: бережливость, расчетливость, склонность к методичной трудовой деятельности. Положение протестантского вероучения о приоритете мирской экономической жизни над духовной порождает определенную этическую систему морально-нравственных ценностей и понимание смысла человеческой жизни, которые противоположны православной позиции. В русской цивилизации имелся приоритет духовных ценностей над материальными, что сближало ее с другими Восточными цивилизациями. Цель общественного развития виделась не в производстве и потреблении все большего количества материальных благ, а в стремлении к упорядочению социального бытия. Западный менталитет понимает общественный прогресс только как социально-экономический и научно-технический. Наше национальное миропонимание общественный прогресс видело, прежде всего, через совершенствование и преображение жизни через более полное восприятие христианских ценностей.

Сегодня существует мнение, что Россия в силу её географического положения на границе между Востоком и Западом являла собой «промежуточную цивилизацию», где система ценностей представляет собой «неорганическое сочетание ценностей двух основных цивилизаций». «Цивилизации, между которыми Россия оказалась словно распятой», переплелись во всех общественных структурах (человек, общество, культура) [9;100]. Однако промежуточная цивилизация нежизнеспособна, и эволюция на ней обрывается.

Россия представляла собой *специфическую цивилизацию со своими духовными ценностями, национальным типом сознания, национальной политической культурой, особыми формами жизнедеятельности и собственным вектором развития.*

Россия, находясь между Востоком и Западом, соединила в себе черты и противоречия различных мировых культур, творчески их переработала и на основе собственного исторического и мистического опыта создала свою неповторимую цивилизацию. Русская цивилизация выразилась в глубоко самобытных и неповторимых духовно-нравственных и материальных формах существования русского народа, определивших его историческую судьбу.

Опираясь на духовные и культурные ценности Православия, русский народ сумел создать величайшее в мировой истории государство, объединившее в гармонической связи и всеобщем национальном братстве многие другие народы, его населявшие.

Еще первый древнерусский философ Илларион в «Слове о законе и благодати» (XI в.) провел мысль, что христианство обращено в равной мере ко всем народам. Илларион в религиозной форме высказал мысль о равноправии всех народов, отразив сознание русского человека в многонациональной Киевской Руси.

Игумен Георгий (Шестун), известный специалист в области духовно-нравственной культуры Православной цивилизации, писал: «Ни в одной цивилизации мира вы не встретите такого бережного отношения к верованиям, культуре и языкам других народов. Многие из этносов, сохранивших свое бытие в православной цивилизации, не имели даже письменности, и её даровала им Православная цивилизация» [2;244]. И далее он пишет: «Корнем, питающим древо

нашей цивилизации, является Православие, оно его взрастило и украсило прекрасными плодами, но в течении истории к веткам этого дерева прививались и приживались ростки многих национальных культур, которые, питаясь соками этого древа, приносили свои самобытные плоды, умножая красоту нашей культуры» [2;245].

И позже многонациональная структура общества обогащала традиции жизни, быта, труда, способствовала выработке такой черты, как терпимость. Идея равноправия народов, синтез культур воспринимались как естественная необходимость выживания в тяжелых условиях. Россия постепенно складывалась как многонациональная страна со специфической российской государственностью. Многонациональное православное русское государство обладало свойством объединения и сплочения разных племен, народов и обществ. Разные языки, верования, способы мышления, понимания блага и выражения красоты обогащали культуру Православной цивилизации, делая её самобытной и уникальной. Конфессиональные, политические, этнические и культурные отношения внутри и вне этого исторического явления образовали ту целостную общность, которую сегодня называют «русской православной цивилизацией».

#### Примечания:

1. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., 1991.
2. Игумен Георгий (Шестун). Православная культура – культура православной цивилизации. // Сборник пленарных докладов XV Международных Рождественских образовательных чтений. М., 2007.
3. Политология в вопросах и ответах. М., 2001.
4. Сорокин П. Человек, цивилизация, общество. М., 1992.
5. Тойнби А. Цивилизация перед судом истории. СПб., 1995.
6. Троицкая Н. Русская цивилизация между Востоком, Западом и Югом. (Историософские миниатюры). М., 1995.
7. Тростников В.Н. Православная цивилизация: исторические корни и отличительные черты. М.: ИД «Сибирский цирюльник», 2004.
8. Трофимова Р.П. «Локальные цивилизации» и взаимодействие в них культурных и экономических факторов. // Вестник Финансовой академии. 2001. № 2.
9. Человек. Общество. Культура / Под ред. Т.П.Мальковой. М., 1993.

*Орлова Н.Х.*

## КАК ВОЗМОЖНА ДУХОВНАЯ ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ?

*Время Филарета было трудным и тесным. Это время великого творческого подъема и время страшных духовных обрывов. В эти годы «дело Петра свершилось», и, по меткому выражению Герцена, «ошеломленная Россия приходила в себя». В эти годы многое открывалось в пробудившемся русском сознании, открывалось и радостное и жуткое. [7;259]*

Г. Флоровский

*Если бы нужно было выразить духовную сущность нашей эпохи в художественном образе, в картине или трагической мистерии, то эту картину или мистерию следовало бы назвать: «Похороны Бога», или «Самоубийство человека». [1;12]*

С. Булгаков

Интеллигенция (от лат. *intelligens*, – понимающий, мыслящий, разумный) – общественный слой людей, профессионально занимающихся умственным, преимущественно сложным, творческим трудом, развитием и распространением культуры [5;500]. Согласно традиционному сложившимся требованиям, предъявляемым к интеллигенции, она должна отличаться высотой духовно-нравственных устремлений, обостренным чувством долга и чести. В обыденном упрощенном значении это просто лица умственного труда. Слово интеллигенция введено в оборот писателем П.Д. Боборыкиным в первой половине XIX века и представляло собой своеобразную альтернативу слову дворянство. Вошло в иностранные словари с пометкой «русское».

В своей работе «Трагедия интеллигенции» [6] русский религиозный мыслитель Г. Федотов подчеркивает, что интеллигенция есть явление историческое, а следовательно, подлежит динамике исторических перемен и новых исторических задач.

Говоря о русской интеллигенции, он пишет о ее феноменологической уникальности и о сложности «канонического» определения понятия. Легче употребить описательный прием, выделив специфические характеристики явления. Среди них Федотов подчеркивает самосознание группы «искони задумывавшейся над своеобразием своего положения в мире: над своим призванием, над своим прошлым» [6;67]. Вместе с тем деструктивным элементом самосознания была потребность каждого поколения интеллигенции определять себя по-своему, «отрекаясь от своих предков и начиная новую эру».

Анализируя «канонический» список русской интеллигенции, в котором, к слову сказать, нет имен богословов, Федотов выводит ее «идейность» и «беспочвенность» как базовые черты. Доминируют идеалы, которым подчиняется вся жизнь, личная этика, общественное поведение. Здесь опора на «идейность», которая не «вырастает из самой жизни, из ее иррациональных глубин, как высшее ее рациональное выражение». «Беспочвенность» же русской интеллигенции проявляется в ее отрыве от национальной культуры, религии, «от всех органически выросших социальных и духовных образований». В пределе – это нигилизм, когда идея уже «не поддерживает, не питает, не греет». Таким образом, «каноническое» определение интеллигенции, по Федотову, сводится к следующему: это группы, объединяемые «идейностью своих задач и беспочвенностью своих идей». Здесь соблазн ухода в безрелигиозное мировоззрение, атмосфера которого становится отличительной чертой смутного предреволюционного времени. Религии противопоставляется вера в рационализм, в научность; она исключается из возможных источников поиска знания.

Россия особым образом отражает на себе «мировую духовную драму боготворчества и богоотступничества, составляющую нерв новой истории» [1;11].

Свойственная эпохе гордость за свои научные достижения моделирует иллюзию, что только сейчас человечество начинается, а все, что было прежде, лишь пролог к истории. Однако попадает в ловушку, когда могущество интерпрети-

руется как достигнутое, наконец, счастье. И Байроновский Каин спрашивает Люцифера: - Вы счастливы? – Нет, мы могучи.

В размышлениях о противоречивости безрелигиозного мировоззрения С. Булгаков ссылается на личный опыт духовного перелома, в результате которого был совершен переход от атеистического мировоззрения, опиравшегося на научные и философские послышки. Это была работа ума и сердца, науки и жизни, возвратившая философа к вере в Бога как источнику «высочайшей и глубочайшей истине о человеке и его жизни». Для него очевидно, что «христианство не есть религия одних ученых или философов, или только женщин, детей и невежественной черни, как думает полуобразованная толпа нашего времени, его всечеловечность и всенародность открывается больше всего в том, что оно доступно в меру веры, личного подвига и устремления одинаково и глубочайшему философу и ребенку, Августину и пастуху, Канту или Гладстону и русскому крестьянину. <...> и это чувство глубже и потому могущественнее всех эмпирических и исторических различий, ибо создается из мистических корней души» [1;4]. Соединение интеллигенции с народом, по мысли Булгакова, возможно исключительно в вере и молитве.

Главный упрек к русской интеллигенции на рубеже XIX–XX веков в ее «духовной анемии». С другой стороны, политическое и общественное ее значение по тем идеям и идеалам, которые транспонировались в лозунги, указывало на то, что интеллигенция в России того периода понималась как реальная историческая сила будущего. Как пишет С. Франк, для огромного большинства русских интеллигентов, начиная со второй половины XIX века до драмы Октябрьской революции, вопрос «Что делать?» решался в деструктивно-преобразовательном ключе. Социально-политическая ситуация рассматривалась как несоответствующая идеалам совершенства мира с точки зрения правды и счастья на земле, что запрашивало революционного крушения старого порядка и построения нового.

По мысли Федотова, «в интеллигенции говорила праведная тревога за Россию и праведное чувство ответственности. Но вся политическая деятельность интеллигенции была сплошной трагедией» [6; 44], которая заключалась в том, что добились этой цели «с величайшей настойчивостью, страстностью и самоотдачей, без оглядки калечили и свою, и чужую жизнь – и добились!» [9; 503] Однако свершившиеся преобразования не оказались тождественными установлению торжества справедливости и всеобщего счастья. Не спасение мира, а хаос смерти и вражды стали править бал.

Революция 1917 года была той исторической точкой экстремума, в которой функция и значение русской интеллигенции нуждались в ревизии. По мысли Г. Флоровского, из туманной исторической дали в пророческих очертаниях проступил образ митрополита Филарета. «И снова оживают тревожные призраки давних лет. Многое и многое переменялось, но старые соблазны не погасли. <...> И снова приходится задумываться о правых путях воцерковления мира, того подлинного воцерковления, которое дает миру мир и благоволение, а не того мнимого, которое и в Церковь вносит мирские соблазны» [7;279]. Какова степень ответственности интеллигенции за трагедию революции? В чем ее судьба и грехи? И как возможна интеллигенция в новых условиях, с новым опытом своего поражения? Наступило время переосмысления

как самого вопроса «Что делать?», так и роли интеллигенции в поисках ответов на него. По мысли С. Булгакова, нет оснований сомневаться, что идеи и настроения интеллигенции имеют особенную историческую важность. Для него очевидно, что по крайней мере та часть русского общества, которая способна размышлять и учиться, должна стремиться извлечь исторические уроки из пережитого прошлого.

Как видим, в творчестве религиозных мыслителей русского зарубежья тема интеллигенции ставится остро и бескомпромиссно. Это была так называемая первая волна эмиграции. Она, по мнению исследователей, была событием эпохального значения, в результате которого за границы России была экспортирована культура, которая до сего времени Западу была недоступна и почти неизвестна. Два парохода понадобились осенью 1922 года («Пруссия» и «Бургомистр Хаген»), чтобы вывезти из России только ту часть интеллигенции, против которой не могли быть применены обычные меры ввиду ее общеевропейской известности.

Для русского религиозного зарубежья Запад стал убежищем и одновременно очагом изгнанной из страны элитарной культуры. Это означало резкое усиление значения эмигрантов как фактора грядущего возрождения. Предстояло не просто выжить, но также искать ответы на «последние вопросы». Обращение к религии как к источнику ответов становится самой характерной чертой русского зарубежья первой волны. «Интеллигенция, пережившая до революции едва ли не поголовное увлечение материализмом и антиклерикализмом, в эмиграции заново и по-новому открывает для себя православие, идентифицируя его с возрождением России, все больше и больше сближается с церковью» [4;35].

Духовная интеллигенция приходит к пониманию, что необходимо избавление от «политического» соблазна русского интеллигента, если ставить в перспективу задачу возрождения духовного опыта. Для решения этой задачи необходим новый тип интеллигенции, которая отрывается от народа уже не по причине своей атонии, а по причине смены ролей. Русский народ, вихрем революции выдернутый из своих исторических корней, уже не мог решать задачу сохранения России. И новая интеллигенция, нацеливаясь на духовность, на религиозное сознание, на православие, как бы возвращала России возможность ее истории. Православие, которое «парализовано в массах, но живо в личностях» посредством новой духовной интеллигенции понималось как та сила, которая способна развернуть русский народ к его историческим корням, национальному самосознанию, нравственным ценностям.

Как пишет известный исследователь русского религиозного зарубежья Антуан Нивьер: «Поистине, священнослужители – особая глава в истории русской эмиграции. Это люди, преданные Богу и народу своему, люди, которые верили в будущее России и в духовную миссию Православия» [3;42]. На наш взгляд, можно с уверенностью говорить, что в их среде зарождается новый тип интеллигенции - духовной.

Общей господствующей тенденцией этого процесса было новаторство, стремление дать ответы на вопросы того времени, уход от «неподвижности» церковного консерватизма и грез прежней интеллигенции. Все это глубоко пропитано идеями мессианства, которые так эмоционально звучат в словах Г. Флоровского:



«В русской смуте открылась снова и поставлена перед нами великая и жуткая задача духовного созидания и воссозидания. <...> И мы можем и должны быть не только сторонними зрителями, но и творческими соучастниками и совершителями русских судеб и русской судьбы, - не в порядке внешнего вмешательства, не в грезах о вторжении и насилии, но в творческом сопереживании, сострадании и преодолении трагизма русской души» [8;341].

Для новой духовной интеллигенции постулат истинной «русскости», реализовывался в том, что проблема сохранения православной культуры ставилась в центр всех смыслов. Следовало не просто физически выжить, но выжить для того, чтобы своим христианским служением, своим богословием попытаться дать ответы на вопросы, поставленные временем.

Здесь звучат идеи миссии русской эмиграции, которым была посвящена известная речь И. Бунина. [2; 202–210] Отсюда идея посланничества, которое лозунгово формулирует Дмитрий Мережковский: «Мы не в изгнании. Мы – в послании». Расшифрованная словами Г. Флоровского о «призвании», «зове и задании, поставленном в Божьем замысле», эта формула позволяет обнаружить тот ресурс, тот источник, в котором черпали свою силу русские религиозные мыслители вдали от родины. Эмиграция заново открывает для себя православие, идентифицируя его с путем возрождения России.

Осознается необходимость духовной деятельности интеллигенции, которая должна стать ее «каноном». Духовность питается не умозрительными идеями, а опирается на устойчивую почву национальной культурной традиции, национальное понимание христианства. Самой интеллигенции предстоит совершить путь переосмысления своего призвания, истоков своих творческих сил. Для этого интеллигенция должна пройти через школу «аскезы – культурной, творческой аскезы, без которой не создаются ни духовные, ни материальные ценности культуры» [6;183].

Вместе с тем предстоит преодолевать и роковые слабости, которые, как пишет Федотов, «обеспокоивают творческие силы христианской интеллигенции». Духовная интеллигенция возможна в отказе от «привычной сращенности православия с политическими, культурными, бытовыми формами старого времени». Такое понимание было близко митрополиту Филарету, который считал, что для воцерковления и преобразования общественной жизни нужно не вмешательство иерархов в мирские дела, а молитвенное послушание правительственных чинов в храмах. Идеалом православия должно выступать понимание его как источника свободы для творческого отбора из запасников прошлого, источника созидания новой истории. Не механической реставрации без творчества, а созидание. Духовная интеллигенция не исполнит свою миссию, если впадет в другую крайность и замкнется на индивидуализме личной религиозности. В этой замкнутости угроза пассивности, «недоразвития христианской совести» (Федотов), слепоты и глухоты к проблемам национальной культуры.

Задача интеллигенции Булгаковым понимается как предельная ответственность: «Я полагаю, что историческое будущее России. Ее процветание или разложение, рост или гниение – в руках и на ответственности интеллигенции, именно как растущей силы будущего. Исходя из такой оценки, с тем большей осторожностью и с тем большей тревогой спрашиваешь себя: все ли благопо-

лучно в душе интеллигенции, не сдвинута ли интеллигентская душа со своих устоев и не больна ли она?» [1; 38].

Дореволюционная интеллигенция, увлеченная «могуществом Люцифера» безответственно воспроизводила «кодекс атеистической догматики», «интеллигентский катехизис», которые отрицали религиозные ценности. Этому могла быть противопоставлена идея новой «христианской интеллигенции», которую Россия не формулировала, но драматическим фактом истории русского религиозного зарубежья воплотила в новом типе духовной интеллигенции, судьба которой позволяет раскрыть религиозный смысл русской драмы. Новая интеллигенция понимает трагизм России, не бежит от сурового критического суда своих прошлых беспочвенных иллюзий, видит в православной традиции главную опору национального возрождения. Главной созидательной силой для духовной интеллигенции выступает «внутренний творческий подъем, собирание и обновление духовных сил, <...> усиление творческой активности, укрепление и усиление церковной и пастырской свободы» [7; 263].

В 1927 году Г. Флоровский пишет, что предчувствованные Филаретом соблазны становятся еще острее, чем в его время. Но эти соблазны осознаются и интеллигенцией XXI века. И сегодня мы с уверенностью можем говорить, что «филаретовы заветы могут быть источником вдохновения и ободрения. Они не устарели, но вновь юнеют, ибо сильны тем вечным пламенем веры, которым горела его скорбная и твердая душа» [7; 279]. У сегодняшнего времени велик запрос на миссию духовной интеллигенции, способной решать охранительные и преобразовательные задачи в системе координат христианской культуры.

#### Примечания:

1. Булгаков С., прот. О противоречивости современного безрелигиозного мировоззрения (Интеллигенция и религия). СПб., 1993.
2. Бунин И. Миссия русской эмиграции: Речь, произнесенная в Париже 16 февр. 1924 г. // Русская идея: В кругу писателей и мыслителей Русского Зарубежья: В 2 т. Т. 1. М., 1994.
3. Нивьер А. Православные священнослужители, богословы и церковные деятели русской эмиграции в Западной и Центральной Европе, 1920–1995. М., 2007.
4. Пискунов В. Россия вне России // русская идея: В кругу писателей и мыслителей Русского Зарубежья: В 2 т. М., 1994. Т. 1.
5. Советский энциклопедический словарь. М., 1990.
6. Федотов Г.П. Судьба и грехи России : избранные статьи по философии русской истории и культуры. В 2 т. Т. 1. СПб.; София.
7. Флоровский Г., прот. Христианство и цивилизация. СПб., 2005.
8. Флоровский Г.В. Евразийский соблазн // Русская идея: В кругу писателей и мыслителей Русского Зарубежья: В 2 т. Т. 1. М., 1994.
9. Франк С. Смысл жизни // Смысл жизни: Антология. М., 1994.

## ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ И СВЕТСКИЙ ГУМАНИЗМ: К ВОПРОСУ ОБ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ КОМПЕТЕНТНОСТИ

В последнее время мировоззренческий спор между светской теорией гуманизма и христианским гуманизмом приобретает новые черты. Особое значение для актуализации этой проблемы имело письмо 10 российских академиков, опубликованное летом 2007 г., которое можно назвать манифестом современного светского гуманизма. Оно вызвало, наряду с поддержкой, ярко выраженное неприятие в разных слоях российского общества. Как показывает анализ материалов научных дискуссий и публикаций последних лет, последователи светского гуманизма пытаются отказаться от термина «светский» в наименовании своей концепции и распространить идеи такого [светского] гуманизма на все области культуры, включая религиозное сознание и религиозную веру. Происходит подмена понятий, когда атеистическая, просвещенческая концепция гуманизма выдается за единственно верную и справедливую. То есть речь идет о воссоздании универсальной моральной идеологии («новой этики»), делающей религиозное сознание частным случаем более общей идеи гуманизма. Такое положение дел вызывает необходимость еще раз разобраться в корнях проблемы и в первую очередь в природе центральной для проблемы гуманизма идеи свободы.

Термин «гуманизм» используется сегодня весьма неоднозначно. В нем объединены как бы две реальности: с одной стороны, это реальность под названием гуманность, а с другой стороны, это реальность под названием гуманитарность. *Гуманный*, то есть обращенный к человеку, сделанный для человека, в его интересах, как бы с учетом блага для человека; *гуманитарный*, то есть основанный на духовно-душевных гуманистических ценностях. Первая позиция направлена от человека к миру, что делает человек по отношению к миру, а другая – что такое мир, с учетом того, что есть сам человек в этом мире. Это совершенно разные позиции. Эта амбивалентность проблемы затеняет многие вещи как в постановках проблем, так и в поисках решений [1].

Именно в силу запутанности этой проблемы так остры были еще в недавнем прошлом дискуссии по поводу гуманитаризации (гуманизации) отечественного образования. Но оттого, как мы ставим эту проблему, что делаем главным предметом рассмотрения, зависит наше понимание человеческой свободы и моральной составляющей бытия.

Для концепции светского гуманизма характерна такая, например, точка зрения.

«В России, – пишет автор докторской диссертации, – начиная с 90-х гг. XX в., вопрос о необходимости обращения к мировым традициям гуманизма вновь ставится на повестку дня, но уже значительно более широким кругом ученых, не только гуманитариями, но и видными представителями фундаментальных естественных наук. И.Т. Фролов, А.Д. Сахаров, В.Л. Гинзбург, Н.Н. Моисеев, В.А. Лекторский и другие заявили о необходимости разработки принципов современного гуманизма как альтернативы технократизму, бюро-

кратизму, клерикализму и тоталитаризму, как стратегии решения широкого комплекса гуманитарных, социальных и экологических проблем. Гуманизм как продукт научно-рационального мышления, свободомыслия и креативных начал человека стал в наше время мировоззренческим основанием и стимулом интенсивного развития, в основном, светской культуры. Вместе с тем строгая приверженность гуманистов принципам свободы совести и веротерпимости делают его инструментом защиты людей от дискриминации и преследований по религиозным основаниям, пространством веротерпимости и культурного диалога, вовлекающего в себя все многообразие человеческого опыта. Таким образом, современный, ориентированный на научную картину мира гуманизм актуален, поскольку способствует установлению баланса и гармонии между религиозной и светской компонентами мировой культуры.

Актуальность исследования гуманизма как феномена культуры связана с особой исторической миссией этого явления, поскольку как система ценностей, мировоззрение, стиль мышления и познания он определяет сегодня наиболее существенные области духовной жизни общества. Гуманизм второй половины XX – начала XXI в. широкое, но «не громкое», не сенсационное культурное явление. Он общечеловечен и столь демократично открыт миру, что не позволяет редуцировать себя к партийной политике или монополизировать какими-либо идеологическими и религиозными движениями, имманентно стремящимися к доминированию и господству» [2; 3–4].

Такая точка зрения весьма популярна сегодня. С одной стороны, она обнаруживает ясную закономерность отождествления религии и религиозной веры с «порочным клерикализмом». С другой стороны, «гимн гуманизму», как правило, предшествует дальнейшим рассуждениям о прогрессивности секулярного проекта европейской культуры как единственно возможного стандарта развития человечества.

Конкретный анализ истории соотношения светского и христианского гуманизма в свете центральной для них идеи свободы показывает, что в историческом плане все основные концепции светского гуманизма рождались как наследники идеи гуманизма христианского. Когда же эта тенденция не просматривается в явном виде (например, при переходе от античного к религиозному христианскому мышлению), идея свободы практически не обретает самостоятельного смысла вне христианства. Рассмотрим этот вопрос подробнее.

В античной философии в полной мере не преодолевается идея фатума (непреложного закона судьбы), то есть свобода как особая человеческая сущность отсутствует. Это обстоятельство проявляется в двух основных смыслах. Во-первых, языческая мысль ранней и поздней античности никогда не признавала универсальные степени свободы, которые придаются человеку в христианстве (особенно ярко это выражено в православии, хотя элементы и истоки такого понимания заложены в фундамент всех основных христианских конфессий). Во-вторых, в самой античной философии идея свободы не возникает как одна из эйдетических, базовых идей. Достаточно обратиться к тому категориальному аппарату, который мы находим у Платона и особенно у Аристотеля, чтобы согласиться с этой далеко не очевидной мыслью. Символ античной свободы (жизнь и смерть Сократа) также подчинен закону необходимости и в язы-

ческом смысле, и с точки зрения понимания философом законов государства. Таким образом, сократовский вызов свободе и его путь к преодолению смерти лишь яркий всплеск на общем фоне «замалчивания» идеи человеческой свободы в античности. Несмотря на то, что о свободе воли как личной характеристике людей Аристотель все же говорит, у него в ясно выраженном виде этот вопрос поднимался и сводился в основном к проблеме детерминизма.

Философы Древней Греции досократовского периода также не уделяли этой проблеме должного внимания, поскольку натурфилософское мировоззрение тех дней не делало различий между духовным и материальным мирами, субъектом и объектом, человеком и природой, личностью и предметом, а сама история, разворачивающаяся во времени, воспринималась не прямолинейно, а циклично (подобно сезонным изменениям климата). Все в мире рассматривалось с позиций причинной обусловленности, заданной безликой и механической судьбой. Однако сама судьба понималась ими непредсказуемым владыкой, решения которого капризны и изменчивы [3; 538–540]. Поэтому о свободе воли как части личности человека в древнем мире речи не шло. Было понятие политической свободы (особенно в трудах Геродота), связанной с греко-персидскими войнами (V в. до н.э.), защитой Римской республики от различных попыток подчинить власти императоров. Иначе говоря, идея политической свободы превалирует над идеей свободы человека как проблемы гуманистической философии.

Заметим, что именно идея свободы и отрицание оккультного опыта постижения природы в христианстве привели к тому, что европейская культура, то есть культура христианская, стала родоначальницей великого научного прорыва Нового времени, такого прорыва, которого не знала ни одна другая религиозная культура [4; 8–16].

Что касается концепции просвещенческого гуманизма, на которую обычно ссылаются сторонники гуманизма светского, то родовые метки порабощения этим проектом идеи свободы очевидны для многих выдающихся мыслителей XIX–XXI вв. Важнейшими отрицательными следствиями просвещенческого гуманизма являются идеи безжалостной социальной революции, «войны до победного конца» (примером служат обе мировые войны XX века, массовые геноциды и культ тоталитаризма), а также навязывание религиозному мировоззрению образов мракобесии и лженаучности.

Как считают некоторые исследователи, для России гуманизм актуален по многим основаниям. Прежде всего, он призван заполнить тот ценностный вакуум, который образовался сегодня в российском общественном сознании в результате глубоких и радикальных экономических, политических и социальных изменений в стране. Особенно остро проблема гуманистического просвещения стоит в системе народного образования. «Гуманистический характер образования» практически остается благим пожеланием, не наполняясь современным научно-гуманистическим содержанием, теми наработками, идеями и методами, которые к настоящему времени накоплены в результате интенсивных и широких гуманистических исследований мировым сообществом.

Правда, рецепты, которые предлагаются для выполнения этой задачи, как правило, носят антирелигиозный смысл, тот самый, который характерен для светского гуманизма, как бы ни отрицали его последователи данный факт рас-

суждениями о свободе воли как одном из высших принципов гуманистического мышления.

Важнейшей задачей религиозного просвещения является практическое доказательство разным слоям общества (и властные структуры здесь не исключение) того, что христианство не просто «музейная» или же «мистическая» часть современной культуры. Это живые традиции и практика, обогащающие не только искусство и повседневную жизнь, но и научное, рациональное мышление. К сожалению, сегодня многие российские интеллектуалы думают, что, как и в советские годы, возможна монополия на истину, только вот поклонение марксизму нужно заменить поклонением рациональному мышлению, «светской этике». Мышлению либо естественнонаучному, либо политическому, но никак не гуманитарному. Этике «без царя в голове», анархической и безосновной по своей сути. Вот это и называют «светским гуманизмом», то есть по почти точному смыслу терминов «гуманизмом без гуманизма». Ссылаясь на великую русскую культуру, почему-то забывают о религиозных поисках Достоевского и Тютчева. Ссылаясь на мировой опыт развития естествознания (Галилей, Ньютон и даже Дарвин...), почему-то игнорируют религиозно-этические установки, на которые ссылаются сами творцы науки Нового времени. Слова о морали и воспитании, которые нанизываются вокруг атеистических тезисов светских гуманистов, часто не имеют практического смысла, оказываются риторическими процедурами.

Другой стороной этого странного монополизма является упование на то, что культурными процессами можно руководить из единых центров, не терпящих конкуренции и обладающих правом судить, например, что есть религия в современной культуре и как к ней относиться. Девальвация светской (демократической) идеи свободы – прямое следствие такого положения вещей, то есть при агрессивно антирелигиозной постановке вопроса о свободе разрушается сама ее основа – человеческое в человеке.

Светский гуманизм, возникая вместе с отделением культуры от религии и становясь идеологией ее самоутверждения, пожелал превратить религию в одно из частных ее определений. Однако такие поползновения всегда были ограниченными, ибо собственного смысла культура не имеет, являясь только «орудием блага всех», системой средств гуманистического проявления вечных, религиозных ценностей в их исторически специфическом преломлении. Без культуры религия мертва, но и без религиозных оснований культура легко вырождается в антикультуру и антигуманизм. Считая разлад между религией и гуманизмом, между священным и мирским «ложным и пагубным», правомочным только во временном контексте истории человечества, такой крупный и неоднозначный русский мыслитель, как В.С. Соловьев настаивает на необходимости преодоления их разрыва в идее мирового христианства как «идеи построения Царства божьего на земле» [5; 341]. В этом «богочеловеческом» и «общем деле» нуждаются все мировые религии и в этом принципиальная возможность их соединения в единую веру, когда религия придает человеку сверхисторическую цель и смысл деятельности, а гуманизм через культуру дает средства реализации этого смысла. По Соловьеву, христианство и гуманизм находятся в естественном и дополняющем друг друга единстве в борьбе против античеловеческих тенденций



как в одеждах партикулярного религиозного фанатизма, так и просветительского радикализма, всегда готовых ввергнуть человечество в состояние религиозных и социальных войн. Определяя христианство в качестве всемирной религии, Соловьев исходит из того, что оно изначально личностно и социально, что оно «прямо поставило перед человеком его абсолютный идеал, дало ему окончательную задачу для собственной работы». Его христианство принципиально внеконфессионально, не привязано к догматам, таинствам, обрядам, являя «живое учение о живом Боге», которое постоянно обновляется в «нравственном деянии», в «любви и сострадании к людям». Поэтому христианство и обнаружило те существенные признаки, которые наделяют его силой духовного авторитета и делают живым источником универсальной морали и культурного обновления единого человечества. В то же время это не есть переход к новой системе религиозных ценностей. Это лишь изменение их структуры и артикуляций, ставящих задачу «очеловечивания человека» прямым утверждением божественных, абсолютных и предзаданных идеальных норм в жизнь. В становлении церковного всеединства выражается, по Соловьеву, процесс «положительной интеграции», охватывающий «все содержание религиозного развития» на основе не «спорных прав», а «беспорных обязанностей» их «взаимного оправдания». Этот процесс можно уподобить «новой положительной реформации и исцелению разделенных церквей» [5; 334].

Таким образом, христианский гуманизм утверждается в двуедином процессе духовного и социального преобразования мира. В духовном аспекте он предстает высшим синтезом религиозного мироощущения и гуманистического понимания Божественных начал бытия, результатом духовных интенций, укрепляемых разумом и требующих своего осуществления. В социальном плане это означает переход от человека сущего к человеку должного, способного к личному самоотрицанию и самоограничению в деятельной христианской любви к людям и человечеству [6; 81–87].

Интенция свободы, заложенная в подобном миропонимании, является одной из важнейших идей, позволяющих говорить об относительном единстве христианского мира даже сегодня, когда груз накопленных проблем достаточно велик. Христианская религия не исчерпывается моралью, ибо религия есть нечто большее, но христианская религия не может существовать без морали. Поскольку мораль есть социально-историческое явление, мы можем оценивать ее независимо от ее происхождения по тем результатам, какие дает она в истории человечества. Мы можем высказывать беспристрастное суждение о красоте и достоинствах той или иной отрасли искусства, например христианского или мусульманского изобразительного искусства, египетской храмовой архитектуры или какой-либо культовой музыки. Линии готического храма и звуки реквиема могут быть признаны прекрасными независимо от того, ради чего они были созданы.

Историческая наука может давать беспристрастную оценку, допустим, положительной роли Церкви в деле распространения письменности, ведения летописей и организации благотворительной или патриотической деятельности. И если эта оценка может быть дана совершенно объективно и в равной мере справедливо как иноверующими, так и неверующими, то и христианская мораль как определенное явление, имеющее свое место в истории человечества,

может получить беспристрастную оценку как от верующих, так и от неверующих. Именно со стороны той ее исторической роли, которую она от начала своего появления и по нынешний день имеет в жизни того или иного народа или отдельного человека [7; 82–84].

Показателем реального кризиса идеи светского гуманизма является появление разного рода «синтетических» концепций, пытающихся объединить в посттеософском единстве материализм и идеализм, веру и неверие, религию и атеизм, марксизм и антимарксизм [8]. Такая «реалистическая философия» служит яркой демонстрацией маргинализации идей светского гуманизма и свободы (в том числе и «свободы исследования»), то есть обретения «светским гуманизмом» тех самых свойств, за которые он осуждает религиозное сознание.

Сегодня в России складывается ситуация, когда само существование интеллигенции как традиционного и исторически сформировавшегося слоя общества ставится под сомнение. Интеллигенция превращается в феномен маргинальной, «мерцающей» природы [9]. Суть проблемы упирается в вопрос о повсеместно происходящем замещении позиции интеллигента позицией интеллектуала. Интеллигенты и интеллектуалы в общественном сознании меняются местами, и не понятно иногда, кому же мы адресуем сегодня «вечные» российские вопросы. Таким образом, проблема проблем – возможна ли истинная российская интеллигенция после ста лет дискуссий, прошедших в XX веке, и после той реальной отечественной истории, которая и есть «наш» XX век? Не истощится ли это «мерцание» и не потухнет ли навсегда звезда российской интеллигенции, со всеми ее ошибками, недугами, заблуждениями, и в то же время с высочайшим полетом духа, «всемирной отзывчивостью» (Ф.М. Достоевский), верой?

На российском телевидении русского интеллигента «загнали в глубокую ночь». Многие из них уже годами не смотрят телевизор, потому что те программы, которые идут до полуночи, вредны для здоровья зрителей. И редкий интеллигент, перефразируя Гоголя, долетит до середины ночного эфира... Тем не менее, если мы так просто расправляемся с проблемой интеллигенции, «отменяем» ее, сводя к интеллектуализму, то жаль нас и наше будущее.

Вопрос заключается в том, что классическая русская интеллигенция сегодня никому не нужна. Власти требуется, как уже было сказано, фигура интеллектуала (причем во всех областях деятельности), которая предусматривает безусловное подчинение некой глобальной идее и структурируется властью так, чтобы она выполняла и доказывала то, что нужно власти. Власти сегодня нужны люди, выполняющие работу, которую условно можно назвать политической логистикой. Почти всегда на уровне регионов власть мыслит кварталами или домами, но никогда не мыслит людьми. А одна из главных черт русской интеллигенции – забота о «маленьком» человеке. В этом смысле лучшими русскими интеллигентами остаются Пушкин, Гоголь и Достоевский, которые писали о «маленьком» человеке с любовью и уважением, с полнотой и искренностью души.

Неизменность людской природы подтверждена, казалось бы, тысячелетиями существования человечества. Меняются века, принципиально трансформируется мир, но человек остается человеком. Не видно решающих прорывов в

воспитании нравственных устоев. Все великие социальные утопии заканчивались крахом. Раной на теле цивилизации остаются войны, которые видоизменяются, теряют классические контуры, но все так же страшны. И тем не менее мир современного человека принципиально отличен от того, каким он был еще 40–50 лет назад. Сомнению сегодня подвергаются очень многие фундаментальные вещи: это и роль печатного слова, и искусство, и религия, и собственно человеческое в человеке. На смену эйфории («техника и наука могут все!») приходит разочарование в продуктивности человеческого разума, достигающего немыслимых высот в познании окружающего мира и одновременно все больше и больше тонущего в пучине саморазрушения. «...Всего живого ненарушаемая связь» (О.Э. Мандельштам) сегодня под большим сомнением.

Во все времена одной из решающих задач разума является честный ответ на вопрос, какие негативные стимулы – при всей их внешней завлекательности – составляют угрозу человеческой духовности, а может быть, и самому существованию человека. В России, как и сто лет назад, ответы на подобные вопросы готовы дать только интеллигенты – люди, не ангажированные властью и отстаивающие право на интеллектуальную свободу.

Современный интеллигент (в отличие от интеллигента) часто думает, что возможна монополия на истину, причем как в науке, так и в образовательном процессе, что возможно создать некий единый центр, гуманитарный или технический, в котором будет сосредоточена вся интеллектуальная мощь. И это одно из самых больших заблуждений. Сегодня в ситуации, казалось бы, обретенной свободы все еще крайне недостаточна возможность полифонического обмена мнениями, общения в различных культурных пространствах, в разных топосах, в том числе религиозных, где действует не трехмерный мир интеллектуального мышления, а иной, многомерный, мир интеллигенции.

Каким образом интеллигент перелицовывается на интеллектуала, далекого от основ национальной культуры, можно показать на одном характерном примере.

По словам архим. Рафаила, у определенной части русской интеллигенции давно сложилось отрицательное отношение к монашеству – отчасти под влиянием светской литературы, не создавшей ни одного правдивого образа монаха, отчасти под влиянием Серебряного века (Дм. Мережковский, В. Розанов и др.) [10]. При первом приближении к теме монашества вспоминаются классические произведения Л.Н. Толстого («Отец Сергей»), А.П. Чехова («Черный монах»), некоторые картины русских художников. Но уже для русской интеллигенции XX века жизнь монаха становится такого рода «экзотикой», которая не требует оригинального художественного воплощения. В общей перспективе постепенно возникает вполне советская традиция изображения священнослужителей, априори «проигрывающих» спор о смысле жизни своим неглупым оппонентам (кинофильмы «Все остается людям», «Журавушка» – роли православных священников в исполнении А. Попова и Г. Жженова). Парадокс, но то, что на самом деле священник побеждает в этом споре, бывает трудно скрыть от зрителя даже в ситуации цензурного вторжения в кинопроизведение, благодаря удивительной игре актеров. Современная картина дополняется, мягко говоря, неоднозначным перестроечным «ремейком» на тему Толстого («Грех» В. Сергеева), а также некоторыми образцами коллажей из интернет-

пространства, в которых смиренный монах, например, может быть изображен на фоне неукротимой стихии. Между тем в отечественном искусстве существует мощная традиция, достоверно и с большой художественной силой изображающая монашескую жизнь. В кинематографе она формируется сравнительно недавно (от «Андрея Рублева» А. Тарковского до «Острова» П. Лунгина); можно упомянуть также образ монаха-столпника (актерская работа В. Золотухина в фильме «1612: Хроника Смутного времени» Вл. Хотиненко). В живописи и литературе эта традиция существует достаточно давно. Во многих произведениях западной художественной литературы возникает образ католического монаха. Своеобразным отражением этой традиции можно считать изображение Великого инквизитора в «Братьях Карамазовых» Ф.М. Достоевского. В отличие от западной традиции, в русской классической литературе практически не встречаются однозначно отрицательные образы монаха. Даже у Л.Н. Толстого в «Отце Сергии» главный герой – человек ищущий, в конце концов просто не сумевший быть монахом. В этой повести описана трагедия, отражающая духовный поиск самого писателя. В творчестве А.С. Пушкина («Борис Годунов»), М.П. Мусоргского («Хованщина») тема монашеского служения получает архетипическое звучание. Летописец Пимен – одно из высших творений Пушкина. В изображении монаха Чудова монастыря прослеживается авторская позиция Пушкина, его внутреннее родство с русской православной культурой. Образ Досифея у Мусоргского воплощает в себе трагедию русского раскола, выраженную с удивительной художественной силой. Особой темой можно считать образы русского монашества в творчестве Ф.М. Достоевского, отражающие во многом авторское отношение к этому феномену русской духовности. Тема монашеской жизни и монашеского служения требует дальнейшей разработки на материале современного русского искусства. И дело здесь не только в этом конкретном сюжете. «Интеллектуальное бесчувствие» изначально предрасположено к изъятию из отечественной культуры таких вот «малозначительных» сюжетов. И это ведет не только к утере по крупницам собранного за столетия национального достоинства, но и к «скорбному бесчувствию» наших современников.

Как писал в свое время Б. Рассел, слово «религия» используют в наши дни в весьма расплывчатом смысле. Некоторые, находясь под влиянием крайнего протестантизма, употребляют его для обозначения любого серьезного убеждения личного характера, касающегося нравственных вопросов или природы Вселенной. Самым важным в христианстве с социальной и исторической точек зрения является, полагает Рассел, не Христос, а церковь, и, если мы хотим судить о христианстве как о социальном движении, нам незачем обращаться к евангелиям [11;8].

Многих интеллектуалов XX века убеждали эти слова, и атеистический пафос великого англичанина вроде бы стал общепризнанным местом. Однако реальный опыт показывает, что, несмотря на величайшие потрясения и навязываемую веру в «смерть Бога», люди по-прежнему шли и идут на мученическую смерть ради своих убеждений, ради своей свободы и веры [12; 91–105]. И это можно считать одним из существенных практических доказательств недостаточности светского гуманизма для современной культуры.

### Примечания:

1. Станет ли гуманизм императивом XXI века: Материалы круглого стола // URL: <http://www.portalus.ru>.
2. Кудишина А.А. Современный гуманизм как феномен культуры (философско-культурологический анализ): Автореф. дис... до-рс. филос. наук. М., 2007.
3. См.: Лосев А.Ф. История античной эстетики: Ранняя классика. М., 1963.
4. См.: Кураев А., диакон. Неамериканский миссионер. Саратов, 2006.
5. Соловьев В.С. Из философии истории // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2.
6. См. об этом подробнее: Ананьев О.В. Христианский гуманизм – необходимость единения // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева. СПб., 2001.
7. См.: Святитель Лука (Войно-Ясенецкий). Наука и религия: дух, душа и тело. М., 2001.
8. Имеется в виду манифест так называемой «реалистической философии», представленный на суд гуманитарной общественности группой петербургских интеллектуалов во главе с проф. В.Л. Обуховым (последнюю редакцию этого манифеста см.: Реалистическая антропология о духе, душе и теле // Дни Петербургской философии – 2008: Человек познающий, человек создающий, человек верующий. СПб., 2008. С. 43–46).
9. Более подробно об этом см.: Уваров М.С. и др. Интеллектуальное пространство современной России: Материалы круглого стола, 2 ноября 2007 года. СПб., 2008.
10. Рафаил, архим. Церковь и мир на пороге апокалипсиса М., 1999. Гл.: «О монашестве».
11. Russell B. Has Religion Made Useful Contribution to Civilization? An Examination and a Criticism. London: Watts & Co., 1930.
12. См. об этом: Уваров М.С. Философия мученичества: проекции XX века // Мученичество и святость в XX веке: Материалы II Патристических чтений (25–26 января 2007 года). СПб., 2007.

*Диакон Андрей Климов*

## ПРАВОСЛАВНЫЙ СОЦИАЛИЗМ И ЗАПАДНЫЙ КАПИТАЛИЗМ – ВОПРОСЫ ИДЕОЛОГИИ

*(Статья посвящается памяти Святейшего патриарха  
Московского и всея Руси Алексия II)*

Одной из мучительных неопределенностей нашего времени, тянущейся вот уже второе десятилетие, является идеологическая бесформенность и аморфность общественного сознания, неспособного до конца осознать происходящее со страной и как-то назвать вещи своими именами. Отказавшись от социализма и фактически давно уже встав на рыночно-капиталистические рельсы, общество никак не решается принять данную реальность на официальном идеологическом уровне, стыдливо прячась за туманными понятиями «гражданского общества»,

«цивилизованного рынка», «социального государства» и «конкурентноспособной экономики». Эта стыдливость осталась до конца не преодоленным идеологическим комплексом начала 90-х годов XX века, когда капиталистические принципы хозяйствования в самых диких своих формах внедрялись в реальную жизнь общества в обход прямого общественного осознания под видом идеологического расплывчатого «курса реформ». Де-факто мы давно уже в капитализме, но официально в идеологически внятной форме нам не могут ясно об этом объявить. И это понятно, так как общество и власть, задаваясь вопросом о поисках национальной идеи, еще не выработали для себя никакой устойчивую идеологию. Национальное самосознание не спешит легитимизировать капиталистические формы отношений на государственно-идеологическом уровне, чувствуя их внутреннюю неприемлемость для национальной совести. И этому есть свои веские основания...

Переход от социализма к капитализму – не просто смена экономической системы как якобы менее эффективной на более эффективную. За этим переходом стоит кардинальный переворот мировоззренческой парадигмы – смена духовно-нравственных ориентиров. Сущностное, цивилизационное различие между капитализмом и социализмом лежит не в сфере производства или перераспределения прибыли, а в области морали и этики. Поверхностное общественное сознание, легко подверженное обработке СМИ, чувствуя лишь некоторую экзистенциальную дискомфортность, не склонно глубоко анализировать морально-нравственное значение свершившегося переворота, пассивно принимая новые, неведь кем установленные правила игры как простую историческую данность. Труднее понять молчаливое принятие данной мировоззренческой деградации со стороны христианского сознания. По всей видимости, происходит это от нечеткости понимания сути вопроса.

Антихристианская сущность капитализма многократно обличалась христианской (славянофильской) мыслью еще в XIX веке. Единственной этической альтернативой капитализму оказывается социализм – именно на этической критике капитализма он формировался в истории. В своей работе «Христианство и социализм» С. Булгаков пишет: «Капитализм есть организованный эгоизм, который сознательно и принципиально отрицает подчиненность хозяйства высшим началам нравственности и религии, он есть служение мамоне... Никогда еще в истории не проповедовалось и не проводилось в жизни такое безбожное, беспринципное служение золотому тельцу, низкая похоть и корысть, как ныне... Если по духовной природе своей капитализм в значительной мере является идолопоклонством, то по своему общественному значению для социальной жизни он покрыт преступлениями, и история капитала есть печальная, жуткая повесть о человеческой бессердечности и себялюбии. Одним словом, мы должны, не обинуясь, сказать, что социализм прав в своей критике капитализма, и в этом смысле надо прямо и решительно признать всю правду социализма» [1; 225].

Не менее решительное обличение антихристианских начал капитализма как бесчеловечной власти капитала (или мамоны), мы находим у многих православных святых, в частности у прп. Симеона Нового Богослова и св. Иоанна Златоуста. Последний пишет: «Сребролюбие возмутило всю вселенную; все привело в беспорядок; оно удаляет нас от блаженнейшего служения Христу: ибо



не можете, — говорит Он, — Богу работать и мамоне (Мф. 6. 24), ибо мамона требует совершенно противоположного Христу. Христос говорит: будь человеколюбив и кроток, а мамона напротив: будь жесток и бесчеловечен, считай ни за что слезы бедных...»[2; 270]. Могла ли и может ли русская душа принять для себя эти принципы в качестве нормы социального отношения?

Негативные процессы зародились спустя четыре столетия после Великого раскола XI–XII веков. Раскол положил начало современному обществу потребления. Его «генеалогическое древо» выглядит следующим образом: Великий раскол порождает Католицизм. Католицизм порождает Протестантизм. Протестантизм порождает капитализм. Капитализм порождает атомизм, высшую фазу развития капитала и максимальную степень раздробленности общества. Некогда гармоничные структуры превращаются в хаос-массу. Члены принципиально нового типа общества, какого еще не знало человечество, не имеют никаких целей и задач, кроме увеличения темпов личного потребления и погони за удовольствием. Человек традиционного общества понимал себя как «Я — это мои принципы». Человек светского общества понимает себя уже по-новому: «Я — это мои вещи». При переходе из одного состояния в другое теряется душа. Раньше вещи были приложением к человеку. Теперь человек становится приложением к вещам.

История с эпохой Возрождения один в один повторяет историю появления морфия. Когда в XIX веке выделили чистый морфий, все почитали его за чудо-лекарство. Например, такой известный ученый, как З. Фрейд, рекомендовал его своим пациентам от всех болезней. И только спустя несколько лет общество поняло, что скрывается за «лекарством». То же самое происходит и с прогрессом. Сначала его воспринимают как путь к счастью. Бога нет, никто не мешает, делай что хочешь и прочее. Религия воспринимается в худшем случае как мракобесие и отсталость, в лучшем случае как традиция, сводимая к выполнению обрядов. Из центральной силы Вера превращается во что-то нелепое, бесполезное и смешное. С этого момента западное человечество живет своей жизнью, религия своей.

Упадок веры незамедлительно отражается на широких массах. Больше никто ни во что не верит. Честь, совесть, понятие долга и высшие принципы стремительно исчезают. Плотская жизнь стала пониматься как единственное сокровище, радостями которого надо успеть насладиться. Решающее значение обретают деньги. Прорисовываются контуры потребительского общества, общества без Бога, или, как его еще называют, светского общества.

При таком направлении вектора развития общества князья начинают забывать о высоких принципах и воюют с единственной целью — обрести земные блага. Для победы нужна большая армия и, следовательно, сильная экономика. Сильная экономика возникает, когда подданные стремятся богатеть. Чтобы главным делом подданных стало накопление богатства, надо «сворачивать» религию, которая учит это самое богатство презирать.

Так возникает вопрос о «вреде религии». Первыми этот «вред» осознали власть имущие. Разложение устремляется в структуру Церкви и захватывает ее. Религией в прямом смысле начинают торговать. Практикуется отпущение грехов за деньги, торговля церковными должностями, протаскивание родственников на «теплые» места и прочее.

Процесс охватывает всю средневековую Европу. Но к чему это приводит? Казалось, мечта идиотов сбылась. Устремившийся к богатству народ создал сильную экономику, что позволило содержать большую армию. Но солдаты теперь воевали исключительно за деньги. На практике выяснилось, что наемная армия не очень хочет сражаться. Н. Макиавелли, живший в то время, писал, что наемники отличаются от национальной армии двумя качествами: они быстро отступают и медленно наступают. Толпы наемников бродили по Европе, перепродаваясь от одного герцога к другому. Иногда в решающий момент битвы. Кто заплатит больше, тот и победит. Ситуация, чем-то похожая на современные демократические выборы.

Стало очевидно, что путь без религии, — это путь разложения. И вновь возникает проблема. Как, с одной стороны, сделать, чтобы государство было экономически сильным и люди в нем стремились к богатству, но, с другой стороны, чтобы при этом они почитали мораль, веру.

Умирать за деньги нельзя. Как говорил Юлий Цезарь, «можно найти много людей, готовых убивать за деньги, но нельзя найти людей, готовых умирать за деньги». К слову сказать, технически мощные США сегодня сталкиваются с аналогичной проблемой. Солдаты не хотят умирать за деньги. Это первая причина, по которой американская армия завязла в военных конфликтах.

Князья Нового времени озадачиваются вопросом, как создать ручную, управляемую религию. Выполнить это возможно не иначе, как через раскол Католической Церкви. Начинается эпоха создания «карманных» церквей. Первыми в этом процессе выступили немецкие князья. Они поддержали некоего Мартина Лютера, протестовавшего против имевшихся в Церкви злоупотреблений. Своим протестом он не избавил Церковь от пороков, но расколол. Конечно, если бы не поддержка немецких князей, увидевших в этом возможность достижения политических целей, никто бы не знал ни этого монаха, ни его протестантизма. Но он, как говорится, оказался в нужное время в нужном месте. Его страстные обличительные речи породили протестантизм, эволюционировавший в кальвинизм и далее в капитализм.

Объективности ради следует заметить, Кальвин говорил, что Бог метит своих избранных не только богатством, но и страданием, но вторая часть как-то не нашла признания. Люди слышали только то, что деньги есть признак богоизбранности. Это было революционно новое заявление. Поначалу на него мало кто обращает внимание. Религия к тому времени утратила статус института, задающего направление обществу. Католические и протестантские богословы спорят на обочине жизни, хорошо это или плохо. У Кальвина находятся последователи. Не потому, что они разобрались в тонкостях доказательной базы, утверждавшей за деньгами спасительную для души силу, а потому что это заявление соответствовало их внутреннему стремлению. Религия Кальвина фактически узаконила добывание денег любыми путями [7].

Согласно протестантской теории предопределения, человек еще до своего рождения имеет нечто вроде маршрутного листа, определяющего всю его жизнь. Такой взгляд на свою судьбу уничтожает смысл добрых дел. Что в них толку, если все предопределено? Спасение души не зависит от того, что ты делаешь, потому что ты все равно не можешь сделать то, что не предопределено. Хочется подчеркнуть, что простые люди не руководствовались такими умозаключениями.

ями. Они просто верили. Зато для одаренных людей, жаждущих оправдать и освободить свои страсти, эта доктрина дала «лицензию» на совершение греха.

Таким образом, логика, справедливая для земного мира, разрушила догматы мира высшего. А убивая свободу, волю и выбор, предопределение уничтожило основу христианства – равенство людей по человеческой ценности перед Богом. У протестантов получается, что есть избранные, которым уготован рай и вечное блаженство, но не для каждого живущего на земле.

С рациональной точки зрения догмат предопределения не имеет изъянов. Но как мы знаем, все религии отказываются оперировать логикой в метафизических вопросах. Бог знает все, но человек остается свободным.

Теория предопределения отвергла любой ориентир в принципе, тогда как людям необходимо на что-то ориентироваться. Но как быть, если все заранее предопределено? На горизонте маячил призыв «делай что хочешь», что можно перевести как «делай, что приятно телу». Предопределение в чистом виде оказывалось ловушкой. Протестанты объявляют ориентиром избранных. Но как определить, кто избран, кто обречен?

Выстраивается следующая логика: раз Бог кого-то делает богатым, значит, Он награждает этим богатством человека, то есть избирает его (избранничество через страдания не получило в протестантизме развития). Ориентиром становятся материальное благополучие и богатство. Избранность начинает определяться не поступками и делами, а деньгами. Богатый и избранный становятся синонимами. Бедность теперь оказывается признаком греховности.

Полюса меняются местами, и с этого момента начинается религиозное стремление к богатству. Люди хотят быть богатыми не для того, чтобы жить лучше, а для того, чтобы попасть в число избранных и спасти душу [8].

Таким вот замысловатым путем возродилась религия денег, поклонение древнему божеству – маммоне. В древнем Карфагене в раскаленное чрево огромного быка по имени Молох бросали живых младенцев. Спустя тысячелетия, в эпоху общества потребления, жертвоприношение примет другие формы. Младенцев будут умерщвлять посредством аборт. Живых, ни в чем не виноватых людей, еще не успевших родиться, будут называть плодом и мучительно убивать только затем, чтобы кто-то выглядел «секси». В итоге младенца приносят в прямом смысле в жертву духу блуда. Изменился ритуал, способ, но суть та же – служение «золотому тельцу», и, если взглянуть шире, – сатане.

Трудовая одержимость, выполняя роль локомотива, окончательно перетаскивает общество из религиозной эпохи в светскую (тоже, по сути, религиозную, но в «перевернутом» варианте). Меняется мировоззренческая платформа. Вчера человек жил для Бога, сегодня стал жить для себя. В центре новой социальной модели теперь расположен не Бог, а человек. Рождается лозунг «Все во имя человека, все для блага человека». За его внешней привлекательностью прячется другая мысль: «Все во имя плоти человека», которая при еще более точном прочтении оказывается «все для плотских желаний», где «Я» умалывается. Душа в нарождающемся новом обществе не принимается в расчет. Культ разума вытесняет из жизни все иррациональное, и начинается эволюция наоборот.

Сегодня мир превращают в единый Рынок, где ценность человека будет определяться исключительно его покупательной способностью. Возникнет абсо-

лютно потребительское общество. По своей сути оно будет напоминать перевернутую финансовую пирамиду, способную существовать только при постоянном росте экономики. Это означает постоянный рост промышленности и соответствующий рост потребления [9].

Основная трагедия нынешнего ига в России не в том, что разрушается промышленность, государственность и даже не демографическая депопуляция, а в том, что под видом «новой экономики» нам навязывают «новое мировоззрение». Рыночная экономика основана на особой асоциальной системе ценностей, совершенно калечащей традиционное русское самосознание. В этом действительная и главная угроза гибели русской цивилизации. Факт состоит в том, что капиталистические принципы хозяйствования никогда не были (если не считать незначительного предреволюционного периода конца XIX – начала XX вв.) свойственны русскому народу и русской государственности по специфике национального духа, по христиански отрицавшему стремление к обогащению, индивидуализм, ростовщичество и т.д. Эти же принципы как подсознательное христианское полностью были сохранены в советской России XX в. Сегодня оказалось невозможным иметь «американскую» модель хозяйственно-экономической организации и при этом сохранять русское православное мировоззрение! Еще в начале 90-х конца XX столетия митрополит Иоанн Санкт-Петербургский говорил: идет «дикий процесс экономической дехристианизации Руси» [3; 94].

Рыночная экономика невозможна без особой рыночной идеологии, пере-страивающей всю систему общественных отношений по законам рынка. Если основой социальных отношений в традиционных обществах всегда являлись исторически и национально устоявшиеся нравственные нормы, освященные в первую очередь религиозным смыслом, то рынок предлагает новую и универсальную (безнациональную и безрелигиозную) основу социальной самоорганизации – механику меркантильного интереса. Фундаментальным управляющим смыслом социально-общественных отношений становится здесь мамона! При этом для эффективности рынка (как механизма) крайне необходима свобода от всяческих нравственных, моральных и религиозных ограничений, что и порождает идеологию экономического либерализма, преобразующуюся на личном уровне в эмансипацию индивида от традиционных норм общественных связей.

Индивидуализм – фундаментальный антропологический корень капитализма, его исходная духовно-психологическая интенция. Протестантизм не случайно стал одним из основных родоначальников европейского капитализма: в его доктрине личной избранности, индивидуального спасения, в отсутствии понятия о соборном единстве Церкви – дух капитализма нашел себе первичное религиозное оправдание. Здесь дух капитализма оказывается локализованным в индивидуально отчужденном сознании протестанта, откуда уже и исходит во внешний мир в качестве экономической реализации духа индивидуализма. Симптоматично, что протестантизм является конечной ветвью европейского христианства, где христианство по существу иссякает, сливаясь с миром. То есть в историческом и духовно-религиозном смысле можно сказать: там, где кончается христианство, начинается капитализм!

Капитализм не мыслим без индивидуализма, любое рыночное предпринимательство всегда ориентировано на себя, на свой личный интерес. Оговорки типа «...зато, я даю людям рабочие места» всегда вторичны. Возможны, конечно,

и исключения, но они не отменяют правила. Даже при самых благонамеренных попытках христианского оправдания предпринимательской деятельности, основанной на личном интересе, при самых обтекаемых и сбалансированных формулировках, никогда не преодолевается этот принципиальный нравственно ущербный барьер – служение себе.

Это же относится к мере жертвенности и благотворительности – в любом случае она ограничивается личной (остаточной) мерой достатка, которую предприниматель определяет для себя сам. В то время как христианское понимание жертвенности предполагает полную самоотдачу Богу и ближнему по примеру «лепты вдовы» (Мк. 12, 31–44).

В этом евангельском смысле ниша отчуждения предпринимателя есть, по существу, скрытая духовная язва, незаметно разъединяющая душу и духовную жизнь человека, сделавшего предпринимательство принципом своей деятельности. Эта деятельность всегда двойится и разрывается между стремлением к богатству несправедливому и нравственной чистой христианской совестью. Это ее принципиальное и неотъемлемое свойство. Поэтому в системе конкурирующего рынка русская христианская совесть всегда (!) будет уступать внехристианской предпринимательской совести – иудейской, исламской, атеистической, – но и сама в себе никогда не сможет преодолеть это внутреннее нравственное раздвоение. Ибо, ну «не можете служить Богу и маммоне»...

Социальная проекция данной предпринимательской дилеммы выражается иначе: «служение обществу или служение себе». В начале 90-х конца XX столетия на этой почве был очень популярен лозунг: «богатые граждане – богатое государство»; или по-простому: «обогащая себя – обогащаешь общество». В последнее время об этом молчат, слишком очевидна ложь подобной установки: по количеству миллиардеров мы уже догнали Америку, однако по уровню благосостояния находимся на уровне слаборазвитых стран. Этот лозунг был нужен лишь для преодоления нравственно-психологического барьера, для старта капиталистической гонки.

Сущность предпринимательства – стремление к прибыли, оно же главный двигатель капиталистической экономики. Но что это такое, если не любостяжание?! Если не выгодно, никакой предприниматель ничего делать не будет. По существу, здесь страсть к любостяжанию (грех) ложится в экономическое основание общества. Но так как экономика является главным формообразующим началом социальных отношений, то и вся общественная система оказывается пронизанной греховным началом. Рыночники утверждают, что не существует более эффективного естественного экономического начала: погоня за прибылью (как страсть!) способна развивать максимальную экономическую эффективность. Может это и так... Но тогда не будем говорить о Христианстве.

Обратная сторона рыночной эффективности – потребление. Чем выше уровень потребления, тем эффективнее экономика, поэтому она неизбежно сопровождается разжиганием духа потребления, то есть той же страсти! С одной стороны, страсть к прибыли, с другой – страсть к потреблению; Христианство здесь, действительно, «третий лишний». Не случайно «Бог умер» (Ницше) одновременно с торжеством капитализма. По существу, «рынок возможен только в атеистическом мире, в безрелигиозном пространстве...», – пишет В. Варава. – Что такое Христианство? Любовь, жертвенность, соборность, нестяжательство,

сострадание, простота, борьба с любостяжанием, сребролюбием, чревоугодием. Все то, чего нет и не предполагается рыночной идеологией» [4]. Здесь и обнажается качественная духовно-нравственная противоположность двух экономических систем современной организации общества. По словам Ф. Карелина, «основное нравственное различие между капитализмом и социализмом как раз в том и состоит, что капиталистический способ производства экономически нуждается в грехе (алчности предпринимателей и развращенности потребителей), а социалистический способ производства экономически нуждается в добродетели (честность, бескорыстие, справедливость). В принципе, капиталистический способ производства ставит ставку на самые темные стороны человеческой природы, социалистический – на самые светлые» [5; 250–251].

Суммируя все вышесказанное, можно вслед за Ю. Булычевым повторить: «западной формуле «секуляризм, либерализм, капитализм», мы можем логически и практически противопоставить русскую формулу «Христианство, соборность, социализм», подразумевая, конечно, что соборность в отличие от коллективизма, имеет свой идеал в церковности и не противоречит личности. Вполне очевидно, будут внутренне противоречивы и практически негодны модели, включающие в один ряд Христианство, либерализм, капитализм; Христианство, соборность, капитализм; или Христианство, либерализм, социализм» [6; 116].

В противоположность буржуазному индивидуализму и его идеологическому оправданию – либерализму русская и советская традиция всегда утверждали общинность и коллективизм как важнейшие основания общества. Глубокий этический смысл социализма состоит не только в практической справедливости, реализуемой на социально-экономическом плане, но и в особом чувстве соборно-органичного единства общества, понимаемого в качестве единой семьи.

Идея действительно христианского общества состоит в том, чтобы каждый заботился обо всех, а все заботилось бы о каждом; то есть элементарным основанием социальных отношений в таком обществе становится любовь, а не меркантильные интересы, взаимопомощь, а не взаимовыгода. На личном этическом плане забота каждого обо всех реализуется в понятии служения обществу, понятии, имеющем глубокий христианский смысл. Именно служение обществу, а не служение себе составляет главное нравственно-этическое отличие социализма от капитализма, и в этом социализм оказывается глубоко близок и органичен русской народной традиции.

#### Примечания:

1. Булгаков С.Н. Христианский социализм. Новосибирск, 1991.
2. Златоуст И. // Полн. собр. соч. – СПб, 1902. Т. 8.
3. Митр. Иоанн. Одоление смуты. СПб., 1995.
4. Варава В.В. Рынок в России – спасение или гибель: URL: <http://www.pereplet.ru/>.
5. Карелин Ф.В. С нами Бог. (Цит. по: Шиманов Г. Спор о России. М., 2003.
6. Булычев Ю.Ю. Православие: Россия и современная цивилизация // Русское самосознание. 2005. № 11.
7. Отметим, что успех Гитлера базируется на тех же стимулах, что и успех Кальвина. Оба эти деятеля говорили массе: вы избранные, и только в силу факта



## КОНСТАНТИН ПЕТРОВИЧ ПОБЕДОНОСЦЕВ КАК ЛИЧНОСТЬ И ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ДЕЯТЕЛЬ

В 2007 г. практически незаметно прошли две годовщины – 180-летие со дня рождения и 100-летие со дня смерти К.П. Победоносцева. В Санкт-Петербурге благодаря подвижнической деятельности историков и представителей Русской Православной Церкви прошла конференция и был издан сборник статей; в интернет-изданиях и церковных СМИ появилось несколько заметок. К сожалению, научные круги проигнорировали эти две даты, о чем можно только сожалеть.

Победоносцев родился в Москве 21 мая 1827 г. Его дед, Василий Степанович, был приходским священником московской церкви великомученика Георгия, находившейся на Варварке (в издании О.А. Платонова ошибочно указано, что Победоносцев – «сын приходского священника») [1; 576]. Отец, Петр Васильевич, был профессором российской словесности Московского университета, переводчиком и сотрудником многочисленных журналов. Мать принадлежала к старинному дворянскому роду Левашовых. Константин был последним, одиннадцатым, ребенком в семье. Его родные были глубоко религиозными, и это оказало сильное влияние на формирование охранительных взглядов будущего обер-прокурора, вспоминавшего впоследствии, что он был «воспитан в семье благочестивой, преданной царю и отечеству, трудолюбивой» [2; 96]. Детские годы были заняты учебой. «Родители и жизнь семьи оказали глубокое формирование на него... Константин Победоносцев рос одиноким мальчиком в суровом и мрачном доме. [...] Обезличенная, в целом лишенная дружеских связей жизнь, которую он вел, безусловно связана с типом дома, где ребенок вырос и получил образование» [3; 14,15]. В 1841 г. Победоносцева отдали в Императорское Училище правоведения, по окончании которого в 1846 г. Победоносцев был определен на службу в канцелярию 8-го департамента Сената в Москве с чином титулярного советника. Коллежский ассессор (1849), надворный советник (1852), коллежский советник (1854), статский советник (1858), действительный статский советник (1863). С 1863 г. он обер-прокурор 8-го департамента Сената. В 1859 г. Победоносцев защитил магистерскую диссертацию «К реформе гражданского судопроизводства». С 1859 по 1865 г. читает лекции в Московском университете. А.Ф. Кони вспоминал, что в своих лекциях Победоносцев «в особенности ставил высоко... начало гласности производства. “Что прячется от света и скрывается в тайне, – говорил он нам на лекции о публичности производства, – в том, верно, есть неправда, – и если цель правосудия состоит в отражении правды, в исправлении и обличении неправды, в соблюдении закона, то оно не может опасаться света...” Мы выносили из лекций Победоносцева ясное понимание задач и приемов истинного правосудия» [4; 276]. В 1860 г. Победоносцев был избран профессором университета по кафедре гражданского права. Впоследствии он стал почетным членом Российской и Французской академий наук, Московского, Петербургского, Киевского, Казанского и Юрьевского университетов. Почти два десятка лет он работал над «Курсом гражданского права», который выдержал пять изданий. Тягу к литературной деятельности Победо-

вашего существования у вас есть право реализовывать свои желания за счет низших. Корни колоссального успеха здесь в том, что масса охотнее принимает не то, что истинно – в этом она разобраться не может, — а то, что соответствует ее желаниям в чувственной сфере. Фашистские лозунги всегда и везде будут находить в широких массах горячих последователей.

8. Но уже здесь содержится логическое нарушение протестантского учения, что все предопределено. Ведь человек, чтобы стать богатым, должен приложить к этому усилия, т.е. не отдаваться на волю волн, а что-то делать. И в конечном итоге он обретал спасение не по заранее определенному плану, а через свои дела.

В Православии и старом варианте Католицизма значение поступка – в самом поступке, а не в его результате. Решающее значение имеет искренность намерения. Если ты всю свою жизнь что-то делаешь, но не достигаешь результата или, более того, получаешь отрицательный результат, это не означает ошибочности твоих действий. Если ты все делаешь честно, пусть даже и безрезультатно, значит, ты прав. Честные намерения, которые ты пытаешься безуспешно реализовать, выше самого результата.

Будет или не будет результат, зависит не от человека, а во многом от случая и удачи. В России на эту тему есть замечательная поговорка: Бог намерения целует. Для Бога важен не столько результат, сколько намерения, таящиеся в сердце человека. Потому что любые действия человека в глазах Бога равно малы, как действия микроба в глазах человека.

9. Изъян модели в том, что необходимость этого роста никак не связана с потребностями человека. Рост потребления должен продолжаться даже после того, как человек полностью удовлетворен. В противном случае продукция, выпускаемая промышленностью, не найдет сбыта, что обрушит экономику, и следом рухнет вся конструкция. Именно поэтому рождаются целые науки, создающие новые потребности, совершенно ненужные человеку. На наших глазах предметом продажи становится то, что никогда этим не являлось. Малейший спад потребительской активности волнует демократические правительства сильнее всего на свете. Если активность падает, ее начинают искусственно стимулировать. В ход идут все возможные технологии. «Свободную» массу в прямом смысле принуждают делать покупки. Сложившейся системе неважно, что вы будете делать с покупкой. Идеально, если выкинете на помойку, не распечатывая, и тут же купите новую, с которой поступите аналогичным образом. Разумеется, эти действия лишены смысла, но только при таком подходе гарантировано равновесие между сбытом продукции и ростом производства.

Растущие скорости и объемы превращают человека в нечто вроде трубы, сквозь которую все быстрее и быстрее пролетает поток большей частью ненужных товаров. Пока непонятно, какова предельная пропускная способность человека как трубы, но то, что она конечна, не вызывает сомнений. Когда потребительская активность не будет соответствовать производственной, экономика рухнет. Следом рухнет государственная конструкция.

носцев вынес из семьи (семь из восьми доживших до взрослых лет детей Петра Васильевича Победоносцева занимались литературным трудом). Всего за свою жизнь Константин Петрович написал свыше 79 статей, 17 книг, перевел 19 книг, издал 11 сборников исторических и юридических материалов [5; 42].

«По природе, – писал он Николаю II, – нисколько не честолюбивый, я ничего не искал, никуда не просился, довольный тем, что у меня было, и своей работой, преданный умственным интересам, не искал никакой карьеры, и во всю свою жизнь не просился ни на какое место, но не отказывался, когда был в силах, ни от какой работы и ни от какого служебного поручения» [2; 97]. На протяжении ряда лет Победоносцев преподавал законоведение членам царской семьи: сначала Николаю Александровичу, а после его безвременной кончины в 1865 г. – его брату Александру Александровичу, будущему императору Александру III, затем будущему императору Николаю II. Это способствовало его приближению к царской семье. Покинув Москву, Победоносцев переехал в Петербург, где стал жить с 1865 г. Этот же год знаменателен для него женитьбой на Екатерине Александровне Энгельгардт. Она вспоминала: «Я знала своего мужа с 5 лет, а ему было тогда около 20-ти. Он был в училище правоведения. Младший брат моего отца был его товарищем и часто с ним приезжал к нам» [6; 141]. К моменту знакомства Победоносцеву было 26, и разница между супругами составляла 21 год (в некоторых исследованиях ошибочно указывается, что разница составляла 22 года).

15 июля 1865 г. Победоносцев писал А.Ф. Тютчевой: «О, порадитесь, вместе со мною и благословите мою радость. Со вчерашнего дня я жених, и невеста моя – та, о ком десять лет не переставал я думать с трепетом – одному Богу сказывая глубокую мысль свою. Я всегда любил детей, любил с ними знакомиться, любил соединяться с ними в их детскую радость. Десять лет тому назад – Бог послал мне милого ребенка – Катю мою, семилетнюю девочку, племянницу товарища моего Энгельгардта, к которому я ездил летом в деревню. Я подошел к ней как ребенку и распознал в ней душу глубокую и привязался к ней всею своей душою. В этой душе хотелось мне пробудить все высокое и хорошее – я говорил ей о Боге, я молился с нею, я читал с нею и учил ее, целые часы и дни просиживая с нею, и она росла и развивалась у меня на глазах, и чем больше я вглядывался в душу к ней, тем больше и глубже отдавал ей и в нее полагал свою душу. Она любила меня крепко и нежно всею своей детскою душой, и первое счастье мое было смотреться в эту душу, и стоять над нею, и оберегать ее, и радовать. Года проходили, и Катя моя вырастала, и страх напал на меня: что будет дальше, когда ребенок мой вырастет передо мною в девушку... Я приехал сюда 4 июля и провел целую неделю тревожную! оба мы чувствовали, что уж не можем ни о чем спокойно и свободно говорить, покуда одно между нами не объяснится и слово об этом одном не будет сказано. Положение становилось невыносимо, и я со страхом решился сказать все своей Катюше – и потом был еще целый день тревоги и волнения, и, наконец – услышал я то слово, которого ждала душа моя. И радость моя перед всеми явилась. О, на какое широкое место вывел меня Господь из тесноты и скорби и отчуждения!» [7; 206].

Близость Победоносцева к царской семье сказалась и на его карьере. С 1868 г. он сенатор, с 1872 – член Государственного совета по Департаменту гражданских и духовных дел, с 24 апреля 1880 до 19 октября 1905 года занимал долж-

ность обер-прокурора Святейшего Синода Русской православной церкви, будучи одновременно с октября 1880 г. членом Кабинета министров.

Консервативные взгляды Победоносцева оформились не сразу. В свое время он даже сотрудничал в «Голосах из России», издаваемых в Лондоне А.И. Герценом и Н.П. Огаревым, где в 1859 г. в VII книге был опубликован его памфлет, посвященный В.Н. Панину, в котором будущий обер-прокурор выступил как поборник инициативы и свободы судов. Весной 1860 года в письме к К.Д. Кавелину Победоносцев жаловался на репрессии против печати: «Цензура у нас стала просто черный кабинет... терзают и режут все печатное; циркуляры сыплются один за другим из П[етер]бурга... Литературе нашей очень плохо приходится...» [9; 215]. Вместе с тем было бы ошибочно считать, что Победоносцев, писавший этот памфлет, впоследствии стал «совсем другим» и, «зная позднее творчество Победоносцева, нетрудно увидеть в его ранних работах все основные идеи, характерные для “Московского сборника” и публицистики тех лет, когда он уже стал обер-прокурором Св. Синода и ближайшим советником императора, но двадцатью годами ранее они еще как бы не выкристаллизовались из смеси религиозных и либеральных воззрений, плохо согласовывавшихся друг с другом, но все же до поры сосуществовавших в одних и тех же статьях» [10; 185–186]. Победоносцев участвовал в подготовке судебной реформы 1860-х гг., и его деятельность получила высокую оценку Александра II. Впоследствии Победоносцев пересмотрел свою точку зрения на Великие реформы в консервативном ключе. 14 декабря 1879 г. он писал наследнику: «Повсюду в народе зреет такая мысль: лучше уж революция русская и безобразная смута, нежели конституция. Первую еще можно побороть вскоре и водворить порядок в земле; последняя есть яд для всего организма, разъедающий его постоянно ложью, которой русская душа не принимает» [11; 249]. Его взгляды все больше эволюционировали в сторону консерватизма. Еще в ходе подготовки судебной реформы он выступал против «безрассудного заимствования» не свойственных России юридических норм из французского кодекса, позднее выступил с критикой военных реформ 1860–70-х гг. осуществленных под руководством Д.А. Милютина, и даже подверг осуждению действия Александра II. Однако, пересмотрев свою точку зрения на Великие реформы 1860–70-х гг., Победоносцев не отказался от положительной оценки Крестьянской реформы 1861 г.

В 1896 г. Победоносцев выпустил «Московский сборник». Идеи, изложенные в нем, задолго до выхода сборника находили отражение в публикациях Победоносцева (в первую очередь, в «Гражданине»), но он никогда не устал возвращаться к уже написанному. Отметим, что значительное число опубликованных Победоносцевым работ не являлось его собственными сочинениями. Это было близкое к тексту воспроизведение книг и статей разных авторов, в том числе и иностранных. В сборник также были включены работы других авторов. Это, в частности, касается статьи «Великая ложь нашего времени», представляющей конспект работы М. Нордау. Современные исследователи отмечают: «Ему приходилось либо умалчивать о существенных аспектах взглядов тех авторов, на которых он опирался, либо серьезно корректировать их позицию при цитировании. Так, при переводе сочинения Гладстона Победоносцев опустил его заключительный раздел, в котором говорилось о равенстве всех христианских

религий. Подвергались препарированию произведения и других западных авторов, на которых ссылался обер-прокурор» [9; 92]. «Текст книги составлен из литературных и публицистических работ Победоносцева, самая ранняя из которых (перевод стихотворения Салетта) первоначально появилась в 1859 г., а наиболее поздняя из известных нам – в 1886 г. Книга Победоносцева включает в свой состав переводы текстов Т. Карлейля, Г. Спенсера, В. Гладстона. Кроме того, в составе собственно авторского текста есть значительные фрагменты, представляющие изложение работ проповедника Гиацинта, психолога Крауса, правоведа Мэна, публициста М. Нордау. Обычно эти фрагменты (за исключением текстов М. Нордау) маркированы, как не принадлежащие собственно Победоносцеву. Таким образом, собственно текст Победоносцева достаточно легко отделить от фрагментов, ему не принадлежащих. Помимо этого, следует принять во внимание и то, что собственно компилятивные фрагменты и работы других авторов отражают позицию компилятора и составителя книги», – отмечал В.В. Ведерников [12; 52–53]. Победоносцев стремился донести до российского общества те мысли философов, богословов и политиков, которые были созвучны с его собственными убеждениями: Фома Кемпийский, Августин Блаженный, Дж. Кальдерон, У. Гладстон, Т. Карлейль и др. служили ему для подтверждения собственных взглядов на государство, религию, парламентаризм, социализм. Отмечу, что этот сборник, подвергнутый критике либеральными и революционными кругами, был неоднозначно воспринят и охранителями. Б.В. Никольский и В.В. Розанов считали, что эта книга, сильная в своей критической части, не несет позитивного заряда. Политические же противники Победоносцева (Вл.С. Соловьев, Н.А. Бердяев, А.В. Амфитеатров, Е.В. Аничков, Л.З. Слонимский и др.) отвергали научную ценность его работ. Для либеральной и тем более радикальной общественности Победоносцев был фигурой символизирующей контрреформы и реакцию. Эпиграммы и карикатуры, высмеивающие его деятельность, печатались в оппозиционных изданиях и ходили по рукам. Насмешками дело не ограничивалось. На Победоносцева были совершены покушения. 8 марта 1901 г., вспоминала жена Победоносцева Екатерина Александровна, «в окно кабинета К[онстантина] П[етровича], когда он там занимался, влетела пуля. Стрелял Лаговский. К[онстантин] П[етрович] выбежал в переднюю и говорит собравшейся там полиции:

– Чего вы стоите? Идите прочь, стрелять не умеют! Попали в потолок!» [6; 143]. Н.К. Лаговский, стрелявший по окнам квартиры Победоносцева, был вскоре схвачен и осужден на 6 лет каторги. Были и другие покушения. Победоносцев, к его чести, воспринимал эти события без страха и личной ненависти к террористам. Уже 12 марта 1901 г. он писал Б.В. Никольскому о покушении: «Сердечно благодарю, почтеннейший Борис Владимирович, за ваше сердечное слово участия. Бывшее со мною приключение, к несчастью, неудивительно в нынешнем нашем состоянии. Я и ожидал спокойно чего-нибудь подобного. Дай Бог, если не при мне, то после меня, лучшего времени и лучшего настроения умов. Не сомневаюсь, что немало есть молодых людей, которые носят в себе семя добра и правды; но чтобы переучить (?) с ними нынешнюю смуту, нужны разумные силы руководственной власти» [13; Л. 2–2 об].

1 марта 1881 г., когда решалась судьба самодержавия, Победоносцев смог «торпедировать» проект «конституции» М.Т. Лориса-Меликова. Многие идеи настав-

ника пришлось по душе Александру III. В письме Победоносцеву от 21 апреля 1881 г. он писал по поводу возможной перспективы парламентаризма в России: «Пока я не буду убежден, что для счастья России это необходимо, конечно, это не будет, я не допущу. Вряд ли, впрочем, я когда-нибудь убежусь в пользу подобной меры, слишком я уверен в ее вреде. Странно слушать умных людей, которые могут *серьезно* говорить о представительном начале в России, точно заученные фразы, вычитанные ими из нашей паршивой журналистики и бюрократического либерализма» [14; 80]. В этом «я не допущу» слышится прямой ответ на раннее письмо Победоносцева, призывавшего решительно проявлять свою личную волю, непоколебимо заявляя «я так хочу» или «я не хочу этого» [14; 50]. Даже самые яростные критики не могли упрекнуть Александра III в отсутствии сильного характера, и здесь он хорошо усвоил уроки Победоносцева. Внушая императору мысль о невозможности уступок либералам, Победоносцев доказывал, что только неограниченное самодержавие сможет разрешить множество проблем, возникших перед Россией, и спасти государство от гибели. На первое место ставился не индивид с его потребностями, а государство. Р. Бирнс писал о воззрениях Победоносцева: «Он столь же естественно думал в первую очередь о государстве, как американец в первую очередь думает о личности, личность в его взгляде на человечество была менее значительна, по его мнению, чем государство, и была на 4 месте после государства, церкви и семьи» [3; 291]. Бирнс ссылается на запись Победоносцева из «Праздников Господних», сделанную в ноябре 1860 г.: «Всякий человек есть ложь» [15; 223].

Для нас крайне важно, в каком же *контексте* написал вышеуказанную фразу Победоносцев: «Всякая истинная сила у нас от Бога, и всякую силу Бог указал нам носить в хрупком «глиняном» сосуде. У кого этот сосуд цел еще, у кого не разбился он на рынке житейской суеты, – тот пусть благодарит Бога за милость и, прося от Бога помощи, пусть несет сосуд свой с верою и со страхом Божиим до конца земной дороги. Иному дана была великая сила на доброе и славное, но он разбил сосуд свой на половине дороги, не совершив ничего доброго и славного, только помышляя о том, сколько добра и славы несет он с собою в запасе. Другому дана малая сила, но Бог помог ему сохранить малую силу в сердечной простоте, и малый свет его светится, и малое дело его вокруг него растет и благоухает. Страшно человеку носить в себе силу, страшно ходить в ней с честью перед людьми, – когда человек помнит, что ходит перед Богом, и что Бог, а не воля человеческая, возложил на него звание. Страшно потому, что *всякий человек есть ложь*, и всякое слово его, от себя сказанное, есть праздное слово самообольщения. Оттого-то страх Божий объемлет человека, едва только станет он со своею мыслью, со своим чувством, словом и делом не перед самим собою, не перед людьми и судом людским, но прямо перед Богом. И благо, если этот страх Божий приводит его каждый раз к смиренной молитве, к сознанию своего ничтожества и Божьей силы, к чувству любви и благодати Божией. Тогда, пройдя сквозь огонь молитвы, растопившееся сердце человека зацветет праздничною радостью, которую дает живая любовь к Богу и надежда на Него – Сердце человека *взыграет* перед Богом» [15; 223–224].

Стремление отдельных консерваторов (славянофилы, Л.А. Тихомиров, К.Н. Леонтьев и др.) разработать программу модификации самодержавной вла-



сти вызывало у Победоносцева возражения. Пример недовольства вмешательством в эту важную сферу нашел свое отражение в декабре 1896 г. в дневниковой записи Тихомирова: «Победоносцев... не особенно доволен моей публицистикой за то, что касаюсь идеалов Монархии. Он этого всегда боится» [16; 611]. Хотя Победоносцев и рекомендовал Тихомирову литературу, посвященную проблеме самодержавной власти, замысел о написании работы на эту тему его настоятельно и он намекнул, что «едва ли удобное время затрагивать тему о монархии». В январе 1897 г. Победоносцев подтвердил свою позицию в разговоре с В.А. Грингмутом, заявив, намекая на действия Тихомирова, «что нетактично или непрактично писать о самодержавии» [16; 611]. Если уж даже проверенным идеологам-монархистам не рекомендовалось высказывать свое мнение в отношении самодержавия, то что же тогда говорить об остальных. Победоносцев предпочитал апеллировать к вере. При этом его действия по укреплению православия носили не только культурно-просветительский, но иногда и насильственно-принудительный характер. 20 декабря 1881 г. он делился мыслями с Е.Ф. Тютчевой: «Вы писали мне недавно о принуждении в делах веры, что душа ваша не принимает этого. Да чья же душа может это принять! Но – когда бы дело было просто! Все бы ясно и понятно было. А оно совсем не просто – оно одно из самых сложных дел человеческих, если не самое сложное.

Люди равнодушные или невнимательные ставят веру на степень личного чувства и убеждения. Рассуждать так – значит не понимать натуры человеческой и не обращать внимания на действительность, на сущее. Вера есть чувство, объемлющее массы, чувство стадное, притом – чувство цельное. Раздробившись по национальностям, вера сливается с национальностями. Вера – в духовном значении – соединяется с догматами, но массу объединяет обряд, дальше коего она не сознает и не видит. Отдельные лица идут дальше и глубже – от силы в силу, от буквы к догмату, но масса стоит на букве – и одних с другими объединяет стадное чувство и внешний вид знамени, под которое все становятся. Зная это служит признаком исключительности и если идея веры есть цельная, т. е. объемлет и настоящий век и будущий, то с верою соединяется всегда мысль о господстве и пропаганде. Это действительность. Как она ни печальна, но ее следует признать и с нею надобно считаться. Всякое вероучение, особливо в смысле церкви, стоит враждебным лагерем против другого вероучения. Притом, когда церковь соединяется с национальной паствою или, как бывает еще, с политической партией – то к целям духовной пропаганды примешивается столько же, или еще более [нрзб.] цели пропаганды политической и национальной. Затруднение увеличивается еще оттого, что с понятием о церкви всегда связываются формы юридические, и принадлежность к тому или другому церковному вероучению выражается в форме юридического свойства. А всякая форма имеет свойство покрывать и поглощать содержание, и так оно по необходимости бывает обманчиво. Иной приписанный к той или иной церкви и не спрашивает себя, во что он верует; иной – верует совсем иначе; иной – не быв приписан к церкви, принадлежит или тянет к ней вкусом, привычкою, подражанием, семейными связями, национальностью и т[ому] под[обным]. А при враждебной настроенности церквей каждая из них старается с помощью юридических оснований удержать или умножить число своих членов.

Итак, сколько бы мы не говорили о свободе и непринуждении в делах веры, слово это, в существе истинное, будет так же рассыпаться в соприкосновении с действительностью, как слово проповедников мира о беззаконии и греховности войны. Кто не согласится с этой истиной; но какой-то безумец-правитель решится, быв окружен жадными врагами-соседями, распустить у себя войско и расковать мечи на плуги?

Итак, к чему ведут все настояния наших идеалистов о провозглашении того, что они называют свободою в деле вероисповедания? К тому, что враги наши отхватят у нас массами русских людей и сделают их немцами, католиками, магометанами и проч[им] – и мы потеряем их навсегда для церкви и для отечества. Говорят: для чего наше духовенство не действует? Но наше духовенство – плоть от плоти нашей и кровь от крови нашей, с теми же качествами и с теми же недостатками. Не смешно ли это, и не безумно ли это, когда видишь, что ленивый чиновник, бездушный государственный деятель, обезьяна-журналист – кивают головою на духовенство, что оно бездействует? На том же самом основании сказать можно: зачем государство ограждает законами русскую промышленность? Если мы не умеем – то для чего стеснять свободу иностранцам заполнить наши рынки?» [17; 184–185]. Американский историк и дипломат Эндрю Диксон Уайт, общавшийся с Победоносцевым, отмечал, что тот «противостоял всем другим религиозным организациям в России», с позиции православного церковного деятеля. «Никогда, в любых наших беседах не слышал я от него грубого слова о какой-либо другой Церкви или каких-либо религиозных идеях, противоположных его собственным, но было ясно, – подчеркивал Уайт, – что он рассматривает протестантов и диссидентские секты в целом только как агентов процесса дезинтеграции, который в Западной Европе, кажется, приближается к кризису, и что считает Римскую Католическую Церковь в Польше, фактически, политической машиной, управляемой иерархией, смертельно враждебной к Российской империи и российскому влиянию повсюду» [9; 84].

По мнению некоторых исследователей, закон для Победоносцева, с одной стороны, был правилом поведения, а с другой – приобретал характер заповеди, поскольку освящался религией. При этом единственная истинная христианская церковь для него – православная, за усиление роли которой он ратовал. Не случайно он выступал за масштабную организацию церковных торжеств, строительство храмов в «русском стиле», способствовал ужесточению репрессий против старообрядцев, баптистов (штундистов), униатов. Особым покровительством Победоносцева пользовались церковно-приходские школы, число которых при его активной поддержке постоянно росло (только в 1881-1894 гг. их число увеличилось в 8 раз). Эти школы, по мнению обер-прокурора, служили «единственным надежным средством к воспитанию нового поколения» в «настоящее смутное время, когда со всех сторон испорченные и безумные люди стараются поселить в народе разврат мысли и развить в невежественной массе неудовольствие против властей, озлобление, потрясти в нем прочную веру» [18; 183].

Текст записей Победоносцева «Праздники Господни» свидетельствует о том, что Константину Петровичу были свойственны глубокие религиозные переживания (характерно, что эти записи издавались при жизни автора без указания его имени). Победоносцева можно было увидеть на службе в Казанском соборе;

во время молитвы он не любил, чтобы его узнавали: «очень отраднo в такие часы стоять посреди народа и чувствовать, что составляешь одну душу с ним – в церкви» [11; 42]. Публицист В.В. Беренштам приводил в своих мемуарах отзыв современника: «Победоносцев – искренний человек. Я видел его в 60-х годах, когда все кругом либеральничали... и в это самое время Победоносцев, подходя к монастырю, становился на колени, вставал и, поминутно падая на колени, полз по земле к храму. Вот каков этот человек! Вы посмотрите, какой он и убежденный человек! Вы прочитайте его “Московский сборник”. Ведь это написал 69-летний старик, а сколько тут полемического задора!» [19; 178]. Этот вопрос далеко не случаен, поскольку его оппоненты (Л.З. Слонимский, Н.А. Бердяев, Г.В. Флоровский) зачастую обвиняли обер-прокурора в отсутствии религиозности. «Как человек верующий и считающий, что государство должно иметь религиозную основу, он полагал, что именно в церкви дела общества и государства находят свое высшее духовное единство и цель. Однако в качестве чиновника, поставленного от государства надзирать за церковью, и человека, не верившего в силу добра..., Победоносцев абсолютизировал ценность государства, придав ему основную роль в борьбе со злом, что, конечно, противоречило учению православной церкви» [20; 320].

Значительная роль в деле положительного (с точки зрения Победоносцева) обустройства русского общества отводилась наличию во властных структурах активных проводников самодержавной политики. По мнению Р. Бирнса, «он показал некоторые наклонности современных политиков в своем стремлении донести свою точку зрения до широкой общественности» [3; 266–267]. Исследователи полагают, что Победоносцев одним из первых понял важность соответствующего «идеологического обеспечения» и в этой связи «в 1880–1890-е гг. им было организовано 17 массовых церковно-общественных торжеств – 1000-летие кончины св. Мефодия (1886, Петербург), 900-летие крещения Руси (1888, Киев), 500-летие кончины Сергия Радонежского (1892, Москва) и др.» [5; 49].

В работе «Власть и начальство» Победоносцев акцентировал внимание на том, что твердая власть возможна только при существовании школы, воспитывающей новых деятелей на опыте старых. Такая преемственность приводила бы к тому, что человек, прошедший «школу служебного долга», умел бы приказывать подчиняясь. Лишние знания только затрудняют жизнь «простым людям». Обосновывая иерархическое подчинение религиозными догмами, Победоносцев, подобно богословам средневековья, был искренне уверен в том, что каждая личность должна рассматриваться в рамках тех обязанностей, которые влекло за собой ее положение на иерархической лестнице. Эти убеждения накладывали отпечаток на всю деятельность Победоносцева, в том числе и в области образования.

Русскому народу нужно не знание, а вера, не историческая наука, а легенда. «Несравненно раньше прагматической истории из глубины народного сознания и творчества народного возникла *легенда* и продолжает твориться наряду с историей. Она служит сама источником для истории и предметом исторической критики, но, невзирая ни на какую критику, остается драгоценным достоянием народа, сохраняя в себе всю свежесть непосредственного представления. Народ понимает ее и любит ее и, прибавим, продолжает творить ее, не только потому, что склоняется к чудесному, но потому еще, что чувствует в ней глубокую истину,

абсолютную истину идеи и чувства, истину, которой не может дать ему никакой самый тонкий и художественный критический анализ фактов. Тех героев народной поэмы, которых развенчивает история, народ продолжает чтить; в них драгоценны для него черты идеала – идеала силы, добродетели, святости, ибо в этих идеалах, а не в людях, не в событиях, не в преходящих образах жизни, народ чувствует *абсолютную истину*» [15; 355]. Стремление к всеобщему просвещению было, с точки зрения Победоносцева, пагубно, т.к. отделяло школу от реальной жизни. Детям нужны конкретные знания и умения, человек не должен отрываться от *своей* среды и отравлять себя «мечтаниями суеты и тщеславия». Каждый должен занимать свое место, знать свое дело и этому должна послужить профессионализация начальной школы. При этом учащиеся обязательно должны усвоить такие принципы, как любовь к родине, уважение и почитание Церкви, трепетное отношение к семье. Родина, Самодержец, Церковь, Семья – основные столпы нравственности. Нравственное состояние человека не зависит от умственного образования. Сельская школа как бы уже заранее предопределяла, что крестьянские дети останутся хранителями крестьянского уклада и не будут претендовать на передвижение в иной социальный статус.

Победоносцев стремился поставить под государственный (а зачастую и под личный) контроль различные сферы жизни подданных русского монарха, делая упор на воспитывающем, патерналистском характере власти. Как верно отметил В.В. Розанов, «Он соображал, что “делать”, это – значило именно *самому* делать» [21; 527]. Публицист Е.Н. Погожев, писавший под псевдонимом Поселянин, вспоминал: «Как частный человек, он представлял собою высокий образец стройной жизни, вечного неустанного труда, непрерывной работы мысли... В его громадном кабинете, в нижнем этаже дома на Литейной, с письменным столом колоссального размера и другими столами, сплошь покрытыми бесчисленными книгами и брошюрами, становилось страшно от ощущения развивающейся здесь мозговой работы. Он все читал, за всем следил, обо всем знал» [4; 414]. Победоносцев жаловался на загруженность: «У меня сидят люди с утра до вечера и до ночи и совсем отнимают у меня время, нужное для... изучения больших вопросов, коих множество... Удивляюсь, как голова моя выдерживает такой напор с утра до ночи. Иногда в середине дня я не в силах припомнить раздельно, кто был у меня и кто о чем говорил мне» [5; 50].

Письма обер-прокурора полны сетований на усталость, безысходность, тягостность его бытия: «Просыпаешься без свежести в душе, точно кошмар какой-то будит – та же поденная работа, без возбуждения – ломать и возить какие-то камни на постройку какого-то здания. Правда, в высшем смысле “художник и строитель этого здания – Бог”, от Него же все мы вышли и к Нему же все идем. Если б не было этой последней мысли, было бы совсем горько поденщику... Бродишь, вертишься постоянно между людьми, большею частью в пустоте, в праздном слове» [7; 220].

Семья была для Победоносцева поистине священна. Не случайно в посвященной обер-прокурору статье Б.В. Никольский писал: «Семья ... роднит человека и с окружающей жизнью, приучая дорожить ее связями и условиями, примиряя с тяжелыми сторонами быта. Родовой протест против общества или государства невозможен; наоборот, гражданские доблести почти всегда, за

самыми редкими и случайными исключениями, вырабатываются в целом ряде поколений, постепенно укрепляясь... Государство крепко только семьей, – это старая истина, до того старая, что люди не любят с нею считаться и очень легко ее забывают... В семье – основа государства, в ней источник любви и верности старине, в ней школа преданности началам родовой жизни и благоговения к ее строю» [4; 377]. В этом же ключе следует рассматривать активную деятельность Победоносцева по ужесточению цензурных ограничений (с 1882 Победоносцев вошел в Верховную комиссию по печати, под его давлением до 1887 г. было закрыто 12 газет и журналов). 10 февраля 1994 г. Победоносцев предостерегал Е.М. Фелкতিстова: «Газета – с одной стороны – бесспорно в наше время орудие для проведения в публику всякого рода идеи, след[ова- тельно] и политических, – с другой стороны, – орудие спекуляции, дело т[ак] назыв[аемого] *Гешефта*, в коем для приманки покупателей употребляются всякие средства... Нынче газеты распространены всюду, и дешевые издания приманивают публику приложениями. Подумайте, что это за яд: с дешевою газеткой проникают в деревню сквернейшие, развратные франц[узские] и англ[ийские] романы, – а нынче в деревне растет страсть к такому чтению! Ведь это нравственная порча целых поколений!» [22; 508, 547]. И.С. Аксаков предостерегал Победоносцева, отмечая его отношение к печати: «Страшный вред приносит она, но и большое добро, – и добро это обуславливается допущением той свободы, которая дает место и вреду... Исторгая плевелы, не следует исторгать и пшеницу, и лучше не исторгать плевел, чем исторгнуть хоть один колос пшеницы. Так и во всем. Твоя душа слишком болезненно-чувствительна ко всему ложному, нечистому, и потому ты стал отрицательно относиться ко всему живому, усматривая в нем примесь нечистоты и фальши. Но без этого ничто живое в мире и не живет, и нужно верить в силу добра, которая преизбудет лишь в свободе» [23; 284].

Прогнозы Победоносцева в отношении будущего России были пессимистичны. «Константину Петровичу возражали, что бездействие правительства должно привести Россию к страшным бедствиям, – в ответ на это он приводил странный аргумент, он указывал на то, что никакая страна в мире не в состоянии была избежать коренного переворота, что, вероятно, и нас ожидает подобная же участь и что революционный ураган очистит атмосферу... Однажды кто-то весьма основательно заметил ему на это, что если все государства подвергались революционным потрясениям, то не было еще примера, чтобы правительство, так сказать, включало революцию в свою программу, считало ее таким неизбежным явлением, с которым бесполезно и бороться» [24; 219].

По мнению Победоносцева, вера в прогресс и безграничные возможности человека способствует не только упадку религиозности, но и безудержному росту человеческого эгоизма: «Люди вырастают в чрезмерных ожиданиях, происходящих от чрезмерного самолюбия и чрезмерных, искусственно образовавшихся потребностей. Прежде было больше довольных и спокойных людей, потому что люди не столько ожидали от жизни, довольствовались малой, средней мерой, не спешили расширять судьбу свою и ее горизонты. Их сдерживало свое место, свое дело и сознание долга, соединенного с местом и делом. Глядя на других, широко живущих в свое удовольствие, маленькие люди думали: где нам? – и на этой

невозможности успокаивались. Ныне эта невозможность стала возможностью, доступною воображению каждого. Всякий рядовой мечтает попасть в генералы фортуны, попасть не трудом, не службою, не исполнением дела и действительным отличием, но попасть случаем и внезапной наживой» [15; 322].

В своей книге, посвященной Ле-Пле (1893 г.) Победоносцев не без одобрения цитирует главного героя, в 1837 г. путешествовавшего по России: «Это путешествие, говорит он, более чем все предшествовавшие открыло мне новые элементы социальной науки. Мне пришлось входить в близкие и продолжительные сношения с рабочим классом, условия жизни которого западная литература представляла в ложном свете. Мои первые впечатления при виде крепостного состояния противоречили моим предвзятым мыслям, и потому я долго не доверял самому себе. Население было довольно своею судьбой, подчиняясь нравственному закону равно как и верховной власти и господам, благодаря религиозному началу, которое поддерживало твердую веру. Изобилие самородных произведений давало достаточные средства к существованию. Как и в Испании, взаимная короткость отношений соединяла помещиков с крестьянами. С этого первого своего путешествия я заметил, что главная сила России заключалась во взаимной зависимости помещиков и крестьян. Дух покровительства был в сущности основанием общественного строя» [25; 7–8]. А в ноябре 1898 г. Победоносцев писал Николаю II о разрушении традиционного уклада жизни. По его мнению, «массы народные издавна коснели в бедности, нищете, невежестве и терпели от насилия сверху. Но они терпели, жили и умирали бессознательно», однако «в последнее время бессознательность миновала, умножились средства сообщения, и вопиющая разница между нищетою одних в большинстве и богатством и роскошью других в меньшинстве стала еще разительнее». В результате «Все это легло на массу страшную тягостью, в иных местах невыносимою. Душа народная стала возмущаться. Стали подниматься всюду вопросы: для чего мы страдаем? а другие обогащаются нашим трудом, кровью и потом? И к чему служат власти, которые в течение тысячелетий ничего не могли устроить для нашего облегчения? И к чему правительство, которое только гнетет нас податями, правителями, судами? И к чему, наконец, государство и всякая власть государственная?» [26; 27–28]. Все это не вселяло в обер-прокурора оптимизма в отношении будущего России. В 1903 г., встретившись с Д.С. Мережковским по поводу закрытия Религиозно-философских собраний, Победоносцев произнес фразу, которая, по сути, отразила в себе весь строй его мыслей: «Да знаете ли вы, что такое Россия? Ледяная пустыня, а по ней ходит лихой человек» [27; 230–231]. В.В. Розанов передает высказывание Победоносцева, которое слышал лично, давая ему свою оценку: «Россия, это – бесконечный мир разнообразий, мир бесприютный и терпеливый, совершенно темный: а в темноте этой блуждают волки... дикое темное поле и среди него гуляет *лихой человек*...

– А когда так, – кончил он, – то ничего в России так не нужно, как *власть*; власть против этого лихого человека, который может наделать бед в нашей темноте и голодотбе пустынной.

И пальцы его огромно сжались, как бы хватая чего-то... эти... две кисти рук его, точно второе его лицо, столь же характерное, как и женственное белое, умное лицо!



– Хватай! Хватайте все! Иначе – все разбежится и, разбежавшись, убьется, разобьется!» [21; 529,530].

Наблюдая за революционными событиями, Победоносцев предрекал в письме к заведующему синодальной типографией в Москве С.Д. Войту: «Пишите об уличных беспорядках. Еще будет! Увидите. Сегодня сказывали, что вчера вечером была в Москве свалка – со стрельбой. Говорят, здешние вожак, не успев тут поднять рабочих, отправились в Москву – и с оружием... Сижу дома – никуда не выезжаю – никого не принимаю, кроме своих, по делам, да никто из людей во власти сущих и не ездит ко мне. И нервная слабость такая, что интереса нет ни к чему... Все мы измучены тяжкими ощущениями нынешнего времени... Нет беспорядка, коего нельзя было бы опасаться в наше время... Ныне в газетах склад всякой клеветы, возбуждений к беспорядкам и всякого шантажа. А будет еще хуже! Вот до чего дожили!» [28; 185,186].

На рубеже XIX – XX вв. влияние Победоносцева ослабло. С критикой его церковной политики выступили многие церковные иерархи (Антоний Вадковский, Антоний Храповицкий и др.). В 1905 г. был поставлен вопрос о возрождении роли прихода и созыве Собора церковников и мирян, а после подписания Николаем II манифеста «Об усовершенствовании государственного порядка» Победоносцев покинул пост обер-прокурора. За четыре месяца до смерти, 3 ноября 1906 г., словно подводя итоги своей жизни, он писал Шереметеву: «Тяжко сидеть на развалинах прошедшего и присутствовать при ломке всего того, что не успели еще повалить...» [28; 27]. 10 марта 1907 г. на восьмидесятом году жизни Победоносцев скончался. Согласно завещанию он был похоронен у восточной алтарной стены церкви во имя Введения во храм Пресвятой Богородицы, находившейся в основанной им Свято-Владимирской церковно-учительской женской школе.

#### Примечания:

1. Святая Русь: Большая энциклопедия русского народа: Русский патриотизм. М., 2003.
2. Искендеров А.А. Российская монархия, реформы и революция // Вопросы истории. 1993. № 5.
3. Byrnes R. Pobedonostsev. His Life and thought. Bloomington: Indiana university press. London, 1968.
4. К.П. Победоносцев: pro et contra. СПб., 1996.
5. Полунов А.Ю. Константин Петрович Победоносцев – человек и политик // Отечественная история. 1998. № 1.
6. Степанов Ю.Г. О покушениях на К.П. Победоносцева (Из воспоминаний Е.А. Энгельгардт) // Освободительное движение в России. Саратов, 2000. Вып. 18.
7. «...Пишу я только для вас...»: Письма К.П. Победоносцева к сестрам Тютчевым // Новый мир. 1994. № 3.
8. Голоса из России. Лондон, 1859. Кн. 7. Факсимильное издание в 4 т. М., 1976. Вып. 3. Кн. 7.
9. Константин Петрович Победоносцев: мыслитель, ученый, человек: Материалы Международной юбилейной научной конференции, посвященной 180-летию со дня рождения и 100-летию со дня кончины К.П. Победоносцева (Санкт-Петербург, 1-3 июня 2007 года). СПб., 2007.

10. Русская политическая мысль второй половины XIX в. Сборник обзоров. М., 1989.

11. Письма Победоносцева к Александру III. М., 1925. Т. I.

12. Эволюция революционности и консерватизма в социальных слоях России и других государств. СПб., 2008.

13. ГА РФ. Ф. 588. Оп. 1. Д. 592.

14. Тайный правитель России: К.П. Победоносцев и его корреспонденты: Письма и записки, 1866–1895. Статьи. Очерки. Воспоминания. М., 2001.

15. Победоносцев К.П. Сочинения. СПб., 1996.

16. Тихомиров Л.А. Христианство и политика. М., 1999.

17. Река Времен (Книга истории и культуры). М., 1995. Кн. 1.

18. Религии мира: История и современность. М., 1983.

19. Бернштам В.В. Из пережитого. Около войны. Заметки адвоката. Воспоминания. Пг., 1915.

20. История русской философии: Учебник для вузов. М., 2001.

21. Розанов В.В. Собрание сочинений: Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского. Литературные очерки. О писательстве и писателях. М., 1996.

22. Литературное наследство. 1935. Т. 22–24.

23. К.П. Победоносцев и его корреспонденты: Воспоминания. Мемуары. Минск, 2003. Т. 1.

24. Феоктистов Е.М. За кулисами политики и литературы (1848–1896): Воспоминания. М., 1991.

25. Победоносцев К.П. Ле-Пле. М., 1893.

26. Соловьев Ю.Б. Самодержавие и дворянство в 1902–1907 годы. Л., 1981.

27. Гиппиус З.Н. Живые лица: Воспоминания. Тбилиси, 1991. Т. 2.

28. На чужой стороне. 1924. Кн. VIII.

*Сторчеус Н.В.*

## ЦЕРКОВЬ И ВЛАСТЬ В ТРУДАХ В.В. ЗЕНЬКОВСКОГО

Общепринятым является мнение о том, что в настоящее время взаимоотношения между Церковью и властью оптимальны: они отличаются тем взаимным невмешательством в сферу ответственности другого (социального института), которого не было на протяжении последних двух с половиной сотен лет.

Однако в истории России немало примеров того, как не должны строиться отношения государства и Церкви, и забывать о них мы не можем. Анализируя историю вопроса, уместно обратиться к наследию историков русской философии, одним из которых является Василий Васильевич Зеньковский (1881–1962). Философ и богослов, педагог и историк философии, о. Василий стал тем автором, к трудам которого обращаются снова и снова, каждый раз по-новому осмысливая его творческое наследие. В.В. Зеньковский как идеолог православной культуры в каждом своём произведении так или иначе рассматривает тему церковно-властных отношений. Так, например, в книге «Апологетика» [1] глава 4 части III полностью посвящена ей; в «Истории русской философии» [2]

вышеозначенной теме также уделено внимание ввиду серьёзного «удельного веса» именно религиозной философии, а также особо подчеркиваемого автором влияния Православия на русскую философскую мысль. В статье «Идея православной культуры» [3] В.В. Зеньковский в краткой обобщенной форме выразил суть своего понимания взаимоотношений Церкви и власти следующим образом: «Церковь молится за власть... оно [*Православие*] принципиально благожелательно ко всем формам политической жизни: все это лишь ступень в организации общества...» [3].

Обратившись к допетровскому периоду российской истории, мы увидим, что главным мотивом деятельности Церкви и власти была идея «святой Руси». Отличительная черта церковно-властных отношений того времени выражена В.В. Зеньковским так: «Политическая идеология в XVI и XVII веках всецело создавалась именно церковными кругами – совсем не для того, чтобы «помочь» государству, а во имя внутрицерковных мотивов, во имя искания освященности исторического бытия... это цветы утопизма в плане теократическом, все это росло из страстной жажды приблизиться к воплощению Царствия Божия на земле» [2; 21].

Знаменитая теория монаха Филофея о Москве – «третьем Риме» – была предтечей сформировавшейся и оформившейся несколько позже основной проблемы русской философии – вопроса о путях развития России. Эта историософская концепция, к слову, не оставила равнодушным даже «отца всех народов» товарища Сталина: благодаря увлеченности этой идеей, Сталин изменил характер взаимоотношений с Церковью, надеясь использовать в политических интересах её зарубежные связи.

В XVI веке в русских церковных кругах уже четко сформулирована идея священной миссии царской власти, о власти царя как форме церковного служения. (Только патриарх Никон в понимании сути взаимоотношений Церкви и светской власти отступает от остальной церковной мысли: он выступает за приоритет духовной власти над светской.) В.В. Зеньковский считает, что такое отношение к власти было выражением мистического понимания истории: «Царская власть и есть та точка, в которой происходит встреча исторического бытия с волей Божией» [2; 42]. Так снимается противопоставление воли Божией и властного начала.

Создавая высокий идеал царя как служителя правды Божией, церковные люди твердо стояли на принципе свободы Церкви, считая греховным оправдание безнравственных деяний власти. Философ упоминает в этой связи преп. Иосифа Волоцкого, который, осмысливая и обосновывая самодержавие русского царя, считал, что если царь не следует заветам Христовым, его нужно признать Антихристом. «Церковь повинуется государственной власти, – а в то же время требует от неё – служения Христу... Так преклонение перед светской властью сочетается с правом обличения её» [1; 526].

Даже старообрядчество в свете идеи «святой Руси» выглядит не как неприемлимое разногласие по поводу обрядовой стороны и исправления церковных книг, а как боязнь потерять мечту о «священном царстве», которая, казалось бы, уже воплотилась в жизнь. Философ характеризует раскол так: «Разрыв с нетрезвым отношением к истории совершился в муках и напрасных страданиях, но

открыл перспективу для нового отношения ко все продолжающейся истории. Приближалась пора «секуляризации» – приближался XVIII век» [1; 47].

Петр I абсолютизировал идею самодержавия, превратив Церковь в одно из «ведомств» правительства, следствием чего была потеря свободы, которую Церковь имела до этого.

Новый стиль русской культуры, который окончательно оформится в XIX веке, теперь определяется идеей «великой России». Власть, отделившая себя от Церкви, стала духовно чужой для неё сферой. Однако В.В. Зеньковский считает, что есть в этом и положительный момент – положительный для развития философско-религиозной мысли: «благодаря тому, что в церковном сознании отошел в сторону церковно-политический соблазн, – этим открылся простор для «христианской философии» в точном смысле, т.е. для философии, вдохновленной христианством» [1; 52].

В начале XX века русский секуляризм уступил место воинствующему атеизму, который ещё несколько десятилетий определял взаимоотношения власти и Церкви.

В своих сочинениях В.В. Зеньковский дает компаративный анализ западного и восточного христианства именно с точки зрения взаимоотношения с властью. По его мнению, Церковь не могла жить и действовать вне отношений с государственной властью с тех пор, как стала организацией.

На Западе католичество тоже строило «град Божий», хотя на деле лишь расширялось политическое влияние папы: «церковная власть (власть высшего духовенства) признала себя источником всякой власти» [1; 529], что, считает В.В. Зеньковский, явилось принципиальным уходом от нормальных отношений Церкви и власти. Нормой же и идеалом взаимоотношений между этими двумя социальными институтами была теория «симфонии» (созвучия) Церкви и государства, сформировавшаяся к VI веку. Эта теория предполагает, «что обе силы (Церковь и государство) «звучат» – каждая согласно своей природе, своей реальности, – ибо если только одна сторона (например, государство) «звучит», а другая «молчит» или (что ещё хуже) просто повторяет то, что исходит от первой стороны, то тут уже нет «симфонии». Принцип симфонии есть принцип взаимной свободы» [1; 525], но, подчеркивает мыслитель, именно свободы, а не отдельности. «Для государства Церковь есть часть его жизни, его совесть, его творческая сила, а для Церкви государство есть внешнее историческое оформление жизни того самого народа (или народов), который входит в Церковь» [1; 525].

Итог деятельности католической церкви философ видит таким: Церковь на Западе стала на путь «политического действия», следствием чего стало усвоение ею многих черт светского государства... Внешний авторитет, внешние успехи Церкви не приблизили людей к Царству Божию, а отдалили от него, идея преображения жизни в духе христианства была подменена идеей внешнего единства. Это было трагической ошибкой: «Не властвовать в мире, не распоряжаться политическими событиями призвана Церковь на земле, а изнутри, через преображение души, преображать историческое бытие» [1; 530]. В этой ошибке, считает о. Василий, кроется причина западного секуляризма: у людей появилась настоятельная необходимость вернуться к утерянному духу христианства, но в лоне католической церкви это казалось невозможным. Церковь не отделяла себя

от государства, но средоточие церковных сил на внешней стороне дела привела к тому, что на Западе государства сами стали отделяться от неё.

Возвращаясь к вопросу о взаимной свободе Церкви и власти, Зеньковский настаивает на том, что происходит подмена принципа правовой нейтральности государства формулой «отделение Церкви от государства». Государство должно стоять на страже религиозной свободы и терпимости, ни одно вероисповедание не должно иметь привилегий от государства или притеснений от него. Но если постулирован принцип отделения Церкви от государства, то это, по мнению философа, означает борьбу государства с Церковью.

Подводя итог вышесказанному, сформулируем взгляды В.В. Зеньковского следующим образом: внешнее овладение историческим процессом – помеха внутреннему, духовному бытию. Взаимоотношения Церкви и власти должны быть таким гармоничным, свободным их сочетанием, при котором свет Церкви изнутри преобразует всю историческую жизнь.

#### **Примечания:**

1. Зеньковский В.В. Основы христианской философии. М., 1997.
2. Зеньковский В.В. История русской философии. Харьков; М., 2001.
3. Зеньковский В.В. Идея православной культуры: URL: <http://ao.orthodoxy.ru/arch/014/014-zen.htm>.

## **СВЯТИТЕЛЬ ФИЛАРЕТ МОСКОВСКИЙ И ЕГО ВРЕМЯ**

*Козловцева Е.Н.*

### **«ДЕЛО ИГУМЕНИИ МИТРОФАНИИ». УЧАСТИЕ МОСКОВСКИХ МИТРОПОЛИТОВ В СУДЬБЕ ВЛАДЫЧНЕ-ПОКРОВСКОЙ ЕПАРХИАЛЬНОЙ ОБЩИНЫ СЕСТЕР МИЛОСЕРДИЯ**

Московская Владычье-Покровская епархиальная община сестер милосердия официально открылась в 1872 г. Она располагалась в районе ул. Бакунинская, 83 и ул. Гастелло, 42–44. Она подчинялась Московскому митрополиту и представляла собой особый тип общин сестер милосердия. Ее учреждение и первые годы деятельности связаны с яркой личностью игуменьи Митрофании (Розен).

Мать Митрофания была очень знатной персоной. Прасковья Григорьевна Розен, дочь барона, фрейлина Императрицы и духовная дочь свт. Филарета (Дроздова), под влиянием последнего выбрала иноческий путь. Митр. Филарет возвел ее в игуменьи Серпуховского Владычного монастыря, а вскоре Императрица и великая княгиня Александра Петровна привлекли мать Митрофанию к организации общин сестер милосердия в Санкт-Петербурге и Пскове [1; 35–56]. Так что к моменту основания Московской Владычье-Покровской общины она уже имела большой опыт организаторской деятельности и налаженные связи с благотворителями.

Игуменья энергично проводила обустройство новой общины, лично изыскивая необходимые для этого средства. При Владычье-Покровской общине функционировали больницы, амбулатория, аптека, детский приют, общеобразовательная и фельдшерская школы, школа шелководства и рукодельные мастерские.

Уже через год после начала своей деятельности община оказалась на грани полного финансового краха. Ее основательница и начальница игуменья Митрофания развернула широкое строительство, требовавшее вложения огромных средств. На этом этапе община еще не могла получать доходы от своих недостроенных зданий или от труда малочисленных воспитанниц; прибыль же от храма и кружечные сборы в принципе не являлись сколько-нибудь серьезной поддержкой.

Проблему обеспечения строительным материалом предполагалось решить постройкой собственного кирпичного завода. Однако его возведение общине не разрешили, мотивировав отказ тем, что размещать подобные заводы в черте города пожароопасно [2; 1–4 об.].

Таким образом, единственным источником денежных средств оставались взносы благотворителей. Игуменья Митрофания привлекала их как могла,



активно используя вышедшее в 1871 г. разрешение представлять крупных жертвователей к орденам [3; 191]. К сожалению, многие из жертвователей оказались далеко не бескорыстными людьми. Как вспоминала Е.И. Козлинина, лица, знавшие о связях игуменьи Митрофании и искавшие ее покровительства, «сначала являлись к ней смиренными жертвователями на добрые дела, а затем уже, когда она считала себя до некоторой степени им обязанной, они начинали обращаться к ней с просьбами об услугах, которые она, как сердечный человек, и оказывала охотно» [3; 186].

Но дело не ограничилось взаимными услугами. В начале 1873 г. сразу несколько жертвователей обвинили игуменью в финансовых махинациях. Было возбуждено три уголовных дела, процесс по которым, проходивший в Московском окружном суде в октябре 1874 г., вызвал широкий общественный резонанс. Игуменью обвиняли в подлоге векселей купцов М.Г. Солодовникова и Д.Н. Лебедева и выманивании обманным путем векселей у почетной гражданки П.И. Медынцевой. Суд присяжных признал игуменью по всем пунктам обвинения виновной, но заслуживающей снисхождения. Окончательный приговор гласил: «Лишив всех лично и по состоянию ей присвоенных прав и преимуществ, сослать в Енисейскую губернию с запрещением выезда в течение 3 лет из места ссылки и в течение 11 лет в другие губернии» [4; 190–194].

В дальнейшем, благодаря хлопотам родной сестры игуменьи, Софьи Григорьевны Аладыной, местом ссылки был определен Кавказский Ставропольский Иоанно-Мариинский женский монастырь [5; 297–299]. А в 1879 г. Св. Синод разрешил ей проживать в разных губерниях России. Митрофания активно пользовалась этим разрешением и в течение 1880 – 1896 гг. жила в разных монастырях Одесской, Нижегородской и Тамбовской губерний. Император же Николай II по вступлении на престол разрешил ей поездку в Иерусалим и пожаловал пособие на эту поездку [5; 299–302].

Несмотря на кажущуюся мягкость приговора, делу церковной благотворительности был нанесен сильный удар. Сам по себе факт суда над игуменьей Митрофанией возбудил в обществе ожесточенную полемику. Мнения, которые тогда высказывались, ставили под сомнение целесообразность существования не только Владычье-Покровской общины сестер милосердия, но и вообще подобного рода благотворительных учреждений.

По признанию прокурора Петербургского окружного суда А.Ф. Кони, возбудившего первое дело против игуменьи, он ждал, что последуют многочисленные ходатайства ее высокопоставленных покровителей [6; 65]. Однако заступников у Митрофании не оказалось. «Никто не двинул для нее пальцем, никто не замолвил за нее слово, не высказал сомнения в ее преступности, не пожелал узнать об условиях и обстановке, в которых она содержится. От нее сразу с черствой холодностью и поспешной верой в известие о ее изобличенности отrekliсь все сторонники и недавние покровители» [6; 68].

Только московские духовные власти сделали попытку вступить за игуменью. В мае 1873 г. дело рассмотрела Московская духовная консистория, которая вынесла следующее постановление: «1. Игуменью Митрофанию, за непредставлением точных и явных доказательств и улик к обвинению ее в подлоге или в участии в подлоге векселей, немедленно от ареста освободить; 2. Напротив того

виновных, которые неосновательным объявлением и производством следствия о подлоге векселей от имени Лебедева, подвергли игуменью Митрофанию преследованию и аресту, а через то тяжкому нареканию и бесчестию, подвергнуть ответственности по законам» [7; 214 об.–215]. Митр. Иннокентий (Вениаминов) и его викарий Дмитровский епископ Леонид (Краснопевков) дополнили второй пункт словами: «если того пожелает игуменья Митрофания, ибо монашествующим свойственно не искать отмщения обидевшим» [7; 215–215 об.].

Среди доводов Консистории центральное место занимает подчеркивание нравственных достоинств игуменьи. В деле приводятся и подробный рассказ о благотворительной деятельности Митрофании, и перечень ее наград. Из этого делается вывод, что для того, чтобы игуменья Митрофания могла сделать подлог, просто «не представляется нравственных причин» [7; 214 об.]. Немало внимания уделено и раскрытию «несомненной пользы» основанных ею общин сестер милосердия, их благотворного влияния и огромного значения для общества [7; 208 об.–210].

Однако гражданские власти не придали мнению Консистории никакого значения. Обвинители, среди которых был и знаменитый юрист Ф.Н. Плевако, действовали очень активно. Они превратили этот процесс из заурядного бытового дела в «характеристическое обличение общественных язв» [4; X] того времени. Е.П. Забелина, составившая подробный стенографический отчет всего дела, заключает, что «настоящий процесс дает указку, с которою надо читать о большинстве благотворительных подвигов» [4; XI]. А Ф.Н. Плевако со свойственной ему эмоциональностью восклицал: «Выше, выше стройте стены вверенных вам общин, чтобы миру было не видно дел, которые вы творите под покровом рясы и обители!» [4; 102].

Немногочисленные защитники игуменьи Митрофании пытались не столько доказать ее невиновность, сколько показать, что если она и сделала что-то не совсем законное, то только из благих намерений [8]. Их главный довод: она ни копейки не положила в свой карман, все средства предназначались на богоугодное заведение – общину сестер милосердия.

Тем временем сама Покровская община, которую возглавила монахиня Зинаида, оказалась в катастрофическом положении. Узнав о возбуждении одного уголовного дела, все кредиторы общины подали свои иски [9; 43–49 об.]. Это объяснялось их вполне понятным страхом так никогда и не получить причитавшиеся им деньги. Однако такой неожиданный поворот событий окончательно разорил общину. Общая сумма предъявленных ей исков была колоссальной – 160 145 руб. 10 коп. [9; 43–49 об.]. А с учетом процентов и штрафов долг общины вылился в 644 712 рублей [10; 15].

Неблагоприятный исход дела игуменьи Митрофании еще больше настроил общественное мнение против общины. Например, корреспондент «Отечественных записок» считал Покровскую общину уже погибшей, так как она устроена была с таким размахом, что никаких средств на ее содержание не хватит, а благодаря «азартной игре своей основательницы» оказалась в совсем плачевном положении [11; 266]. Но община, как мы знаем, выжила и еще много лет продолжала свою работу. Несомненная заслуга в этом принадлежит митрополиту Иннокентию (Вениаминову), который не жалел средств Московской кафедры

## ЦЕРКОВНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ, БОГОСЛОВСКИЕ И АРХЕОГРАФИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ПРОТОИЕРЕЯ А.В. ГОРСКОГО

Личность протоиерея Александра Васильевича Горского (1812–1875), ректора Московской Духовной Академии, обладавшего обширной церковно-историко-филологической и богословской эрудицией в истории русского богословия, да и всего отечественного историко-филологического знания, является поистине уникальной. Фигура протоиерея А.В. Горского оказала решающее влияние на широчайший спектр явлений в русской церковно-исторической, филологической и богословской науках. Это является следствием всесторонней научной и церковной деятельности ученого.

А.В. Горский родился 16 августа 1812 года в семье костромского протоиерея Василия Сергеевича Горского. В 1828 году юный шестнадцатилетний Горский поступил сразу из философского класса Костромской Духовной Семинарии на два года раньше нормального срока в Московскую Духовную Академию. В Академии у молодого Горского проявился интерес к «мистической» стороне христианства. В его религиозном облике было немало черт Александровского времени – внимательность к снам и приметам. Поверх этого западнического мистического влияния ложится отеческая волна. И она была сильнее. Это было влияние Филарета (Гумилевского), впоследствии архиепископа Черниговского, который впервые ввел исторический метод в преподавание догматики и сумел пробудить у своих слушателей не только интерес, но и любовь к историческим занятиям.

В Горском поражает его впечатлительность, его восприимчивость, его ненасытная способность к познанию. Он много читал. Больше любил читать, чем писать. Но это не было пассивностью или вялостью мысли, таков был его образ мышления.

В 1832 году Горский заканчивает Московскую Духовную Академию. А уже в 1833 году он становится бакалавром церковной истории в родной Академии. Горский предпочитал работать по первоисточникам, чтобы затем вводить их в научный оборот. Он не только собирал материал, но сразу же придавал ему наукообразную форму. Это была любознательность исследователя, а не любопытство любителя.

Будучи ревностным служителем науки, Горский себя не жалел. Ему приходилось одному прочитывать слишком многое – от библейской истории до позднейших времен. И хотя по обязанностям службы он занимался библейской и общей церковной историей, у него очень рано обнаружилась и стала развиваться склонность к изучению русской старины и рукописей. В академической библиотеке того времени хранилось много рукописей, а библиотекарь, друг Горского Филарет (Гумилевский), сам с большим интересом изучал их. Александр Васильевич совместно с Филаретом очень внимательно и с большим увлечением исследовал рукописные тексты. Об этом свидетельствует любопытное письмо священника Павла Петровича Птицына, мужа сестры Горского Юлии Васильевны, который

на поддержание Епархиальной общины. Перед ним стояла и не менее трудная задача возвышения пошатнувшегося авторитета самого института общин сестер милосердия. Не найдя возможности защитить игумению Митрофанию, митр. Иннокентий постарался отделить в общественном сознании ее имя от основанной ею общины. Возможно, именно с этими соображениями связаны его слова в письме к Дмитровскому епископу Никодиму (Белокурову): «В ответе нашем не надо сваливать вину ни на кого, кроме самой Митрофании, и не подать ни малейшего повода к обвинению епархиального начальства» [12;157].

В 1880 г. новый Московский митрополит Макарий (Булгаков) решительно отказал Покровской общине в материальной помощи от кафедры. На этот раз уже несколько оправившуюся общину поддерживали городские власти. По ходатайству генерал-губернатора кн. В.А. Долгорукова Московская Городская Дума назначила общине годовую субсидию в 6000 рублей [13]. Это дало ей возможность продолжить свою работу вплоть до революции 1917 года.

### Примечания:

1. Розен П.Г. Записки баронессы П.Г. Розен, в монашестве Митрофании // Русская старина. 1902. № 1.
2. ЦИАМ. Ф. 26. Оп. 24. Д. 2676. Л. 1–4об.
3. Козлинина Е.И. За полвека, 1862–1912 гг.: Воспоминания, очерки и характеристики. М., 1913.
4. Забелина Е.П. Дело игуменьи Митрофании: Подробный стенографический отчет. М., 1874.
5. Розен П.Г. Записки баронессы Прасковьи Григорьевны Розен, в монашестве Митрофании // Русская старина. 1902. № 5.
6. Кони А.Ф. Игуменья Митрофания // Кони А.Ф. Собрание сочинений: В 8 т. М., 1966. Т. 1.
7. ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 762. Д. 313.
8. Андреев В.Н. Жизнь и деятельность баронессы Розен в монашестве игуменнии Митрофании: В 2 ч. СПб., 1876; Идея учреждения епархиальных общин сестер милосердия при девичьих монастырях и прошедшее игуменнии Митрофании: В 4 письмах. Киев, 1874.
9. ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 345. Д. 1. Л. 43–49об.
10. ЦИАМ. Ф. 16. Оп. 25. Д. 718. Л. 15.
11. Н.А. Матушка Митрофания // Отечественные записки. 1874. № 11.
12. Цит. по: Курляндский И.А. Митрополит Иннокентий (Вениаминов) и игуменья Митрофания // Церковь в истории России: Сб. ст. Вып. 3. М., 1999.
13. ЦИАМ. Ф. 16. Оп. 26. Д. 299.

звал Горского в Москву на Пасху 1834 года. «Ужели вам не наскучит пустыня и одиночество, запылившиеся фолианты и полусгнившие рукописи? Дайте покой хоть своему мозгу, если не уму и воображению. Да и что празднование Пасхи среди борьбы с такими скучными собеседниками, каковы Нестор и Амартолос? Не значит ли это в собственном смысле праздновать в квасе ветсе, так как на нашем языке нет рукописи ветше Нестора? Итак, просим пожаловать к нам праздновать Пасху в безквасии чистоты и истины; у нас нет ни споров с немymi историками, ни заблуждений от пути истины! Если угодно взять вам с собою книжки, то у меня – в большом сундуке, в каковом едва ли удавалось когда-либо лежать им? Как бы то ни было, но в столице несравненно лучше можно провести Светлый праздник, нежели в пустыне. Вы можете у нас заняться делом и в свободное время посетить своих знакомых. А это оживит вас и даст вам сугубую силу на подлежащие подвиги. Положим, что опустите половину занятий, зато после отдыха вдвое можете перенести и сделать...» [1].

Так с раннего времени своей профессорской деятельности и до конца жизни изучение рукописей стало одним из любимых занятий Горского.

Одаренный профессор с каждым годом получал все более ответственные должности, совмещая их с прежними обязанностями. 11 октября 1842 года начальство назначило его библиотекарем Академии. В этом звании он проработал двадцать лет, положив множество трудов для процветания библиотеки.

Хорошо знакомый с нуждами библиотеки, Горский в качестве ее начальника с особым рвением заботился о пополнении фондов. Он выписывал массу книг, самых нужных и редких. Благодаря Горскому академическая библиотека значительно увеличилась приобретением книг богословского и исторического содержания. Все лучшее, что выходило по истории за границей, все, что издавалось в России, обязательно поступало в библиотеку. Поэтому самыми богатыми в библиотеке стали фонды с собранием богословских и исторических книг. При этом каждая из вновь поступивших книг, не только исторических, но и по другим наукам, всегда внимательно прочитывалась Горским. Он даже имел обычай оставлять на этих книгах критические замечания, которыми были испещрены и книги его собственной библиотеки [14; 61–62].

Драгоценным приобретением для Академии стала передача главнейших рукописей из собрания Иосифо-Волоколамского монастыря, поступивших в библиотеку по ходатайству Горского в 1861–1863 годах. Среди них были три рукописи на пергамене: Евангелие в лист XIV века, Октоих XIV века и Стихирарь. Из рукописей, написанных на бумаге, поступили среди прочих: Пятикнижие 1494 года, 4 экземпляра Евангелия XV века и 9 экземпляров XVI века, 6 экземпляров Апостола, из них один – XV века, остальные – XVI века: 7 Служебников, несколько Служебных Миней, Следованная Псалтирь, Ирмологион, Канонник, Устав церковный (Типикон), службы святым, Часослов, три Требника XV века, писания отеческие в сборниках (59 экземпляров), из них три – XV века, остальные – XVI века, поучения воскресные и праздничные XIV века, несколько экземпляров Четых Миней и житий русских святых XVI века [19; 287–288].

Ранее, в 1854 году, по инициативе Горского, вследствие ходатайства святителя Филарета Московского перед Синодом, в академическую библиотеку из Московской Синодальной библиотеки и из Московской Духовной консистории

были переданы изъятые у старообрядцев старопечатные книги в количестве 224 единиц и 240 рукописей.

Из книг особенно ценными являются: Евангелие, напечатанное в Москве в XVI веке, видимо, Иваном Федоровым, Кутеинское Евангелие 1561 года, Виленское юсовое Евангелие 1600 года, два Виленских Апостола 1575 и 1576 годов, две Псалтири XVI века, Служебник Виленский XVI века, Требники, Часословы, Уставы церковные, Октоихи, Триоди, Канонники, Прологи, Отечники, Служебные Миней – большей частью XVIII века, Катехизис Великий, перепечатанный в Гродно с издания 1627 года, «Кириллова книга», «Книга о вере», «Собрание краткое науки об артикулах веры», «История об отцах и страдальцах соловечких» и другие.

Из рукописей особо важны: богослужебные книги XVI и XVII веков; «Разглагольствие Никона патриарха с Павлом Коломенским», «Виноград российский», «Поморские ответы», «Рассуждение о браке», беспоповские Требники с чином крещения и исповеди, «Рассуждение о таинствах», «Сказание о картофии», «Сказание о лестовке», значительное число сборников XVII и XVIII веков преимущественно полемического содержания, стихотворения старообрядцев, письма, картины и т.п. [19; 289]

Своими трудами и заботами Горский сильно способствовал обогащению академической библиотеки. Александр Васильевич не только собирал книги, но знал и любил их. Недаром большая часть книг академической библиотеки наполнена его пометками. И когда у Горского спрашивали одну книгу по какой-нибудь теме или проблеме, он доставал и выкладывал изумленному читателю десятки изданий, указывал нужные листы и страницы. Это был идеальный библиотечарь. В то время академическая библиотека не имела ни печатных, ни карточных каталогов и была очень бедна справочными пособиями. Библиотечарь заменял эти пособия и каталоги, потому что знал книги не только по названию, но и по содержанию. Обязанность библиотечаря иногда портит нервы и настроение, и сообразно с этим происходит общение с посетителями. Александр Васильевич был библиотечарь в высшей степени благодушный и предупредительный. Он не отказывался идти за книгами ни днем ни ночью. И даже в вечернюю и ночную пору Горский ходил в библиотеку из предосторожности без огня и отыскивал нужные книги ощупью. Свои библиотечарские обязанности он понимал очень широко. Он не только подыскивал требуемые книги, но и рекомендовал их на темы по всем предметам.

Процесс развития в Горском археографического дара представляет много интересного и поучительного, особенно для теоретического и практического осмысления приемов, направленных на исследования в области истории языка и литературы. Горский, как и всякий начинающий исследователь, приступая к изучению памятников древней литературы, шел неуверенно, на ощупь, вырабатывая свои приемы, сбиваясь с пути, недоумевая, что взять и что отбросить; останавливался на пустом, незначительном и пропускал важное, серьезное. К тому же тогда почти совсем не было критически обработанных изданий памятников, которые могли бы облегчить работу ученого.

Когда Горский в первый раз с одним только «Словарем духовных писателей» митрополита Евгения (Болховитинова) [7] в руках начал заниматься изучением



церковных и литературных памятников древней Руси, в научном обществе был большой интерес к книге Н.А. Полевого «История русского народа» [13]. После «Истории Государства Российского» Н.М. Карамзина [8] это сочинение послужило для молодого исследователя источником знакомства с русской стариной. В Духовной Академии Горский встретил человека, который сумел направить его интерес к изучению старины – рукописей библиотеки Академии и Троице-Сергиевой Лавры. Это был его друг Филарет (Гумилевский), ставший к тому времени известным историком русской Церкви, автором «Обзора духовной литературы» [21]. Поступив под научное руководство Филарета Горский сразу почувствовал слабую сторону исторического труда Полевого, поспешность выводов исследователя, так что сам уже мог указать на пробелы в этом труде [9; 92].

Первые занятия Горского были направлены на изучение истории Русской Церкви. Он поставил задачу проследить, как христианское учение прививалось к русскому народу в различные периоды. «Во всей истории христианской церкви, – говорит Горский, – раскрывая историю ее учений, мы следим, собственно, за постепенным раскрытием христианского учения. Здесь должно смотреть на то, как учение прежде распространялось, как прилагалось к уму, как раскрывалось и в чем обнаруживало свое действие» [20; 343]. С этим и связан постоянный интерес Горского к внутренней жизни самого церковного народа – как принималось христианское учение в быту, в повседневной жизни. Поэтому его интересовали не столько официальные документы, сколько памятники литературы, особенно жития и проповеди, приоткрывавшие доступ в этот внутренний мир церковной старины. И именно от этих занятий Горского исходит его определение задачи русской церковной истории: изложить жизнь русского народа как общества верующих. Но, к сожалению, эта задача не осуществлена до настоящего времени.

Занимаясь историей Русской Церкви, Горский обратил внимание на важный проводник христианских идей в языческую массу русского славянства – на литературу и проповедь. Таким путем он подходил к изучению литературных памятников русской старины. Касаясь жизни греческой Церкви в то время, когда русские заимствовали христианство, и находя там и здесь «скудность учительных людей», Горский путем строго научного изучения русской истории пришел к выводу, что христианское просвещение утверждалось на Руси главным образом при помощи славянской Библии. «В Греции X века обязанность проповедовать лежала на епископах, а не на пресвитерах. То же было и у нас. Проповедников сравнительно с потребностью было мало. Греческие проповедники изгнали всякую простоту. Славянский перевод книг Иоанна Дамаскина не мог быть книгой народной, ибо здесь много было непонятного. Истинной драгоценностью оставался один перевод Св. Писания» [20; 343–344].

Если отечественные памятники не содержали достаточно сведений об отделенных фактах русской церковной истории, ученый обращался к документам Константинопольской Церкви и там находил объяснение. Таким методом объяснил Горский утверждение святителя Алексия в сане митрополита. Памятники русской церковной литературы, наоборот, объяснили ему темные вопросы в истории Константинопольского патриаршества. Митрополит Киприан, описывая жизнь святителя Московского Петра, говорит о перемещении тогдашнего Константинопольского патриарха – факт, неизвестный по греческим источ-

никам. Таким образом, без дополнений митрополита Киприана не узнали бы о насильственном свержении с престола патриарха Филофея [9; 93]. С самого начала изучение литературы и истории Русской Церкви идет рука об руку с изучением истории Византии. Слабое распространение просвещения в народной массе вскрывает одну из коренных причин явления, известного в России под именем раскола, а сравнительное изучение судеб Русской Церкви и Церкви Греческой еще более проливает свет на это явление.

В 1841 году Горским было составлено «Историческое описание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры» [4], выдержавшее несколько изданий и по сей день служащее лучшим руководством для всякого образованного человека, желающего получить отчетливое представление об исторических судьбах этой дорогой русской святыни. Примерно в это же время Горский начал интересоваться вопросами древнейшей славянской письменности, о чем свидетельствует его переписка с М.П. Погодиным по поводу найденной им приписки Упыря Лихого [1; 351]. В связи с этим встал вопрос об изучении житий Кирилла и Мефодия по так называемым Паннонским легендам [18], которое Горский нашел в Лаврской рукописи. На основании этих легенд он подготовил анонимную статью для «Москвитянина», опубликованную в 1843 году [5] (статья переиздана в Кирилло-Мефодиевском сборнике в 1865 году) [3].

Главное достоинство историко-филологическим исследованиям Горского придает то обстоятельство, что он работал по рукописным источникам и руководствовался при этом строго научной методой. Поэтому ученые труды его носят печать редкой самодостаточности. Прилагая свои знания к сокровищам древней русской словесности, которые находились в библиотеках Лаврской, Академической и Синодальной, Горский находил в этих неизданных памятниках истории объяснение минувших судеб Русской земли. Узкие пределы одной научной специальности не удовлетворяли исследователя. Горский освоил все пособия для филологической и исторической критики источника, палеографию, изучил славянские языки и русский язык в его историческом развитии.

Как только в печати появилось «Описание рукописей Румянцевского музея» А.Х. Востокова [2], Горский сразу же воспользовался этим трудом. Усвоив сравнительно-исторический метод Востокова, Горский превзошел его глубиной и широтой своего богословского образования, столь необходимого для верной оценки памятников древнерусской литературы. Превосходное знакомство с византийской литературой помогло Горскому критически оценивать ее влияние на литературу славян: сербов, болгар и русских. «Великий труд славянского слависта» (так называли А.Х. Востокова современники) Горский встретил обширной рецензией, в которой сумел исправить и дополнить его изыскания [17; 500–516]. Как богослов Горский в труде Востокова на первом месте выделяет переводы Священного Писания, состав и особенности языка переведенных на славянский язык памятников. Затем дается разбор творений отцов Церкви, переведенных с греческого языка. В рецензии Горский уделяет значительное место памятникам собственно древнерусской литературы «учительного и повествовательного содержания». Будучи историком Церкви, в отдельную группу памятников Горский относит Кормчие, Прологи, Хронографы и творения русских святителей.

Образование Горского и его палеографическая опытность были так значительны, что без труда он объяснил алфавитную таблицу, пред которой в бессилии остановился Востоков [11;511-512].

Обширная эрудиция Горского была связана не только с тем, что он, будучи археографом, оставался богословом и церковным историком, но и с тем, что спектр изучаемых им источников был шире, чем у Востокова. Последний изучал те славянские рукописи, которые находились в собрании графа Н.П. Румянцева и немногие рукописи, принадлежавшие прежде А.С. Норову и Д.А. Толстому. Горскому же были открыты библиотеки Троицкой Лавры, Московской Духовной Академии, Волоколамского монастыря и, наконец, Синодальная библиотека.

Именно «Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки» [6], предпринятое по благословению и деятельной поддержке святителя Филарета Московского, принесло А.В. Горскому настоящую славу ученого. Об «Описании» говорили тогда все: говорили, что по полноте, основательности, глубине и подробности с ним не могут сравниться даже аналогичные описания старейших библиотек Европы, составленные западными учеными. В 1867 году Академия наук удостоила «Описание» полной Ломоносовской премии.

Подробно об истории создания и полученных научных результатах этого фундаментального труда А.В. Горского (предпринятого совместно с К.И. Невоструевым) можно ознакомиться в наших предыдущих публикациях [16]. Говоря же кратко, следует сказать, что «Описание» представляет собой сокровищницу критически очищенных фактов для истории языка, как русского, так и древнеславянского. По широте плана оно не имеет в себе ничего подобного в европейской литературе. Исследователь поставил себе задачей представить не сухое описание многих рукописей, но историческую судьбу тех литературных произведений, списки которых попали в Синодальную литературу. Доведенное до конца, выдержанное по первоначальному плану и исполненное с тем критическим тактом, при той громадной эрудиции, какой обладал Горский. «Описание» дало нашей науке критическую историю всей допетровской словесности. Собранный и переработанный Горским материал дал неоценимые сведения в области историко-литературных изысканий, обогатив историю не только нашей литературы, но и историю литературы византийской. Держась сравнительно-исторического метода изучения, Горский, прежде всего, стремится разыскать начальный греческий и латинский текст, затем подвергает подробному рассмотрению их переводы, из сочинений неизданных делает подробные извлечения. Он не скрывает ни от себя, ни от читателей трудности предстоящей задачи, но эти трудности побеждаются и приводят к новым открытиям в области не только древней славянской, но и греческой литературы [15].

Интересно проследить внешний путь и средства развития научного таланта Горского. Это – основательное изучение доступной литературы, проверка полученных данных через материал источников. Для этого Горский не щадил ни времени, ни сил. Он дни и ночи просиживал в библиотеках, изучал архивы, вел переписку с учеными, собирал сведения со всех концов России, выписывал книги из-за границы. Труднее сказать, каков был внутренний рост его гения. Сильный критический талант сначала как бы подавляется, затемняется отсутствием необходимых знаний, над которыми надо серьезно и долго упражняться. Иногда наоборот, сильный поток новых знаний стремится подавить деятель-

ность рассудка. Но с течением времени, когда накопленные знания уже приведены в систему, мысль Горского крепнет, приобретает все формы свойственной ему научной пылкости; это заметно по его трудам. Сила критического анализа со временем нарастает; поспешные выводы, заимствованные у других авторов мнения уступают место более зрелым, основательным, самостоятельным суждениям. Долгий путь совершенствования пришлось пройти Горскому-ученому – от первоначальных лекций до европейски известного описания рукописей, до указаний таким даровитым ученым, как И.И. Срезневский, М.П. Погодин, Ю.Ф. Самарин, Н.И. Костомаров и др. Не сразу был пройден этот великий путь. Он стоил Горскому сорока с лишним лет упорного труда, ученого подвижничества, он стоил самого дорогого – здоровья. В тиши кабинета ученой кельи совершалось это подвижничество; много трудился, скорбел, волновался, часто непонятый, иногда даже самыми близкими людьми. Но с честью прошел он этот тернистый путь.

В дело своего служения, как научного, так педагогического и пастырского, Горский вложил не только один свой богато одаренный ум, но и всю силу своего характера, не останавливающегося перед препятствиями в деле приобретения и сообщения знаний. Однако, было еще и доброе сердце, которое без остатка он отдавал окружающим его людям. Теплота и любвеобильность этого сердца, деликатность, нежность и мягкость справедливо снискали ему репутацию «сердечного» и «душевного» богослова [9; 52].

Саму жизнь протоиерея А.В. Горского можно с полной уверенностью назвать священной эпопеей, ибо она действительно была таковой как по гармонической стройности пройденного пути, так и по почти невероятному количеству свершенных в ней дел; она была полна своеобразия, которое так свойственно биографиям многих выдающихся умов русской культуры, а научное наследие ученого является неоценимым сокровищем, перешедшим к нам из прошлого дореволюционной церковно-исторической, филологической и богословской наук.

#### Примечания:

1. Барсуков Н. Жизнь и труды М.П. Погодина. Кн. V. СПб., 1892.
2. Востоков А.Х. Описание русских и славянских рукописей Румянцевского музея. СПб., 1842.
3. Горский А.В. Жития св. Кирилла и Мефодия // Кирилло-Мефодиевский сборник: в память о свершившемся тысячелетии славянской письменности и христианства в России / Изд. М.П. Погодиным. М., 1865.
4. Горский А.В. Историческое описание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. М., 1842; 1852; 1857; 1873; 1890; 1996. См. черновые записи: ОР РГБ. Ф. 78. К. 10. Ед. хр. 4–5; К. 11. Ед. хр. 1–2.
5. Горский А.В. О святых Кирилле и Мефодии // Москвитянин. 1843. Ч.3. № 6.
6. Горский А.В., Невоструев К.И. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. М., 1855–1917. 3 Отд.: Отд. 1: Священное Писание. М., 1855; Отд. 2: Писания святых отцов. М., 1857–1862. 3. Т.; Отд. 3: Книги богослужебные. М., 1862–1917. 2. т.
7. Евгений (Болховитинов), митр. Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина Греко-русской Церкви: в 2 т. СПб., 1827.

## РУССКИЕ В ЦАРЬГРАДЕ. ЗАМЕТКИ О КОНСТАНТИНОПОЛЕ ТЕРТИЯ ИВАНОВИЧА ФИЛИППОВА (по его письмам к жене от 1875 г.)

Известный русский грекофил, видный государственный и общественный деятель, писатель Третий Иванович Филиппов (1825–1899) был также и чиновником особых поручений при Священном Синоде по делам восточных Православных Церквей и преобразования духовно-учебных заведений. Во время так называемой греко-болгарской церковной распри в 60–70-е годы XIX столетия Т.И. Филиппов поддержал Константинопольскую патриархию в ее споре с Болгарской церковью о даровании последней автокефалии. Его позиция в защиту решений Константинопольского собора 1872 года, провозгласившего болгарскую схизму, резко расходилась с курсом правительства и потому не была принята. Т.И. Филиппов открыто выступал в защиту греческой высшей иерархии, поддерживал переписку с восточными патриархами, ходатайствовал о материальных пособиях для них [1].

Греко-болгарский церковный конфликт XIX века разделил русскую общественность на два лагеря. По словам обозревателя прессы, «одни с г. Филипповым доказывают, что притязания болгар относительно церковной независимости вполне безосновательны и незаконны и что даже те несправедливости, которые терпели они от греков, имеют за собой основания, оправдывающие этих последних; с другой стороны, партия, более многочисленная, с г. В. Тепловым [2] держится того взгляда, что желание болгар иметь свою самостоятельную Церковь, употреблять при богослужении народный язык, вполне справедливо, что сознавали и признают сами греки, только народные страсти и чисто экономические соображения Патриархии мешают дарованию болгарам этих вполне законных прав» [3; 223–224].

Блестящее владение греческим языком, знание быта и традиций Константинопольской патриархии и личное знакомство с Вселенскими патриархами позволили Т.И. Филиппову стать знатоком церковных вопросов Православного Востока, составить и опубликовать фундаментальные работы по исследованию греко-болгарского церковного вопроса [4].

Большую ценность для церковного историка представляет архив Т.И. Филиппова, хранимый в Государственном архиве Российской Федерации [5]. Здесь собраны все материалы, касающиеся Филиппова, его семьи и всех, кто с ним вел переписку, вступал в контакт.

Письма [6] Филиппова к его жене (М.И. Филипповой) интересны тем, что они составлены по свежим впечатлениям Филиппова о поездке в Константинополь (Стамбул) в 1875 году. К тому же, он писал жене весьма откровенно и непредвзято, делился своими наблюдениями и переживаниями.

Важно и то, что в архиве Т.И. Филиппова находим материалы, относящиеся к малоизученному периоду истории Османской империи и Балканского региона 1872–1877 гг., когда Османская империя переживала общий социально-экономический кризис. С 1854 по 1874 годы Османская империя 14 раз прибегала к

8. Карамзин Н.М. История государства Российского: в 3 кн., заключающих в себе 12 т. с полными примеч. 5-е изд. СПб., 1842–1843.

9. Мельков А. Ректор Московской Духовной Академии А.В. Горский и его вклад в развитие русской церковно-исторической науки // Журнал Московской Патриархии. 2002. № 12.

10. Мельков А.С. Жизненный путь и научное наследие протоиерея А.В. Горского. М., 2006.

11. Описание русских и словенских рукописей Румянцевского музеума, составленное А. Востоковым.

12. ОР РГБ. Ф. 78. К. 30. Ед. хр. 30. Л. 3-3 об. П.П. Птицын – А.В. Горскому от 11 апреля 1834 г.

13. Полевой Н.А. История русского народа: в 6 т. М., 1829–1833.

14. Протоиерей Александр Васильевич Горский в воспоминаниях о нем Московской Духовной Академии в двадцать пятую годовщину со дня его смерти, 11 и 22 октября 1900 года, с приложением некоторых неизданных бумаг из архива А. В. Горского. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1900.

15. См. подробнее: Мельков А.С. Лингвистические аспекты археографического описания рукописных собраний: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М.: МПГУ, 2007.

16. См.: История описания собрания славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки А.В. Горским и К.И. Невоструевым // Церковь и время. 2004. № 2; Из истории публикации «Описания славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки» А.В. Горского и К.И. Невоструева // Филологическая наука в XXI веке: взгляд молодых: Материалы четвертой всероссийской конференции молодых ученых. М.; – Ярославль, 2005; История публикации «Описания славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки» А.В. Горского и К.И. Невоструева // Вестник Костромского государственного университета им. Н.А. Некрасова. 2007. № 2.; Эпизод из истории русской археографии. «Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки» А.В. Горского и К.И. Невоструева // Мир науки, культуры, образования. 2007. № 3; Заслуги святителя Филарета в деле становления русской археографии // Церковь и время. 2007. № 4.

17. См. рецензию А.В. Горского: Описание русских и словенских рукописей Румянцевского музеума, составленное А. Востоковым // Москвитянин. 1843. Ч. 2. № 4.

18. См.: Мельков А.С. О Паннонских житиях святых Кирилла и Мефодия // Филологическая наука в XXI веке: взгляд молодых. Материалы третьей международной конференции молодых ученых. М. – Ярославль, 2004.

19. Смирнов С. К. История Московской Духовной Академии. М., 1879.

20. Тихонравов Н.С. Горский и Невоструев // У Троицы в Академии, 1814–1914 гг.: Юбилейный сб. исторических материалов / Издание бывших воспитанников Московской Духовной Академии. М., 1914.

21. Филарет (Гумилевский), архиеп. Обзор русской духовной литературы: в 2 кн. Харьков, 1859–1861.



займам у западных держав на весьма невыгодных для себя условиях [7; 193]. К 1875 году государственный долг Османской империи достиг 5,3 млрд. франков, тогда как в 1854 году он составлял лишь 0,75 млрд. Только на оплату процентов по займам требовалось 60% государственного бюджета империи [8; 276]. Тяжелое финансовое положение побуждало турецкое правительство искать выход в повышении налогов, что вызвало сильные волнения. 1874 год был неурожайным не только в Болгарии, но и в Боснии и Герцеговине. Не считаясь с бедственным положением населения, турецкое правительство увеличило налоги. Над Балканами явно нарастали признаки новой грозы. В середине 1875 года началось народное восстание христиан, повлекшее за собой болгарское «старо-загорское» восстание и самое крупное в истории Османской империи «Апрельское восстание» 1876 года. Начинаются жестокие гонения на христиан со стороны подчиненных турецкого султана Абдул-Азиса. В политической атмосфере запахло порохом.

Но Константинополь в середине 1875 года жил своей тихой и безмятежной жизнью. В середине июня 1875 года греческая (фанариотская) общественность была скорее больше заинтересована приездом в Царьград Т.И. Филиппова, нежели тем, что происходило в регионах Султаната. В греческой газете «Неологос» 17 июня 1875 года заголовки вещали: «С русским пароходом, приплывшим вчера из Одессы в нашу гавань, прибыл сюда тайный советник Императора Александра г. Филиппов, человек, замечательный своими политическими и богословскими познаниями, предполагающий пробыть в нашем городе несколько дней. Господин Филиппов написал некогда сочинение о болгарском вопросе по духу Великой Христовой Церкви» [6; Л. 24 об.].

Из писем Т.И. Филиппова узнаем о жизни турецкой столицы летом 1875 года. «Что это за город – никакое воображение представить не может. Какие виды! А внутри: какая грязь и зловоние! У нас в Буюк-дере (в посольстве. – В.В.) – прелесть и купальня морская при самой гостинице» [6; Л. 25 об.].

Филиппов описывает свои впечатления от встречи с Константинопольским патриархом Григорием VI, находящимся в то время на покое: «Я видел, наконец, Патриарха Григория, который принял меня с необыкновенною любовью и пригласил меня бывать у него, когда я только вздумаю. Он очень слаб, страдает ревматизмом и чуть не упал, когда встал меня провожать. Для угощения мне подали трубку с огромным чубуком и с отличным табаком, потом два раза варенья и, в заключение, кофей, который Патриарх взял из рук слуги и подал мне сам» [6; Л. 25].

Русский посол в Константинополе, граф Н.П. Игнатьев отнесся к приезду Филиппова благожелательно. «Посол ко мне добр и любезен... И другие члены посольства ко мне очень добры, в особенности г. Ону, главный драгоман нашего посольства, человек замечательно умный и понимающий дела во всей их много-сложности... Был сегодня на обеде в Посольстве; богослужение очень хорошее, на греческом и славянском языке, вперемешку. После обедни, – продолжает свой комментарий от 22 июня 1875 года Филиппов, – со мною завтракали два грека и один болгарин; я предложил тост за примирение двух народов, которым следовало бы жить в постоянном мире и нерушимой любви и которые, по обстоятельствам рассорились и дошли до вражды. На это грек отвечал, что

на примирение могла бы быть большая надежда, если бы между этими народами стояли такие посредники, как я» [6; Л. 26 об. – Л. 27 об.].

О посещении храма Святой Софии Филиппов отписывается одним предложением: «Вчера был в Св. Софии, которая до того хороша, что нет сытости смотреть на нее» [6; Л. 28].

Третий Иванович также посетил богословскую школу на острове Халки, был на приеме и у Болгарского экзарха Анфима. После Константинопольского поместного собора 1872 года, на котором отцы собора объявили схизму Болгарской церкви, Болгарский экзарх оказался в непростом положении. «Экзарх, – по словам Филиппова, – жаловался на окружающих его дурных людей, которые затрудняют ему примирение с Патриархией» [6; Л. 33]. Был на приеме и у действующего Константинопольского патриарха Иоакима II, общался со именитым греческим историком Мануилом Гедеоном, который вручил ему диплом от греческого исторического общества (*Σύλλογος των μεσαιωνικών σπουδών* – Общество средневековых исследований) [6; Л. 33].

Интересны и наблюдения Филиппова, сделанные им в Афинах: «В Афинах прием воздержаннее, но тем не менее весьма дружественный и радужный. Всем было очень хорошо известно мое имя, не исключая короля и королевы, которым я вчера представлялся. Они живут на даче, на расстоянии 4-х часов от Афин, так что туда было бы попасть затруднительно; по счастью, они приехали в город. Что за прелестное существо королева, сказать нельзя; доброта бьет ключом, так что если бы она ни слова даже не сказала, а только смотрела бы своими ласковыми глазами, то и в таком случае нельзя бы было не видеть, что это добрейшее в мире существо. С ней говорить по-русски было очень легко [9], но и с королем по-французски сошло отлично. Мы говорили не об одних пустяках, коснулись и некоторых вопросов. Я был очень доволен этим свиданием. Сегодня еду в собор в мундире; а у них был в своей визитке: такова простота здешних нравов» [6; Л. 35–35 об.].

Быт фанариотских (константинопольских), столичных (афинских) христиан, как правило греков, контрастировал с реалиями суровой провинциальной жизни христиан болгар, испытывающих гнет турецкого правительства и злодеяния башибузуков. Филиппов не посетил болгарские села Копрившице, Панагюрщице, Батак, Клисур и другие, где христианское население было стеснено в своих правах. Он отправился после Константинополя, минуя Афины и Корфу, смотреть достопримечательности Рима.

Дорожные заметки Филиппова помогают нам представить быт и нравы 70-х гг. одного из самых красивых городов мира. До Константинопольской конференции 1876 года Стамбул пребывал в спокойствии и безмятежности. Турецкие султаны за 1875–1876 годы трижды сменились [10]. К тому же частые перемены в турецком министерстве не способствовали четкому выражению политических идей Высокой Порты. На помощь султану пришел Константинопольский патриарх, поддержавший Порту призывом к столичной пастве к повиновению и верноподданности турецким властям [11; 40]. Впоследствии, памятуя именно это обстоятельство, церковные историки оставили многочисленные и не всегда справедливые упреки и наветы по адресу греков вообще и Константинопольской патриархии в частности. На примере Т.И. Филиппова можно убе-

даться в том, что русских знатоков греческой истории во второй половине позапрошлого столетия на Фанаре принимали и жаловали. В патриархии для них были открыты двери.

Перед прощанием с престарелым иерархом Константинопольской церкви Григорием VI Филиппов встал перед его диванчиком на колени, и патриарх произнес над ним *«длинное и претрөгательное благословение»* [6; Л. 33], которое русский грекофил пронес в своем сердце последующие четырнадцать лет своей жизни.

#### Примечания:

1. О Т.И. Филиппове и литературу о нем см.: Герд Л.А. Константинополь и Петербург: церковная политика России на православном Востоке (1878–1898). М., 2006. С. 162–170.
2. Исследователь болгарского вопроса. 11 лет прожил в Константинополе – с 1870 по 1881 годы. Автор работы: Теплов В. Греко-болгарский церковный вопрос. СПб., 1889.
3. Селецкий А. Греко-болгарский церковный вопрос в нашей печати // Странник. 1883. Октябрь–Ноябрь–Декабрь.
4. См. общий сборник его работ: Филиппов Т.И. Современные церковные вопросы. СПб., 1882; Его же. Вселенский патриарх Григорий VI и греко-болгарская церковная распря. СПб., 1870.
5. ГАРФ. Ф. 1099 (Филиппов Т.И.). Оп. 1.
6. Там же. Оп. 1. Д. 3131.
7. Новичев А. Очерки экономики Турции до мировой войны. М.; Л., 1937.
8. История Болгарии. Т. 1. М., 1951.
9. Супругой короля Греции Георгия, правившего Грецией в 1862–1912 гг., была русская княгиня Ольга Романова.
10. В мае 1876 года в результате кровавого дворцового переворота султанский трон занял психически больной Мурад V, которого уже в августе месяце сменил его не столько умный, сколько хитрый и коварный брат Абдул-Гамид, управлявший Империей до 1903 года.
11. Шабатин И.Н. Константинопольская патриархия и балканские славяне в 50–70-х гг. XIX в. // ЖМП. 1948. № 6.

## ПРАВОСЛАВИЕ И ОТЕЧЕСТВЕННОЕ ОБРАЗОВАНИЕ

Лубков А.В.

### АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ СОВРЕМЕННОГО ОБРАЗОВАНИЯ

Современное образование переживает важный, ответственный и противоречивый этап в своем развитии. С одной стороны, все мы являемся свидетелями и участниками процесса его серьезных структурных изменений, существенного обновления его содержания как в школе, так и в вузе, активного внедрения и использования новых информационных технологий в обучении. И, по-моему, только сейчас, после 25 лет непрерывного реформирования системы образования, мы, кажется, начинаем понимать какой-то смысл и направленность в наших действиях, видеть цель и не всегда последовательной и продуманной стратегии в этой сфере.

С другой стороны, вопросов и проблем по мере нашего движения становится не меньше, а больше. Как историки мы вполне осознаем, что это нормально. Разрешая одни противоречия, мы порожаем, создаем другие. И здесь важно не допустить перенапряжения, когда бы старые и новые группы противоречий, наслоиившись друг на друга, не опрокинули бы общую ситуацию.

Поэтому, давая оценку сегодняшнего состояния системы образования, я бы позволил себе охарактеризовать наше время как попытку перехода от внешних, в основном структурно-технологических изменений, к изменениям внутренним, как возможность приблизиться к решению проблемы обретения (формирования и ретрансляции) ценностей в российском образовании.

Нельзя не отметить необычайный интерес специалистов самого широкого профиля, представителей научно-педагогической общественности, руководителей государства и церкви, проявляемый в последнее время к этой теме. Практически ни одно из выступлений недавно ушедшего от нас Святейшего Патриарха Алексия и вновь избранного Святейшего Патриарха Кирилла не обходилось и не обходится без обращения к проблеме ценностей в современном российском обществе. И это вполне объяснимо. Исторический опыт свидетельствует: проблема ценностей всегда актуализировалась, приобретала особое значение в переломные эпохи, когда прежние изначальные, духовные и нравственные устои общества рушились или претерпевали радикальную трансформацию, когда вместо прежней системы ценностей постепенно создавалась другая.

Но Россия – страна идеократическая, и за более чем тысячелетнюю историю она практически не знала такого периода, когда бы ее духовное пространство не скреплялось единой (общенародной, общенациональной, общегосударственной) идеей, оформляемой идеологической доктриной в государственных (пар-

тийных) или церковных документах. Так было всегда, вплоть до распада СССР, после которого начался в принципиально иной «внеидеологический» период развития российского государства. В этих условиях отсутствия официальной идеологии, идейного и духовного плюрализма, методологической свободы мы как будто растерялись, а затем принялись, сломя голову, примеривать на себя те или иные идеологические одежды, взятые к тому же с чужого плеча, забывая заветы наших великих классиков, что в них нам будет тесно и неудобно жить, что наше призвание гораздо более важное и ответственное, чем подражание очередной моде.

Но мы также хорошо представляем, что осмысление исторического прошлого, сам процесс национального самопознания у нас только начинал разворачиваться накануне великих потрясений XX века и сегодня возвращение к нему дается нам очень непросто.

Смею высказать одну мысль, что наличие многочисленных учебников, учебных пособий, УМК (общее число которых в школе и в вузе только по такому предмету, как история, уже перевалило за сотню), на мой взгляд, очень мало может способствовать решению проблемы освоения духовно-нравственных ценностей и национально-культурной и гражданской идентификации личности, если мы не сумеем придать современному образованию аксиологического измерения. Основной вектор этого измерения, как мне видится, направлен в сторону душевно-эмоционального мира ребенка.

Даже дидактически тщательно выверенный процесс обучения, построенный в основном на вербальном уровне и рационалистических операциях сознания, имеет свои пределы и мало поможет нам в продвижении в этом направлении, если у учеников не происходит восхождение от ума к сердцу.

Многие из нас на собственном педагогическом опыте могут подтвердить, что деформация самосознания учащихся, отчуждение личности молодого человека от собственной истории и культуры угрожающе нарастают.

Другое дело, что противостоять этим болезненным и, увы, распространенным среди молодежи явлениям одними только упованиями на власть предержащих, на ее активное вмешательство сверху, как это у нас часто бывало в прошлом, малопродуктивно.

Демократическое государство не обладает монополией на духовную жизнь своих граждан и не может претендовать на определение ценностей, связанных с внутренним миром человека. Его регулирующие функции в этой сфере сводятся к обеспечению условий для их достижения и прежде всего через систему образования, в том числе и в оформлении заказа в виде макета образовательного стандарта. Но уже само наполнение стандарта, его содержание есть результат усилий многих сторон. Как принято сегодня утверждать, образовательный стандарт – это общественный договор между различными субъектами: государством, обществом, семьей, личностью. И в конце концов именно личность учащегося становится главным субъектом в освоении ценностей образования.

Может возникнуть вполне резонный вопрос: а какова же роль учителя во всем этом процессе? Очевидно, что его роль должна измениться. Во многих аспектах профессиональная деятельность педагога уже сейчас активно меняется, но с точки зрения указанного нами направления она должна быть существенно скор-

ректирована. Специалисты отмечают, что ценность как опыт эмоционально-духовного отношения к миру присутствует там имплицитно и нуждается в выявлении. Принятые педагогом в качестве личной системы ценностей, они могут стать основой ценностных ориентаций для личности учащегося. Но могут, разумеется, таковыми и не стать.

Воссоздание новой иерархии ценностей происходит сегодня очень сложно. Но осознание сложности процесса их формирования вряд ли может быть успешным без ясного понимания того, что технологический (вернее технократический) подход малопродуктивен, тем более если «конструирование ценностей» оторвано от культурной почвы, духовных традиций и отечественной истории.

Однако смена вех в образовании, культуре и философии происходит в эпоху постмодернизма, названного одним из современных исследователей «новым варварством». Для последователей этого модного ныне философского направления объяснить, для чего существует мир и человек, невозможно, да и не нужно, его можно только описывать. Да и зачем искать смысл в бессмысленном мире? – задают они вопрос, – если можно наслаждаться случайностью и хаотичностью, играть значениями, конвенциями и концепциями. Постмодернисты принципиально отрицают всякую иерархичность в мире сущем и в мире идей. Проблема ценностей для них не существует. Яркий представитель постмодернизма, французский философ Жиль Делез утверждал, что ценности не могут быть субъективно общими, ибо субъективность как таковая исключает какой-либо консенсус между отдельными сознаниями.

А раз так, то ни о какой системе ценностей не может быть и речи. Мир глубоко разделен и расчленен, а история вновь погружается в хаос, в духовную бездну, и человек утрачивает человеческое в себе.

Между тем сложность современной социокультурной ситуации в России в том, что наше общество переходного периода, пережив утрату прежней шкалы ценностей, очень трудно обретает новую. Их переплетение, мозаичность, чересполосица затрудняет создание любой аксиологической модели, и в том числе в образовании. С этой проблемой сталкиваются все, кто пытается подобную модель создать – от авторов учебников до разработчиков стандарта второго поколения для средней школы. Группа ученых, руководимых членом-корреспондентом РАО А.М. Кондаковым, в своих исследованиях отмечает, что за последние 15 лет среди молодежи обесценились такие понятия, как «долг», «совесть», «нравственность», «патриотизм».

Для тех, кто тесно соприкасается с нашей молодежью, и без специальных исследований становится очевидным ее стремление получить «все и сразу» и жесткая установка на «успех» (достижения).

Ориентация на «успех», кстати, сегодня активно пропагандируется и некоторыми теоретиками и практиками образования. Причем речь идет не только и не столько об успешности в учебе, что не может вызывать никаких возражений. Сегодня все больше говорят об «успешности в жизни». Но тут не может не возникнуть вопросов: а как ее понимать? А если успех за счет ближнего? А в чем «цена успеха»? Вопросы можно продолжить... Настораживает, мягко выражаясь, другое: не является ли «успешность в жизни» разрывом с нашей глубинной



национальной традицией, ставшей доминантной темой, например, в русской классической литературе XIX века, – обращением к «неуспешным», к «бедным и лишним людям», к «униженным и оскорбленным»?

И разве мало примеров можно привести не только из книг, но и из нашей новейшей отечественной истории, из нашей повседневной жизни, когда за внешним успехом и благополучием скрываются внутренний, душевный кризис, распад личности, духовное падение, потеря нравственных ориентиров и ценностей.

На все эти вопросы нам рано или поздно придется дать ответ, если мы, конечно, не хотим окончательно утратить «человеческое в человеке» и разрушить единство и целостность русской истории и русского мира. И я верю, что этого никогда не произойдет.

*Протоиерей Михаил Ходанов*

## **С КРЕСТОМ К НЕФОРМАЛАМ**

Во всем мире происходит глобализация – новая версия общемирового социально-экономического и идейно-политического переустройства. Для осуществления этой цели ломаются границы, размывается понятие государственности, традиции и культуры. В этих условиях нелегко приходится и мировым религиям, в практику которых властно вторгаются упрощенческо-объединительные новации.

Политический глобализм в современной религиозной жизни имеет свое название и практику – вульгарный экуменизм, а именно слияние религий единым методом волевой ломки и надуманных теологических измышлений. В связи с этим приветствуется всякого рода реформация, насильственное изменение традиции, модернизация (под левым флагом подкупающей новизны) существующей догматики и богослужения. Конечная цель – свести на нет своеобразие и специфику религий, гипертрофировать их общие стороны, стереть противоречия, размыть нравственные критерии, сделать все без исключения вероучения безликим религиозным синтезом, поменять отношение к человеческим порокам со знака минус на плюс, сакрализовать грех.

Наиболее ярко эти процессы проявили себя в западном христианстве. Протестанты, а до них – католики взяли за главный принцип своей религиозной миссии в современном многополярном мире идти ему навстречу, широко открываться для него и тем самым привлекать неготовых людей к восприятию Евангелия. Казалось бы, все правильно. Не надо быть интровертным, надо давать как можно больше любви людям, больше свободы для их самовыражения и прихода к вере, проявлять к ним больше терпимости. На деле же получилось совершенно обратное: католичество, а потом и протестантизм шагнули навстречу миру и... практически растворились в нем. Они опустили христианство до мирского уровня, и в результате оно стало неотделимым от грешного мира. В этом – страшная трагедия современного западного христианства, его лепта-сребреник в общие глобализационные процессы. Число верующих католиков и протестантов на Западе в силу духовного обмирщения христианства стремительно сокращается. Из-за опрошенческих тенденций Христос сегодня уравнивается с пантеоном богов и

известных людей – с Буддой, с Конфуцием, с Лао-цзы, с философами, политиками, писателями, актерами и так далее. Уникальность христианства, заключенная в личности Богочеловека Христа и Его великой Жертве на Голгофе ради нашего всеобщего спасения, в Европе нарочито не ценится.

Православие как самая древняя и цельная христианская конфессия, не извращенная ни временем, ни людьми, стоит на противоположном принципе – вести людей за собой, поднимать их уровень до евангельской планки. Православие требует от человека не расслабления, а усилия. Как говорят Святые Отцы, «отдай кровь и прими дух». Основа христианства – борьба с собой не на жизнь, а на смерть, борьба с грехом, со всем тем, что убивает, корежит и уродует человеческую личность. В Евангелии также сказано, что «Царство Небесное берется силою». Силою, а не потаканием страстям.

Сегодня в православии есть христиане-модернисты, которые, общаясь с молодежью, нередко идут по шаткому пути, проложенному западными конфессиями. Они вольно или невольно опрощают христианство и занижают его высоту – да порой так сильно, что в их миссионерстве почти не остается места Евангелию и Христу. Говорить о Страшном Суде для них – несовременно, о Царстве Небесном – неактуально, о грехах – некультурно, о молитве и посте – неперспективно...

Этот модернизм, в свою очередь, приводит практику христианского делания к искусительным казусам. Говорят, один батюшка открыл клуб не то кунг-фуистов, не то дзюдоистов – и сам лично скачет по матам, нанося молотящие удары по условному (пока) противнику в виде обмякшей боксерской груши. При этом он утверждает, что православные ребята должны уметь защищаться. Все верно, только вот зачем самому батюшке-то кимоно надевать? Взять бы тренера, и никаких претензий. Разве у священника не хватает других, священнических дел?.. (А потом – все восточное единоборство насквозь пронизано местными религиями, особенно в вопросе поиска источника силовых энергий. Так что лучше здесь – самбо или русская борьба...)

Мне в ответ скажут: понимаете ли, сейчас дефицит людей. Понимаю. Но поймите и вы меня. Сказано: имейте веру хоть с зерно горчичное – и будете горы переставлять. Вот так. Или Святое Евангелие – сказка, а единственная наадриналиненная реальность – железный кулак и у.е.? Но Бог не в силе, а в правде. А правда такова, что Господь требует Себе всю нашу душу, а не ее половинку с четвертинкой. Гори в вере – загорятся и другие. И, глядишь, сила молитвы сокрушит супостатов действенней, чем все замысловатые приемы типа «орлиного когтя».

То же – духовное окормление байкеров. Все здесь изначально непросто. Принципиальная психология байкеров – вызов, демонстрации силы, наведение ужаса, шум, грохот, запредельные скорости и адреналин. Это форма агрессивного самутверждения, грубый подцензурный сленг, свобода секса. Отнимите у них все это – и байкеризм рассыплется как картонный домик. Но есть священник, который окормляет и их. Он хочет смягчить их нравы, чтобы они стали не байкерами, а просто хорошими парнями, катающимися парами или раздельно. Как говорится, в выходные – на дачу и обратно. Но согласятся ли с этим сами байкеры?

Успех миссии в неформальной среде зависит от духовной силы миссионера. Проповеднику можно и должно даже в казино или в публичный дом пойти. Так

делали древние подвижники веры, которые ходили в притоны и открыто проповедовали там Христа, и преображали своей нравственной высотой и чистотой падших женщин. Но сумеют ли поступить так некоторые нынешние миссионеры? Тем не менее с байкерами могут быть точки соприкосновения. Может, они и вправду откажутся когда-нибудь от своих пристрастий, кто знает. Только вот прогнуться перед ними особо не надо. И уж тем более – уподобляться. Не надо, образно говоря, чтобы батюшка ехал впереди всего татуированного братства куда-то в необозримую даль, грохоча и паля в шарахающихся прохожих выхлопами, с черепастой банданой, заклепками, кофрами и развевающейся рясой. Поверьте, это будет кусок кошмара, духовный паноптикум, вождельный эксклюзив для желтой прессы. Вспоминаю в этой связи персонаж из фильма «Ромео и Джульетта» (в главной роли – Леонардо ди Каприо), священника, который дает Ромео ампулу с ядом. Сам «батюшка» – продвинутый, с короткой стрижкой, накачанный, со сверкающими глазами, в белой сорочке. По ходу дела он эту сорочку с себя срывает, а там у него на могучей спине – здоровенное синее тату, изображающее крест (подобные наколки делают у нас на зоне, там это – определенная символика: сколько ходок человек, к примеру, совершил и т.д.). Такого к каким угодно неформалам можно смело запускать, не так ли? Примут на ура...

Гораздо более проблематично выглядит работа с фанатами и профессионалами от рока. Рок и христианство в своих существенных основах базируются на несовместимых принципах. Грохот, бешеный ритм и дикие децибелы находятся в антагонизме с тишиной, внутренним миром и сосредоточенностью христианской молитвы, на которой зиждется православие. Как сказано в Третьей книге Царств, Господь – не в землетрясении и не в огне, а в веянии тихого ветра (3 Цар. 19, 11–12). Но это, как говорится, для могущих вместить. Главное же – то, что нерв, сердцевина, смысл и содержание рока – это агрессивный ритм шамано-африканского образца. Будь он, рок, по происхождению кельтский, шотландский или же ирландский – его все равно пронизывают неизменные древние шаманские ритмы. Именно этот особый ритм порождает в моторике и психике адепта сексуально-деструктивную волну, возбуждает грубое плотское вожделье, жажду дикой вседозволенности, от которой до сатанизма – один шаг. Те, кто ходил на дискотеки и слушал «классических» Rolling Stones, Led Zeppelin, AC/DC, психоделический Pink Floyd (последний тоже до сих пор крутят на некоторых российских диско, хотя он не совсем для них предназначен, но все равно глубинные духовные матрицы у всех этих групп одинаковые и настоящего богоискательства там никакого нет, разве что через нарко-фантомный мир), это знают. Тогда на Западе, равно как и сейчас, никогда не создали бы публичный высокий рейтинг подлинному поиску Бога, который объективно выходит на неприемлемого для мира мамоны и нигилизма Христа. Рок – это вселенская тоска, камень на груди, беспросветный духовный мрак, садистское изматывание ушей и нервов, невыносимая душевная тяжесть. Скажете, рок – протест? Да. Но против чего? Изначально и по нарастающей – исключительно против «ханжеской морали» христианства. Ну ведь так, не правда ли? И пусть христианство на Западе прокатано и продуту всеми еретическими ветрами мира, пусть до предела ужато, выскоблено и выхолощено, все равно – рок-протест (кстати, разработанный

профессионалами преимущественно пожилого возраста в лабораториях Стретфордского института, Гарварда и спущенный потом в молодежную среду) был направлен против базовых установок христианства как такового – чистоты, девства, целомудрия, святости брака, семьи и воздержания. Рок в Европе начинался именно с этого заказного протеста (готовилась почва для грядущей идеологии глобализма) и потом последовательно раскрыл свои извращенческие сатанинские глубины. Взгляните на наркотические бесполо-глумливые лица заядлых рокеров из известных западных групп – и вам станет все ясно. Какое тут богоискательство? Мы – не дети...

Уверенность одного из современных сторонников позитивного восприятия рока игумена Сергия (Рыбко) в том, что он, рок, сам по себе ни хорош, ни плох и что он может быть каким-то образом «христианизирован» должна быть очень серьезно обоснована. Многие из нас, граждан России, от пятидесятилетнего возраста и моложе, стали христианами в отрыве от христианской традиции, которая уничтожалась в обществе под корень более ста лет. Этот разрыв и предопределил нынешние амбициозные настроения отдельных миссионеров, которые, не имея духовного опыта умученных христианских поколений России (а только лишь опыт своей прежней профессии), начинают ответственнейшую миссию служения в сане без должной духовной крепости и мудрости. Получив богословское образование в теории, без серьезной и длительной практики молитвенного делания, основываясь порой на своих прежних мирских навыках, они достаточно легко пересматривают вековые принципы христианства и волюнтаристски перечеркивают их «ради спасения погибающих». А в результате – никого такие «миссионеры» (не имею здесь в виду никого конкретно, это – вопрос принципа) не спасают, но, опуская веру до уровня толпы, профанируют ее, ужимают и выхолащивают до неузнаваемости. Типичный пример: рок-опера «Иисус Христос-Суперзвезда». Христос? «Христос». Но какой? Не Богочеловек, а просто человек. Добрый и хорошо поющий. Чувствуете разницу? Говорят, пока хоть такой... Но принимают Его именно «таким» вот уже почти сорок лет – и больше ничего не хотят. Ничего!.. Извечно искусительный суррогатный принцип – попроще, помягче да послаще. А вы пробовали переводить эту оперу на русский язык? Попробуйте – и получите музыкально зарифмованную кощунственную ересь а-ля Скорцезе:

I don't know how to take this  
I don't see why he moves me  
He's a man he's just a man  
And I've had so many men before  
In very many ways  
He's just one more...  
...I want him so...

(из арии «Марии Магдалины», поющей о «Христе»)

И псевдохристиане млеют... Ах-ах-ах!...

Однако даже в католическом и протестантском мире, который несколько последних десятилетий шел по вышеозначенному пути «приближения христианства к миру» (в то время как православие поднимает мир до себя) и при этом катастрофически уменьшался в численности (а храмы на Западе в великом

множестве продаются с молотка и закрываются из-за исхода верующих), сейчас приходят к выводу о том, что заигрывание христиан с радикальной молодежью не привело их ни к чему путному. Не один и не два западных миссионера, встав на такой путь опрощения, в конце концов сами убыли из христианства насовсем: кто – к «крутым» байкерам, кто – к «безбашенным» рокерам. Однако многие из «зависших» между небом и землей западно-европейских евангелизаторов, равно как и их паства, ищут сегодня выход именно в строгой ясности и правде традиционного православия.

Смирненно полагаю, что именно такой путь и следует предлагать нашей молодежи. Но для этого миссионеру нужно быть не половинчатым, не «нашим и вашим», не «мастером бесконечных компромиссов», а личностью во Христе, цельным верующим человеком, каждое слово которого, пусть и самое простое, – унция золота и воспринимается людьми как руководство к действию. И пока этого не будет, мы, христиане, продолжим сдавать позиции и сливаться с миром, казуистически оправдываясь и приближая своей личной равнодушной всеядностью эпоху глобализма с его микрочипами, эклектикой и новой универсальной идеологией, которая освятит грех и объявит его нормой.

Вольно или невольно, но некоторые модернистские тенденции в православной среде могут привести нас именно туда. В очередное «светлое» будущее.

Простите за расхожий штамп.

*Агапова А.М.*

## **О МЕТОДАХ ПРЕПОДАВАНИЯ ОСНОВ ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЫ В ШКОЛЕ**

Мы живем в многонациональной и многоконфессиональной стране. Сегодня все чаще и чаще слышатся призывы о введении в школах таких предметов, которые давали бы учащимся элементарные представления об основах религиозной культуры. Церковными и светскими деятелями предлагаются такие учебные дисциплины, как Основы православной культуры, Общие основы религии, Закон Божий.

Смею заметить, что на сегодняшний день не выработано четкой методики преподавания ни одного из этих предметов, мало высококвалифицированных педагогов, отсутствуют качественные учебные пособия.

Для примера я хочу проанализировать учебник для шестого класса под ред. А.В. Бородиной «Основы православной культуры».

Обращаясь к столь тонкой теме, как религия в рамках светской школы, следует избегать как некритической апологетики, так и неуважительных, конфессионально окрашенных высказываний по поводу других религиозных традиций. Соответствует ли рецензируемый учебник этим критериям? К сожалению, нет.

В тексте учебника встречаются такие высказывания, как «несторианская» и «монофизитская ересь» [1; 29–31]. Учение Нестория и т.н. монофизитство были осуждены на Вселенских соборах и с точки зрения ортодоксального христианства являются ересями. Однако термин «ересь», содержащий негативную оценку, не приемлем для школьного, неконфессионального учебника. Условно

называемые «несторианской» и «монофизитской» церквями Ассирийская Церковь Востока и Армянская Апостольская Церковь представлены в России, и оценка учения, которому они привержены, как еретического является оскорблением религиозных чувств верующих.

Кроме того, в ряде случаев автор позволяет себе высказывания, оскорбительные для представителей еврейского народа. Позволю себе процитировать: «Пилат, не находя вины Иисуса, приказал воинам Его бичевать, надеясь, что иудеи будут удовлетворены... Но иудеи не унимались и продолжали настаивать на казни Христа. Они подговаривали народ, чтобы он требовал распятия Христа... Причиной было то, что этот народ думал о земном: о своей независимости, власти над другими народами и о земном благополучии, поэтому идея вечной жизни через спасение от грехов, страстей и зла, была непонятна ему» ([1;112]. Автору следовало бы объяснить школьникам, что обвинения в адрес иудеев в Евангелиях обусловлены полемическими задачами авторов Евангелий. Не следует забывать, что и Иисус, и апостолы были иудеями. Иудаизм в эпоху Иисуса был разделен на ряд течений, сильно отличающихся друг от друга. Инициаторами суда над Иисусом выступали лишь некоторые группы, а решение о казни было принято римским наместником Понтием Пилатом. Уж тем более автору следовало воздержаться от собственных рассуждений о еврейском народе, думавшем о власти над другими народами, чуждом идее вечной жизни, обретаемой через «спасение от грехов, страстей и зла».

Способствуют возбуждению межнациональной розни и ксенофобии следующие утверждения автора: «Почему православный русский народ не закрывает себя от общения с другими народами и национальностями, а гостеприимно принимает их в свою церковную, государственную и гражданскую общность, несмотря на то, что это чаще всего совсем «невыгодно» и даже опасно, т.к. «гости» или новые жители не всегда так же благородно ведут себя на территории традиционно-православного государства?» [1;13].

В целом рецензируемый учебник представляет собой не учебное пособие по основам православной культуры, а конфессиональную апологию Православия. Мы можем ясно увидеть, что при таком подходе к вопросу изучения основ православия, скоро наши дети превратятся в религиозных фанатиков, не знающих ничего о своей вере, но свято убежденных в её превосходстве над «ущербным» и «примитивным» мировоззрением представителей других конфессий.

Следующей проблемой, которую я хочу осветить, является сам предмет Основы православной культуры. Первое, что вызывает смущение, это само название учебной дисциплины. У нас тысячелетняя история и богатое духовное наследие, о каких ОСНОВАХ культуры мы говорим? Давайте попытаемся разобраться, где границы этих ОСНОВ: в русском фольклоре, в византийском наследии? На мой взгляд, необходимо смотреть шире на вопросы русской культуры. Многие поколения наших предков творили древнерусскую литературу, памятники зодчества, шедевры иконописи. И это далеко не основы, не фундамент, а целый багаж, который мы должны трепетно хранить и передавать подрастающим гражданам страны.

Думается, что в школе этот курс необходимо разбить на составляющие части и включить в разные учебные дисциплины. Моя классификация такова:



## ПРОТИВОРЕЧИЯ В СОВРЕМЕННОЙ СИСТЕМЕ ОБРАЗОВАНИЯ: ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫЕ ИДЕАЛЫ ОБЩЕСТВА И ПРАВОСЛАВНАЯ КУЛЬТУРА (Исследование проходит при поддержке Инновационной образовательной программы)

Современная система образования в наше время столкнулась с рядом серьезных противоречий, которые отражают глубокие кризисные явления в российском обществе. Причиной противоречий является отсутствие теоретического обоснования процесса духовно-нравственного становления личности как единого, неразрывно совершающегося в различных сферах жизнедеятельности.

Безусловно, что важными сферами в жизни растущего человека являются семья, окружающее общество, религиозное воспитание и система образования. Именно там происходит непрерывный процесс духовно-нравственного становления его личности [3; 69]. В этих сферах тесно переплетены государственные, народные, национальные и религиозные традиции. В психолого-педагогической практике и теории воспитания достаточно полно рассмотрены проблемы духовно-нравственного становления личности в каждой из названных сфер жизнедеятельности. На практике основные противоречия возникают при переходе из одной сферы в другую или при взаимодействии этих сфер. Возникающие противоречия, часто приводящие к конфликтам, тесно связаны с постановками целей образовательного процесса, его задачами и содержанием, а также применяемыми методами при достижении цели.

Для понимания существующих проблем кратко обозначим основные противоречия, которые в настоящее время имеют большое значение в теории и практике духовно-нравственного становления личности [5; 45]:

1. *Восприятие жизни.* Противоречие между традиционным восприятием жизни как вечной и образовательным пониманием только одного, земного, этапа этой жизни как единственного и самоценного.

2. *Воспитание.* Конфликтность взглядов между семейным воспитанием, основанным на традициях народа, являющихся по своей сути религиозными, и моделированием образовательной среды без учета традиций семейного воспитания.

3. *Природа человека.* Ошибочное заблуждение в идеализированном представлении о человеческой природе, на основе которого проектируются личностно-ориентированные образовательные модели, и православный взгляд на природу человека как на поврежденную первородным грехом и требующую исцеления.

4. *Системы воспитания.* Противоречие между гуманистической (антропоцентрической) основой образовательных систем, способствующих личностному развитию ребенка, и эгоцентричной – обе системы имеют схожие воззрения с православием в основе образования и воспитания.

5. *Психофизическое развитие.* Противоречие между сложным противоречивым процессом психофизического развития ребенка и процессом духовного станов-

1. 1–3 классы – Закон Божий. Учитель представляет события библейской истории в контексте других Священных книг (Корана). Необходимо давать общую историю Мироздания. Говоря об Аврааме и других пророках, называть их и по-христиански и по-арабски. Однако здесь нас ожидают небольшие трудности. Дети могут спросить об отличиях в религиозных учениях. Ни в коем случае нельзя допускать двойственности понимания сказанного, недопустимо прививать детям отношение конфессиональной нетерпимости. Здесь мы можем пользоваться детской библией, использовать для наглядности видео и аудиоматериалы,

2. 5–6 классы – Древнерусская литература. Особое внимание советую уделить таким текстам, как «Слово о Законе и Благодати» митрополита Иллариона, «Поучение Владимира Мономаха», жития, в частности «Житие Бориса и Глеба», «Слово о полку Игореве», воинские повести, в которых воспеваются подвиг православного русского человека.

Цель этого курса – приобщить детей к тем истокам русского православия, которые были фундаментом нашей великой культуры. Необходимо привить любовь к христианской вере, постараться показать, что у Руси не было иной альтернативы развития, кроме ортодоксальной, но при этом подчеркнуть, что в нашей стране всегда было терпимое и доброжелательное отношение к представителям других конфессий, проживающих на её территории. В этот же период обучения предлагаю включить курс истории Древней Руси как преемницы Византии и Рима. Необходимо делать акцент на миссию России как миротворицы, страны с богатым духовным наследием, которая не раз спасала от гибели другие народы.

В это же время на уроке музыки изучать основы церковного пения, рассказывать детям о распевках, давать послушать византийские и русские образцы.

3. 7–8 классы – в курс МХК ввести иконоведение.

4. 9–10 классы – на базе имеющихся знаний уже внедрять предмет Православная культура. Здесь же предлагаю изучение Евангелия и Священного писания нового завета

5. В качестве факультативов предлагаю такие дисциплины, как церковно-славянский язык, изучение Ветхого Завета и Литургики. Учитель должен давать детям для обязательного чтения творения святых отцов Церкви, а также мудрые тексты восточных поэтов.

В заключение хочу отметить, что большое внимание должно уделяться влиянию русской классической литературы и нашему языку на формирование нравственной стороны личности учащегося.

Религиозно-нравственное воспитание необходимо в рамках современной школы, ибо оно создает фундамент для всестороннего становления индивидуальных качеств ребенка и позволяет ему выбирать четкие жизненные ориентиры; дает обоснованные и разграниченные представления о добре и зле, правде и лжи, нравственности и пошлости.

### Примечания:

1. Бородин А.В. Основы православной культуры: 6 класс / Учебник для общеобразовательных школ. М., 2003.

ления, возникающего при создании образовательной среды и не учитывающего условий, необходимых для правильного духовного становления личности.

Для исправления этих противоречий полезно рассмотреть роль православия в духовном становлении человека.

*Православие и его роль в духовном становлении человека.*

Обычай, быт, традиции народов России складывались в тысячелетнем становлении православной веры и хранились в душе каждого человека. Подлинность народных воззрений выражается в самой жизни. Они проявляются в обычаях повседневности, при этом устойчивы и входят в самые основания разных областей жизнедеятельности.

Православие формирует особое отношение человека к природной и социальной среде. Окружающий мир православный человек всегда воспринимает как мир, Богом сотворенный, а значит, мир Божий. Если ты рожден на этой земле, в этом конкретном месте, значит, не случайно Господь призвал тебя из небытия в бытие именно здесь. На этой земле ты рожден, это и есть твоя родина, место жизни твоих отцов – Отчизна. В понимании этого наблюдаются истоки патриотизма православного человека. Сбереечь возможно только в том случае, когда ты не будешь расточителем, будешь брать от природы только то, что потребно для жизни. В этом истоки самоограничения и воздержания наших соотечественников.

Человек, в основе жизни которого лежат критерии самоутверждения и самосохранения, не сможет понять, что любовь является руководством к познанию и к истине. *«Узнает человек до тонкости лишь то, что действительно и прочно любит»* [16; 131]. Любовь к другому, его идеализация и покаяние в собственных грехах, видимых через другого, – основа социального общения в православной традиции.

Высшего единения достигал православный народ в Церкви, участвуя в таинстве Святого Причащения. Причащаясь плотью и кровью Христовой, все несли в себе единую плоть и единую кровь, все становились братьями и сестрами во Христе. Вот почему в православном мире принято обращение «братья и сестры». Таинство объединяло не только людей между собой, но и соединяло каждого и всех с самим Христом [6; 79].

Основой правильного развития человека в процессе его духовного становления является душевный покой. Состояние душевного покоя наступает только в том случае, если человека не обличает его совесть. Совесть не мучает человека, если он не переступает дозволенных границ по отношению к природе, другому человеку и к себе [2; 77].

Воспринимая жизнь человека как непрерывное развитие в процессе духовного становления, это являлось по сути личностным ростом человека, можно рассматривать этот процесс как *«непрерывное образование»*.

«Непрерывное образование» представляет собой систему, включающую в себя процессы развития, духовного становления, а также условия, в которых они совершаются. В этом случае семья является основной средой, где совершается процесс непрерывного образования. Семья, являясь частью общества, несет в себе традиции, обычаи и предания этого общества. Семья вместе с Церковью создает условия правильного развития и духовного становления.

Образовательные учреждения помогают семье осуществлять процесс непрерывного образования. В то же время системообразующей основой являются традиции, обычаи и предания, сформировавшиеся на основе религиозных воззрений народа [8; 48].

Понимая данный процесс как основу гармонизации отношений человека и общества, интересно будет проследить взаимоотношения человека и социума в контексте реформирования образования и отношения государства к православию в настоящее время.

*Реформы образования и Православие.*

История современной системы образования представляет непрерывную череду образовательных реформ. Часто их суть сводится к стремлению изменить сознание человека, его мировоззрение, ценности и идеалы. Понимая, что в основе народных взглядов лежат религиозные воззрения, «реформаторы» основные усилия направляют на изменение именно этой основы.

Произошедшие так называемые демократические преобразования в нашей стране потребовали новых основ реформирования системы образования, вектор направленности которых был от атеизма через оккультизм, теософию, сектантство, парапсихологию и другие учения, получившие общее название нетрадиционных, минуя традиционное православие [9].

Процесс разрушения основ социального государства сопровождался целенаправленной ломкой традиционной системы ценностей, где патриотизм был осмеян, воспитание целомудрия заменялось сексуальным воспитанием, физическая культура и трудовое воспитание практически были на формальном уровне. Наибольшим нападкам подверглась семья. Пропагандировать вольный образ жизни подростка, основанный на непослушании своим родителям, стало излюбленным приемом средств массовой информации [10; 28].

Изменились объем и структура образования: были сокращены часы по предметам гуманитарного цикла, таких как русский язык, русская литература, история. Вместо основ наук все более изучаются их прикладные направления. Целью обучения и воспитания становятся успешность, карьера, вхождение в общество западного типа. Формируется система образования адаптационного типа, позволяющая молодому человеку приспособиться к условиям жизни в обществе, но исключающая условия для его духовного и личностного роста.

Отделение государства от русской православной культуры привело к возникновению неоязыческих националистических движений, деструктивных сект. История показывает: в стране, где разрушается Божественный порядок, выражающийся в признании иерархичности и основанный на терпимости и любви, неизбежны проявления национализма как реакции на безрелигиозность государства [12].

Россия на протяжении тысячи лет создавала свои традиции на основе христианских ценностей. Без понимания религиозного воспитания ребенок не способен освоить русскую и мировую культуру. Образовательный стандарт должен включать в себя предметы религиозного содержания, которые знакомят молодых людей с основами православной христианской веры, православной культурой, духовной историей России.

Создание интереса и приобщение детей всех национальностей к мировой православной культуре позволит им освоить культурные богатства цивилизованного мира, облегчит процесс социализации в нашем обществе, жизнь которого определяется тысячелетней православной традицией. И здесь хорошим примером может стать опыт православия в единении многих наций в одно многонациональное государство.

*Многонациональное государство и православие.*

В России всегда жил только один единый народ, который во всем мире принято называть русским. По своей сути этот народ включает в себя более 150 национальностей. Для русского народа Православие на протяжении более тысячи лет является государствообразующей и культуuroбразующей конфессией [11].

Христианство, разделившееся на восточное (византийско-православное) и западное (римско-католическое и протестантское), явилось основанием культуры стран, исповедовавших эту религию. Славянский мир, приняв византийско-православную культуру, создал русскую культуру, которая стала частью мировой православной культуры [11,12].

История и культурное наследие человечества показывают, что национальные культуры могут развиваться как в рамках одной из мировых культур, так и изолированно от них. В первом случае национальная культура обретает мировое значение. Но чтобы это произошло, национальная культура должна сохранять Божественное начало – предстояние перед Всевышним, должна очиститься от богопротивных обычаев и проявлений (кровавые жертвоприношения, законы кровной мести, война против иноверцев, колдовские и оккультные ритуалы, развратные и растлевающие действия, кровосмешения, примитивное идолопоклонство и др.).

Процессы самоизоляции и возвеличивание национальной самобытности, которая чаще всего определяется именно темными сторонами жизни отделившегося сообщества, ведут к культурной деградации и в итоге к его вымиранию или ассимиляции. Инициатива принижения русской византийско-православной культуры и сведения ее к культуре славянского народа наблюдается не только в национальных республиках, но часто исходит от самих русских, которые объявляют себя сторонниками равноправия всех культур и не отдавая себе отчета в том, что русская византийско-православная культура не является культурой только славянского народа. Это мировая культура [13,17].

Искусственное исключение Православия из образовательного пространства, под видом решения надуманно преувеличенных национальных проблем, на самом деле не существующих или легко решаемых в конкретных случаях, следует рассматривать как антигосударственную политику, направленную на разделение единого русского многонационального народа, а значит, на развал России.

Национально-региональный компонент должен стать содержательной основой духовно-нравственного образования. Необходим строгий контроль над правильным использованием данного компонента государственного стандарта.

Для примера приведем несколько понятий, наиболее часто употребляемых на психолого-педагогических и гуманитарных симпозиумах и конференциях.

Возьмем понятие «*духовность*». Потеря истинного смысла этого понятия проявляется в практическом отсутствии духовного воспитания и образования в системе государственного образования. Так, на Руси духовным человеком считался тот, кто жил праведной, благочестивой, богоугодной жизнью. Другого пути стяжания Божественной Благодати, которая вдохновляет человека, не существует [14].

Духовно-нравственное воспитание служит воспитанию целомудрия, чистоты, послушания, трудолюбия, смирения и патриотизма. Поэтому важно ввести в образовательный стандарт особые предметы, которые служили бы достижению этой цели, при этом тема духовного воспитания должна проводиться на всех занятиях.

Особому поруганию и осмеянию в обществе подвергаются понятия «*смирение*» и «*послушание*». Современные либеральные представления о свободе как вседозволенности, освобождении человека и его греховной природы от всяческих ограничений не вмещают православного взгляда на свободу как независимость от греха, страстей и смерти. С православной точки зрения смирение и послушание – добродетели, характеризующие свободную личность. Смиранный человек способен понять, что ему в этом мире позволено и чего он должен избегать, он способен отличить добро от зла. Для этого необходимо иметь критерии различия. В православном мировоззрении все, что Богоугодно – добро. В практической жизни для человека руководством являются совесть, стыд, Священное Писание, святоотеческие наставления, церковная жизнь, советы старших. Выбрав добродетель, человек должен иметь добрую волю и силы воплотить свой выбор в реальную жизнь. Смирение включает в себя мудрость, мужество, волю, способность себя ограничить, не давать себе распускаться [14].

Послушание – одна из основных добродетелей, без которой все в семейной, социальной и государственной жизни разрушается. И это хорошо видно на семейном воспитании. Например, если муж не слушает Бога, не живет по Его законам, если жена не почитает и не слушает мужа, то два непослушных человека не могут вырастить послушное чадо. В этом кроется причина разрушения семей и непослушания детей [16].

Это в свою очередь приводит к тому, что, вырастая, непослушные дети превращаются в непослушных граждан. Они не способны почитать авторитет власти и мудрость закона. Непослушные граждане, преступая закон и вступая в конфликт с властью, становятся преступниками. Рост агрессии, асоциальности и преступности ослабляют государство.

Продолжая эту цепь причинно-следственной связи мы видим, что непослушная молодежь, попадая в армию, не способна выполнять приказы командиров. Под угрозой становится жизнеспособность армии, а значит, безопасность государства [4].

Следующим, наиболее часто встречающимся, понятием является «патриотизм», который часто понимается только как любовь к Родине. В православном понимании любовь к Родине проявляется и в готовности отстаивать ее от супостата до последней капли крови, в решимости в случае необходимости отдать за нее жизнь [7].

В патриотическое воспитание молодого человека входит воспитание героической личности, способной на подвиги, лишения, терпеливое перенесение



скорбей. Вся история нашего Отечества, ее герои, святые, цари и простой люд, в невероятных испытаниях сохранившие наше государство, нашу веру, культуру и традиции, показывают нам образцы для подражания. И в этом смысле патриотизм проявляется как религиозное чувство человека, живущего вечной жизнью. Формирование доброго, жертвенного гражданина и сына Отечества – основная задача патриотического воспитания.

С православной точки зрения само *понятие «образование»* обретает особый смысл. В основе понимания «образование» лежит слово «образ». Священное Писание свидетельствует о сотворении человека Богом по образу и подобию Своему [4]. В Библии не уточняется, в чем именно состоят образ и подобие Божие в человеке. Святые отцы видели образ Божий в основе духовной природы человека, в возможности преодолевать свою чувственную природу и возвышаться над законами материального мира.

Таким образом, образование следует понимать как восстановление целостности человека, предполагающее развитие всех его сил и соблюдающее иерархический принцип в устроении человека, который требует такого устроения человека, при котором образ Божий мог бы раскрыться во всей силе, во всей полноте. В православной традиции речь идет в основном о духовном образовании – образовании Духом Святым. Бог открывает истинные знания человеку по мере подготовленности его к получению этих знаний. Господь открывает Себя чистому, смиренному сердцу. Духовное образование – путь стяжания Духа Святого, путь покаяния, смирения, нравственного очищения в процессе постоянного диалога живой души с Богом [1; 54].

В основе православного подхода к обучению лежит понимание того, что знания не берутся, а обретаются в процессе обучения, когда этот процесс направлен на готовность человека осознать, понять и вместить Богом данные знания, когда эрудиция дополняется интуицией, живым опытом Богообщения. Образование сводится не к доказательству истины только силою разума, а к познанию истины как откровения, свидетельства и описания [5].

#### *Заключение.*

Таким образом, в настоящее время в системе образования наблюдаются противоречия, которые необходимо решить. В нашем понимании для этого нужно:

1. В учебный план российских вузов технического и физико-математических направлений в разделе «Общие гуманитарные и социально-экономические дисциплины», которые составляют примерно 25% общего объема (в часах) и включают такие дисциплины, как «Философия», «Культурология», «История», «Социология», «Политология», «Психология», дополнительно включать дисциплины «Основы социальной адаптации», «Основы социальной психологии», «Человекосзнание», «Духовно-нравственные начала» и др. Все это создаст условия для гармоничного воспитания молодежи, обучающейся в техническом вузе и даст возможность взаимного согласования содержания учебных программ по перечисленным выше дисциплинам.

2. Отказаться от атеизма как единственно верной и «научно» обоснованной мировоззренческой базы, которая по-прежнему в системе высшей школы.

3. Взвешенный идеологический плюрализм, который не будет создавать отрыв от русской исторической, культурной и религиозной традиции. Все это

сделает возможным проведение эффективного патриотического воспитания молодежи.

4. В разделе «Общепрофессиональные дисциплины» учебного плана помимо дисциплины «Безопасность жизнедеятельности», ввести другие дисциплины, связанные с современными экологическими проблемами. Здесь важно формировать у молодежи православное отношение к природе, окружающему миру как к Божьему творению, а не исходить из прагматических принципов.

#### **Примечания:**

1. Амвросий Оптинский, преподобный. Советы супругам и родителям. М., 2008.
2. Бодрийар Ж. Система вещей. СПб., 1998.
3. Воробьев В., протоиерей. Православное учение о браке // Вестник пастырского семинара. 1996. № 2.
4. Дьяченко Г., священник. Уроки и примеры христианской веры. СПб., 1900.
5. Громыко М.М., Буганов А.В. О воззрениях русского народа. М., 2000.
6. Лука Крымский, святитель. «И будут двое одна плоть» // Лука Крымский, святитель. Евангельское злато. М., 2007.
7. Сербский Н., святитель. Десять Божиих заповедей. 2.
8. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. X, 1.
9. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. X, 3.
10. Паисий Святогорец, старец. «С болью и любовью о современном человеке». Слова. М., 2003. Т. 1.
11. Там же.
12. Петрушко В.И. История Русской Церкви с древнейших времен до установления патриаршества. М., 2007.
13. Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского. Т. 5. Ч. 1.
14. Творения иже во святых отца нашего Иоанна Златоуста. Т. 4. СПб., 1898.
15. Ухтомский А.А. Заслуженный собеседник. Рыбинск, 1997.
16. Феофан Затворник, святитель. Письма. II. 328; I. 131.
17. Филарет Московский, святитель. Катехизис. СПб., 1886.

*Козарева О.О.*

## **БОГОСЛОВСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ: НА ПУТИ К ЕДИНСТВУ**

Когда мы говорим о богословском образовании, то в первую очередь имеем в виду вузы – Московскую духовную Семинарию и Академию, ряд православных учебных заведений в Москве и в России. Но вместе с тем, если говорить о богословии, то нужно отметить, что оно выходит далеко за рамки традиционных образовательных и научных сообществ. Возьмем, к примеру, святоотеческую догматику – разве она касается только жизни образованных людей, а не каждого человека? Известен факт, изложенный у церковных историков, в частности у Евсевия, что, когда собирались Вселенские Соборы, их деяния обсуждали не

только ученые мужи, но и вся улица: простые торговцы, рыбаки, то есть те, кто, казалось бы, не имел никакого отношения к науке. А аскетические труды всегда ли писались учеными людьми?

С самых первых веков распространения христианства мы видим, что богословие являлось неотъемлемой частью жизни каждого человека и догматические произведения писались отнюдь не для узкого круга элиты (в отличие от гностицизма, сразу же ограничившего свой круг людьми высоко интеллектуальными, поделившего людей на иликов – людей материального склада, психиков – людей душевных и гностиков, единственных, кому было открыто Божественное Откровение). Если бы ситуация складывалась иначе, то христианство не было бы мировой религией. Оно превратилось бы в одну из эзотерических школ, наподобие церкви Маркиона или школы Валентина. Именно такие «школы» в богословской науке принято называть лжеименным гнозисом, не только потому, что в них содержатся еретические учения, но еще и потому, что в основе их заложен ошибочный принцип деления на адептов, знающих истину, и толпу, которая должна довольствоваться только обрядовой стороной. Этот принцип ошибочен еще и тем, что в человеке отрицается Образ и Подобие Божие, поскольку люди материального склада не могут подняться до высших истин, они оказываются не способны спастись, не способны обожиться во Христе. Но мы видим, что Христос пришел в мир в зраке раба, чтобы спасти все человечество, а не только узкий круг людей. Поэтому христианское богословие обращено к каждому из нас, будь то богословие Златоуста или Максима Исповедника, поскольку оно касается жизни каждого человека, оно затрагивает очень важную проблему связанную с человеческой свободой, волей, спасением. Конечно же, эти произведения для современного прочтения сложны. И сложность эта связана, в первую очередь, с переводом – большинство богословских трудов было переведено в XIX столетии, и естественно, что язык этого времени вызывает некоторые трудности. Но ведь есть и современные богословы, например Паисий Святогорец, произведения которого читать очень легко – он обращается к современному человеку с его проблемами, его беседы – это беседы с обычными людьми самых разных профессий и конфессий. Еще одно затруднение для понимания может касаться западного богословия, а именно схоластики: Фому Аквинского или Дунса Скотта сможет понять далеко не каждый, для этого необходимо изучить труды Аристотеля, затем Августина и т.д. Но и в Западном богословии были Антоний Падуанский и Франциск Ассизский. Конечно же, схоластику изучали в университетах, но и обычному простолюдину не был чужд язык Церкви: изображения на фресках и витражах давали ему возможность понимать христианские догматы, например учение о Боговоплощении, Троице, Искуплении и т.п. Недаром язык средневекового искусства называют «Библией в красках», а четко выработанный канон в живописи как раз и давал возможность «право славить», то есть право мыслить, не уклоняясь в какую-либо ересь.

В наше время ситуация складывается несколько иная: любой человек, впервые пришедший в церковь, сразу же замечает некоторую двойственность, точнее, он видит два языка – язык бабушек и язык богословов. Первый касается исключительно обряда: как стоять, что надеть, через какое плечо передать свечу, можно ли мыться после причастия и т.п., и дальше молитвослова и церковного календаря

с парой–тройкой акафистов не распростирается. При этом молитвы часто «вычитываются» без понимания и смысла, очень важен определенный порядок молитв, их количество (чем больше, тем лучше). К календарно – обрядовым вопросам часто примешиваются различные суеверия, которые к православию никакого отношения не имеют. Часто этот кажущийся простым язык столь замысловат, что понять его толком оказывается делом очень трудным, почти невозможным (до сих пор остаётся, например, загадкой, почему, обходя храм по периметру, нужно начинать целовать иконы справа налево, а не слева направо).

Что касается второго языка – языка богословия, то и здесь возникают затруднения: зачем все это нужно знать простому человеку? И не совсем простому? Например, зачем читать менеджеру средней руки или работнику call-центра того же Ионанна Златоуста или Феофана Затворника, когда этим должны заниматься специалисты? Для чего вообще необходимо касаться таких тонкостей, как Боговоплощение: пусть этот вопрос выясняют там, наверху, или в академиях. А простому человеку необходимо знать совсем другое: как правильно выйти из поста, как нужно отпевать покойника, необходимо ли выметать мусор перед выходом в храм и т.п. Отсюда возникает плачевная ситуация: большинство православных людей не интересуются Православием. Не только язык богословия, но и язык искусства им оказывается чужд и непонятен. Конечно же, и в прошлом веке существовало такое разделение; и в Средние века были крестьяне и простолюдины, которых можно было назвать язычниками внутри, а христианами снаружи. Но это объясняется, во-первых, недостатком проповеди, во-вторых, немногие могли себе позволить чтение духовных книг, немногие умели читать и писать. Но даже среди безграмотного населения было, по крайней мере, уважение к учению, благоговение перед книгой. В наше время этого нет. Давно нет безграмотных крестьян, давно канули в лету времена книжного дефицита. Сейчас есть литература самая разнообразная, на каждый вкус и уровень, почти в каждом храме есть катехизаторские школы, курсы, но нет главного – нет желания этим заниматься, нет желания работать над собой, в результате чего Православие воспринимается поверхностно в обрядовой форме. Отчасти виновата в этом массовая культура, которая вызывает такое неприятие. Но в первую очередь вина лежит на самой системе образования, которая стала ориентироваться на привитие сугубо профессиональных навыков в ущерб духовному воспитанию личности. Такую узкопрофессиональную направленность готовили нам немцы в 1941 году, мечтая сделать из русских хорошо выдрессированных и обученных слуг. «Каждому своё» – такой лозунг висел при въезде в концлагерь Дахау. Вот и сегодня каждому своё: менеджер должен быть специалистом в своей области, зачем ему заниматься какой-то литературой или философией, программист должен разбираться в своей епархии, зачем ему вообще быть человеком? Предлагаемая ориентация на профессионализм, и только на него, ведет к тупиковой ситуации («хорошо то, что продаётся, наука должна быть востребована на рынке!») – говорят нам современные реформаторы с телеэкрана. А как же классическая филология или история, к какому рынку она привязана? Какой товар может выгодно продать философ? В результате он торгует на улице тем, что продаётся, только не философией, а пивом). Современный молодой человек если и дойдет до Церкви, а такое случается все реже и реже, то воспримет её

поверхностно. Ему многое в ней не понравится: не только юбки и платки, но в первую очередь то, что нужно слушать богослужение на церковнославянском языке, делать усилие понять этот язык, дотягивать себя до прочтения того же Иоанна Златоуста. А если не будет дотягивать и трудиться, так и останется на уровне платка, в результате чего спустя некоторое время охладает к службе, станет равнодушным к жизни Церкви, так как её не понимает и понимать не стремится. Другой, возможно, займет более активную позицию: посещение православного турклуба, кружка по интересам, но как только возникнет какая-либо трудность, он и к этому охладает, а поскольку навыка к богословию у него нет, то заниматься им он все равно не будет. То есть «Право-Славию» он так и не научится. Но ведь богословие призывает именно к этому, не к формуле, а к жизни.

Проблема заключается еще и в том, что богословие стало пониматься схоластически, формально. Именно поэтому богословская наука переживает кризис: она оторвана от жизни, она никак с ней не соприкасается. Кризисное состояние русского богословия описывал еще Г.П. Флоровский, находя истоки его в XVI веке, когда схоластика проникает в западнорусские школы, а через них влияет и на Россию. Сейчас этот кризис проявляется особенно ярко: с одной стороны – университет, с другой стороны – жизнь. В 90-е годы была попытка сблизить два языка, университеты стремились влиться в жизнь, и университетское богословское образование было доступно каждому желающему. Воспитанные в советское время на классической культуре, люди были подготовлены к этой встрече. Первые годы богословских курсов свидетельствовали об огромном интересе со стороны вчерашних светских людей к обучению. Тогда художественную литературу читали не только специалисты. Совсем иная ситуация сложилась в последние годы: интерес к богословскому и к гуманитарному образованию угас. Постепенно угасает интерес к Церкви. Все больше приходится сталкиваться с формальным отношением: большинство считает себя православными, но верит в НЛЮ. Почти половина ходящих в Церковь не понимают, кто такой Христос, считая его гениальным учителем, таким как Будда или Магомет. Очень много таких православных переходит из секты в секту.

Что касается молодежи, то здесь ситуация критическая: есть узкий круг интеллектуалов, обычно это студенты гуманитарных факультетов ведущих вузов, и есть общая масса, которая если и посетит храм, то только на Пасху. Эти две группы друг друга не понимают, в результате чего интеллектуалы замыкаются еще больше в своей среде, а “обычные” юноши и девушки все меньше читают. Ситуация усугубляется и тем, что христианское богословие постепенно становится закрытой наукой, рассчитанной на узкий круг избранных людей, где печатают и издают только “своих”. В науку для “своих” превратилось образование в некогда открытых православных университетах: на протяжении ряда лет там долго выясняли, кого принимать? Приёмная комиссия по некоему ведаемому только ей дресс-коду уже на первом этапе отделяла овец от козлищ, а инспекторы на младших курсах отсеивали всех остальных «неправославных», которые не знали как нужно себя вести «истинно православным». В результате получилось, что с одной стороны «платочки белые», а с другой – «джинсы». Но ведь первые христиане проповедовали для всех, и апостолы не были «своими» в просвещенной среде в отличие от книжников и фарисеев. Принцип свой-чужой

оказался очень живуч. Он проявил себя не только в образовательных богословских учреждениях (а почему бы не принимать туда всех, ведь такие знания будут полезны в первую очередь тем, кто еще не пришел к Церкви. Это заставит их работать, совершенствоваться дальше. Ведь есть же Центр изучения религий при РГГУ, куда принимают всех. Почему бы не узнать атеисту или буддисту историю Православной Церкви или догматику Святых Отцов?), но и в приходской жизни. В храме часто приходится сталкиваться с тем, что прихожане общаются только со своими знакомыми, а человек со стороны, особенно если это дама в джинсах, воспринимается как изгой. Но не для таких ли людей звучат слова: «Придите ко Мне все страждущие и обремененные», не больной ли нуждается во враче? Но и это не самое главное. Главное не просто чужого сделать своим, а дать ему возможность для дальнейшего развития. Для этого его нужно подтолкнуть, заинтересовать. А заинтересовать можно и через культуру. Раньше данный пробел восполняла советская власть, теперь же культурным образованием и воспитанием необходимо заниматься и верующим людям.

Чтобы выйти из ситуации замкнутости, эзотерзма, «верхам» необходимо протянуть руку “низам”. Например, дать возможность получить хорошее богословское образование всем желающим, необязательно православным. Для этого необходимо подготовить почву, не боясь и не презирая обычного гуманитарного просвещения, которое заставит человека сделать первый шаг. Можно начать катехизацию с посещения музея, необязательно музея древнерусской культуры. Можно показать светский фильм, но с нравственным содержанием. До богословия можно подниматься и по ступенькам философии, поэтому предмет «философия» в вузах не является таким уж бесполезным, каким его представляют некоторые реформаторы. Можно сделать неожиданный ход: прибегая к некоторым произведениям массовой культуры, подтолкнуть к культуре серьезной (о чем свидетельствует известная американская комедия «Человек эпохи Возрождения», где показывается, как талантливый филолог-преподаватель помогает солдатам армии понять и изучить Шекспира, опираясь на современную реп-культуру). Такая культурная прослойка очень часто отвергается православными как “светская”, “безбожная”, но именно она способна стать мостиком, своеобразным переходом, соединяющим два мира. К такому методу прибегают и современные богословы, обращаясь к литературе и искусству, например Св. Николай Сербский или Иустин Попович. Древние богословы также обращались к современникам, опираясь на их знания: у того же Дионисия Ареопагита мы видим обширные комментарии и пояснения, отсылающие современника к кругу его проблем. Иоанн Златоуст в своих проповедях также прибегал к реальным историям, понятным человеку его времени.

Задача богословской науки состоит в том, чтобы стать открытой обычным людям. Для этого необязательно опускаться на уровень «простака», можно сделать это и посредством совместного участия в конференциях или в открытой дискуссии между профессорами и людьми, не имеющими специального образования. Почему бы на «Рождественских чтениях» обычным прихожанам не только слушать доклады, но и активно обсуждать их, а также выступать на уровне с известными богословами. Можно профессорам организовать публичные лекции в обычных домах культуры или приходских храмах, почему бы не открыть публикации для молодых дебютантов, не имеющих знакомств и связей? Почему бы вообще не



убрать эти самые знакомства? Например, не только принимать в студенты каждого желающего (в процессе обучения случайные люди очень быстро отсеиваются), но и поддерживать молодых учителей, активно общаться с простыми рядовыми преподавателями из светских вузов, проводить совместные лекции, а также организовывать конференции не только с ведущими вузами, но и с самыми обычными, необязательно гуманитарными, можно с негосударственными, можно с техникумами и ПТУ, поскольку там учатся не всегда одни лентяи. Да и что для христианина лентяй? Это человек, который еще не пришел и не нашел своей стези, человек, требующий в первую очередь нашей помощи и духовной поддержки.

Особое внимание в молодежной катехизации следует уделить классу офисных работников, которые не только ничего не знают о Православии, но и живут в совершенно другом измерении. Таким людям обычно очень сложно прийти к Церкви в силу определенного рабочего режима. Но, возможно, необязательно в офисе, но и рядом с офисом встретить и подарить открытку или книгу, пригласить на концерт – это будет уже шагом к их катехизации и образованию. Из житийной литературы можно привести множество примеров посещения христианами публичных мест – цирков, театров и даже домов терпимости – и проповеди в них. Образование – это не только университет, а богословие – это не только Академия. Как показывает опыт христианской Церкви, богословие было неразрывно связано с обычной жизнью, оно и вышло из уст обычных рыбаков, которым была дана заповедь: «Идите и научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и святого Духа».

*Михальчук Н.М.*

## **«ХРИСТИАНСКАЯ СОЦИОЛОГИЯ: О ЧЕМ РЕЧЬ?»**

Над настоящей темой меня побудили размышлять три причины.

Первая – понятийная свалка, образовавшаяся вокруг явления «социология». Эта печальная участь постигла ныне ряды явлений. «Наука», «диалог», «духовность», «гуманитарные науки» или «социокультурный» – описание этих явлений связано с крупномасштабным сбросом псевдо теоретического мусора на головы любителей познания.

Вторая – вопрос о роли христианина в науке. Вопрос о совместимости науки и христианской религии решен положительно, а вернее, «не наука нападает на религию, а плохая философия», как писал Н. Бердяев [1]. Здесь интересен вопрос отношения рамок, заданных христианством и рамок, заданных наукой.

Третья – создание в Православном Свято-Тихоновском гуманитарном университете факультета христианской социологии.

В 2007/08 учебном году в Православном Свято-Тихоновском гуманитарном университете впервые в истории учебных заведений Русской Православной Церкви начал работу социологический факультет. Деканом факультета стал Рязанцев Игорь Павлович, зам. декана социологического факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова.

В рамках XVII Ежегодной Богословской конференции Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, проходившей в Московском госу-

дарственном университете им. М.В. Ломоносова в январе 2007 года, состоялось заседание круглого стола «Проблемы христианской социологии» [2], а 22 июня прошел День открытых дверей на новом, социологическом, факультете Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. «Главное наше отличие от всех других учебных заведений аналогичного профиля состоит в том, что все общественные явления и процессы мы оцениваем, прежде всего, с православной точки зрения», – декан дал интервью о новом факультете. Впервые во главу угла ставится именно христианская социология – наука, которая еще только развивается и, будучи имманентной для российского менталитета, имеет полное право на жизнь. От социолога, занимающегося проблемами православия и христианства вообще, помимо проведения различных мониторингов и исследований, требуется выявление качественных характеристик функционирования российского христианского сообщества и составление на их основе достоверных прогнозов.

«Кроме того, христианские социологи, получая значимые данные в процессе исследований, будут взаимодействовать с Церковью, предлагать способы решения назревших проблем в жизни общества, мы уверены, что соединение традиционного социологического и богословского образования сегодня особенно востребовано. На тех молодых людей, которые придут к нам, возлагаются большие задачи». По его словам, на факультете будут готовить специалистов для Русской православной церкви, государственных и муниципальных органов власти и управления, а также для современного российского бизнеса.

Сайт факультета щедро снабжает нас более подробной информацией. В графе «история факультета», который написан на основе круглого стола, мы узнаем несколько подробнее о событии.

Возможность христианской социологии обусловлена и тем, что она фактически существует с момента возникновения социологии как науки. Анализ истории западной социологии убеждает, что крупнейшие социологи находились либо в оппозиции к христианским традициям (К. Маркс, Э. Дюркгейм и др.), либо в их русле (Г. Спенсер, М. Вебер). Православная традиция христианской социологии начала формироваться в конце XIX начале XX вв. и связана с именами В.С. Соловьёва, о. Сергия Булгакова, о. Павла Флоренского, Н.А. Бердяева, С.Л. Франка и ряда религиозных философов. Сегодня она предстает и как научная парадигма в социологии, и как область эмпирических социально-религиозных исследований.

В связи с этими событиями и заявлениями встает ряд вопросов, рассмотрение которых в более подробном приближении для понимания проблемы видится необходимым.

Во-первых, что же такое социология? Сказать сегодня о себе «социолог» – это все равно, что, держа в руках статью Кребера и Клакхона с анализом двухсот насчитанных ими определений слова «культура» [3], заявлять о роде своих занятий – культуролог.

Наука определяется через предмет и объект. Ни в одном интервью, нигде на сайте факультета об этом нет ни слова, нет и никаких статей профессора Рязанцева на эту тему. Кстати, единственный, кто поставил вопрос именно так на круглом столе из семнадцати ученых, – священник Николай Емельянов.

Споры о научности социологии велись с ее появления. Философ и историк науки Виндельбант говорил: «Социология никогда не станет полноценной наукой, потому что в ее названии латинский слог скачет на греческом – этот кентавр никогда не научится скакать»[4].

Сделаем краткий экскурс в историю возникновения этой науки, обратившись к классикам. А кто такие классики? Те, кто пришел в изумление оттого, что раньше не замечали. Ф.А. Степун считает, что социология Сен-Симона и Огюста Конта – это попытка ответить на три вопроса: что есть революция, как ее анализировать и использовать полученный материал в будущем. «Их ответ: революция – это кризис, то есть исключительно болезненный переход от одной исторической эпохи к другой» [4]. Эти ученые создали социологию как естественнонаучную дисциплину, полагая, что выход из кризиса заключается в следовании естественным законам развития.

Социология Вебера, Зиммеля родилась как ответ на ситуацию модерна, на дифференциацию, на невиданное усложнение общества.

В современном социологическом сообществе можно условно выделить две крайние рамки, между которыми находятся остальные:

Первую группу можно обозначить как административную.

На III социологическом конгрессе, в секции в Академии Наук, на котором я присутствовал, мне удалось достать юбилейную книгу «Полвека борьбы и свершений». Академик РАН Г.В. Осипов в обращении к читателю предлагает рассказ о «трудном и сложном процессе возрождения и постепенной институционализации социологической науки».

«Да, это так, мы с Гурием Ивановичем (академик АН СССР Марчук) завершили дело, начатое нашим выдающимся предшественником, помогли благородному делу возрождения отечественной социологии» [5].

Достижениями социологии являются следующие показатели. До 1985 года в стране не было ни одного специалиста, имеющего научную степень кандидата по социологии, ныне ВАКом утверждается более 50 докторских диссертаций.

Сложилась крупная сеть научных учреждений, включающая более 400 научных центров, отделов и групп. Учреждена премия имени М. Ковалевского. Созданы реальные условия для публикации научных трудов на страницах более 20 журналов. Численность студентов возросла за 15 лет более чем в сто раз, на 2003 год – их 12 тысяч.

В этой же книге М.К. Горшков, директор института социологии РАН, член-корреспондент РАН, на первых страницах своего доклада начинает описывать модель отношений между властью и социологией. В конце он формулирует задачу социологии таким образом: России... необходимы... рациональность, гуманность и на базе их истинное величие общественно-государственного устройства. Как достичь... этой задачи... каждодневно решает... социологическая наука. [5]

Вторую группу мы обозначим как полевая социология.

Лев Гудков, Владимир Воронков, Борис Дубин, Вадим Радаев, Владимир Филлипов – этих ученых объединяет относительно молодой возраст и работа «в поле» в крупнейших центрах.

Российская социология, по мнению Льва Гудкова, за все время ее существования не выдвинула новых идей и социологических концепций, не открыла

новые формы социальных процессов или социальных явлений. Эта наука не дала ничего нового в понимании природы человека и его окружения. Причина этого в отсутствии общества и, следовательно, запроса на понимание им социологических проблем.

«...Социология, как она представлена в Институте социологии, на соцфаке МГУ, в провинциальных вузах, это все-таки государственническая по духу наука, ориентированная на власть, на проблемы бюрократического управления, вообще на задачи, требующие прикладного, прагматического решения, а не на познание в чистом виде, не на удовлетворение высокого стремления понимать мир, себя и других» [6].

Александр Филлипов считает, что социология в кризисе во всем мире. На Западе создано большое количество моделей общества, объяснено очень многое и теперь «социология как большой проект закрывается», переходя в практическую работу по этим моделям.

Интересно, что академики приводят в доказательство успехов количественные данные, а практики опираются в критике на качественные показатели. Первая группа никак не реагирует на весьма жесткие претензии вторых. Эти две группы находятся в разных измерениях: первые – в кабинетах и президиумах, вторые – в поле.

«Одна – это консервативная и стерильная мертвечина в духе Добренкова, осиповского института, которые сегодня держат в руках контроль над образовательным процессом и, соответственно, над стандартами социологического образования. Другая часть – это более молодые и более живые люди, условно говоря, группирующиеся вокруг Вышки» [6].

Профессор Рязанцев, специализирующийся по экономической социологии и социологии регионального и городского развития, является заместителем Добренкова – декана соцфака МГУ. Известна только одна работа господина Рязанцева «Отношение российской молодежи к Русской Православной Церкви», в Интернете нет ни одной ссылки на его публичные выступления, статьи, лекции, встречи со студентами, из девяти его работ нет ни одной связанной с темой религии или культуры.

Юрген Хабермас выделил три течения внутри науки, или вернее, три разные вида деятельности, произвольно объединенные под названием «науки». Они формируются вокруг трех различных интересов – интереса к господству, интереса к пониманию и интереса к самореализации и освобождению [7]. С этой классификацией можно работать, размышляя над пониманием современного положения науки.

На круглом столе звучали призывы «побороть голый позитивизм в самих себе», но отказ от истории науки, от попытки разобраться в явлении, именуемом «социология», идеальное ее восприятие как единой институционализированной системы – это идея «чистой науки» свойственна, скорее, именно позитивизму.

Другой вопрос, встающий при появлении новой науки: что может дать такого, чего не дают уже существующие науки?

Авторы идеи говорят об особом мировоззрении, адекватном для России, но нет ни слова о практическом видении, ни одного примера. Впрочем, говорить об этом сложно: пока академики говорят о невозможности такого проекта, пока

автор, имея одно исследование о религиозном исповедании, которое ничем не отличается от обычного социологического исследования и не дало никаких принципиальных наработок, не может сформулировать предметной области новой науки.

Ю. Белановский, катехизатор из ЦДРМ, говорил о необходимости серьезного социологического исследования молодежной среды для разработки стратегии миссионерства, а также о потребности в расширении круга активных миссионеров за счет привлечения церковной молодежи к разным формам миссионерского служения, чем и занимается уже много лет. Но для выполнения этой задачи подходит профессионал в области социологии, честный и непредвзятый человек.

#### *Опасности*

Такие заявления, как попытка замирения духовности, подготовки специалистов для церкви или преодоления голого позитивизма в себе, – это опасность маргинализации, замыкания в себе, а обращение к мировоззрению, к духовности могут привести к созданию мертвых неправдивых выдуманных схем.

Другая опасность, которая кажется весьма возможной. Святые отцы писали о том, что наука все время стремится объяснить более чем способна. Феофан Затворник в письме «О чтении духовных и светских книг» советовал читать только те книги по естествознанию, в которых ученые не пытаются объяснить причин, выходящих за рамки науки [8; 264]. Серафим Роуз писал о постепенном смешивании науки и оккультизма и появлении из них религии будущего.[9]

Не будет ли прецедент создания христианской социологии прецедентом для создания исламской, протестантской социологий. Социологией секс-меньшинств или других религиозных движений. Тоталитарный культ сможет вполне обоснованно создать свою модель видения общества. Незнание и непонимание социологии приводит, видимо к тому, что ПСТГУ – оплот ортодоксии, готов строить «православную социологию» на таких авторах, как Владимир Соловьев и Николай Бердяев, находящихся в сложных отношениях с каноническим Православием.

Сама идея создания социологического факультета в православном ВУЗе вполне адекватна. Наличие определенной атмосферы и богословски образованных преподавателей является хорошей базой для создания социологии религии.

У нас в институте (МПУ) социологию религий читает бывший преподаватель научного атеизма, и мы его предмет называем «Всемирный курс ереси и оккультизма», перечислением учений которых мы занимаемся. И нам предлагают социологически понять, почему роль Иуды важна еще более чем Христа. Но нужно разобраться как следует в задачах и предмете социологии, и здесь стоит прислушаться к социологам, а не социальным философам.

Макс Вебер ставит задачей ученого – «чтоб то, что сейчас проносится перед нашим умственным взором в неясных очертаниях, формулировать с такой отчетливостью, какая вообще достижима при анализе неисчерпаемого многообразия, заключающегося в каждом историческом явлении».

Лев Гудков призывает «думать над природой собственного общества, тыкаться в его темные места, для которых еще нет адекватного языка описания, нет категорий объяснения» [6]. Американский антрополог Клиффорд

Гирц в работе «Интерпретации культуры» определял задачу представителя социальных наук как наблюдение за поведением представителей культуры и обнаружение символической системы, которой они пользовались, планируя свои действия.

Нужно увидеть за непрестанно развертывающейся общественной жизнью мотивы ее творцов и совокупность выразительных средств.

Ученым, исповедующим Православие, стоит выполнить эти задачи с максимальной честностью, критичностью и профессионализмом, нежели бросаться в дебри наукопочинительства, чреватого немалыми опасностями.

#### **Примечания:**

1. Бердяев Н. Наука о религии и христианская апологетика // Путь. 1927. № 6. Янв.
2. См.: URL: <http://pstgu.ru/faculties/sociology/science/2007/01/25/12185/>
3. Kroeber and Kluckhorn., 1952.
4. Степун Ф.А. Социологическая объективность и христианская экзистенция / Пер. Р.Е. Гергель.
5. Осипов Г.В. Полвека борьбы и свершений. М., 2008.
6. Гудков Л. «Наша социология – это компьютер на телеге»
7. Соколов М. Как писать этнографию молодежной субкультуры // Молодежный Петербург: движения, организации, субкультуры. СПб., 1997.
8. Феофан Затворник Вышенский. Письма о духовной жизни. Письмо 70 // Отчий дом, 2005.
9. Иеромонах Серафим Роуз. Православие и религия будущего. М., 1999.

*Шуринов А.С.*

## **ДУХОВНЫЕ ЦЕННОСТИ СЕМЕЙНО-РОДОВОЙ КУЛЬТУРЫ И ПРАВОСЛАВИЕ**

Семейно-родовая культура всегда играла и играет сегодня в жизни русского общества ключевое значение. Тем не менее её роль долгое время не осознавалась обществом, как мы не осознаём, скажем, роль воздуха в нашем дыхании. Процессы семейно-родового взаимодействия происходят естественно и непрерывно, что, безусловно, мешает их осмыслению и исследованию. 2 – 3 столетия в науке было принято определять только человека и только общество в целом в предельно узком временном диапазоне. Теперь в этой чреде научных объектов несколько запоздало, но с полным правом появляется семья. Причём этому объекту с каждым годом уделяется наукой всё больше и больше внимания. Православной культурой семья сегодня определяется как «последняя крепость» по защите духовных и нравственных ценностей христианина [1].

Ещё апостол Пётр и святитель Иоанн Златоуст называли семью домашней или малой церковью [2]. А ведь Церковь, как известно, это тело Христово! И основополагающие для индивида духовные и нравственные ценности формируются и развиваются изначально только в ней – в семье. Только в ней во вполне определённой тысячелетней последовательности – от любви к родной матери и



родному отцу, от любви к родным братьям и сестрам, бабушкам и дедушкам священное и чистое чувство трансформируется в любовь ко всем людям, к Отечеству и, наконец, в любовь к Богу. Наша задача подхватить это чувство, развить его, наполнить Православным содержанием. Так что семья не только источник, но и генератор духовности. Конечно, 100–150 и более лет назад эти трансформации происходили по-иному, нежели сейчас, поскольку жизнь каждого из участвующих в процессе формирования поколений была пронизана и насыщена Православием. Сегодня наши дети, как и их родители, поражены духовным разрывом поколений: разрывом в памяти и уважении к предкам, разрывом в мироощущении, разрывом в вероисповедании. Мы лишены православной обстановки, православной культурной среды, которая прежде насыщала жизнь и проникала во все поры образовательного и воспитательного механизма [3]. Однако в условиях духовного кризиса нам отступать нельзя. Сегодня следует прислушаться к словам Ф.М. Достоевского, который говорил: «Если русский человек не православный, он дрянь». Но чтобы стать православным, любить Бога и верить в Него, нужно пройти духовно-нравственные «университеты» в «малой Церкви» – семье, полюбить ближнего и дальнего.

Итак, восстановить в массовом порядке, в обществе православное вероисповедание возможно, на наш взгляд, только через возрождение полноценной семьи и семейных отношений, которые своими корнями связаны с нашими предками, несшими в себе качества и свойства православного человека, столетние традиции семейно-родовых отношений и культуры быта. Возрождённая семейно-родовая культура, на наш взгляд, даст основание и обоснованное направление духовного развития каждому русскому человеку к освоению и принятию православной культуры.

Научное осмысление семейно-родовой культуры в России началось с конца XIX века русским мыслителем и общественным деятелем Леонидом Михайловичем Савёловым. Уже с середины XIX века Россия нуждалась в осмыслении происходивших в семье и обществе сложных и неоднозначных процессов, нуждалась в мыслителях, способных превозмочь давление идейно ограниченной европейско-экономической парадигмы на российские умы. Тому подтверждение – широкий пласт литературно-философских произведений русских мыслителей: Гончарова, Тургенева, Толстого, Достоевского и многих других. По-русски своеобразное, литературное, то есть образно-философское, представление об основах человеческого бытия, взаимодействия в русском обществе стало неисчерпаемым национальным и общечеловеческим достоянием. Именно в нём сегодня можно увидеть отдельные моменты и этапы разрушения в России семейно-родовой культуры в совокупности с пронизавшим и освящавшим её тысячелетним православием. Внимательный взгляд исследователя на эту линию в нашем классическом русском романе может дать очень многое. В нём, в частности, могут быть открыты действительные причины нарастающего безбожия, классового противостояния и последующих революций. Вместе с тем сложившаяся своеобразная творческая среда в русском обществе породила не только гениальных писателей, но и ряд гениев – исследователей общества мирового масштаба, к которым можно сегодня с полным правом отнести известных общественности Николая Яковлевича Данилевского [4] и Дмитрия Ивановича Менделеева [5].

О трудах и общественной деятельности Леонида Михайловича Савёлова мировая (а во многих случаях и российская) общественность ничего не знает, но это первый мыслитель, обративший внимание на механизмы семейно-родовой культуры в передаче новым поколениям социального и духовного опыта предков [6]. С его лёгкой и чуткой руки амбициозные дворянские «игры» в родословия стали наукой о преемственности поколений. Конечно, во многих случаях и во времена Леонида Михайловича, и сейчас под родословием видится только претензия на прошлое. Но нет. Мы наблюдаем некий механизм преемственности, который необходимо изучать и исследовать. Причём изучать и исследовать не только более или менее организованными энтузиастами, в большинстве представленными сегодня в Историко-Родословных Обществах и даже в объединяющей их Генеалогической Федерации, а государственными научными учреждениями, академиями, педагогическими университетами и научными школами.

Теперь несколько слов о самом главном. О преемственности поколений. Признанные сегодня механизмы общественной жизни таковы, что могут работать только при наличии, так сказать, объекта воздействия. Нет общества – нет проблемы. Сегодня, когда мы стоим перед демографической, социальной и духовно-нравственной пропастью, становится очевидным: нет механизмов возобновления – нет общества. Нет общества – нет экономики, трудовой жизни, духовности, наконец. В этой связи научный интерес к механизмам возобновления общества более чем уместен. Он сегодня весьма необходим [7; 229–273].

Итак, к задачам или функциям института человеческой семьи сегодня в первую очередь следует отнести следующие:

- функцию биолого-репродуктивного возобновления общества;
- функцию социального возобновления общества;
- функцию духовно-нравственного возобновления общества.

**Функция биолого-репродуктивного возобновления общества** включает в себя передачу следующему поколению репродуктивного здоровья, включающего не только способность к зачатию, но и таких важных способностей, как способность к вынашиванию плода в дородовой период, способность к собственному здоровым родам, способность к материнскому вскармливанию и выхаживанию младенца и многие другие способности. Проявления ущербности в биолого-репродуктивном здоровье общества сегодня связаны не только с общим экологическим неблагополучием, о котором непрерывно извещают нас СМИ. Немаловажную роль в возникновении и развитии неблагополучия в этой сфере играют нарушения функций социального и духовного возобновления. Отсюда истоки отказа родителей от исполнения родительского долга, преступления родителей против детей и соответствующая беспризорщина и детдомовщина. Во всех этих случаях дети лишаются преемственности в обладании наработанным социальным и духовным опытом предков. В этой связи и возникает недостаточное внимание основной части наших российских семей к своему репродуктивному здоровью. Маховик разрушения запущен, но его нужно как можно быстрее остановить!

Важнейшим недостатком является отсутствие каких-либо рекомендаций по сохранению и преумножению репродуктивного здоровья у детей в семье с раннего возраста. Прежде такого рода опыт и сведения передавались в семье

от старших поколений к младшим — от отцов и дедов к сыновьям и внукам, от матерей и бабушек к дочерям и внучкам. Однако сейчас в силу известного разобщения поколений такой опыт во многом утрачен и утрачивается.

**Функция социального возобновления общества** заключается в формировании у каждого следующего поколения способности к индивидуальному труду, способности к коллективному труду, способности к разумному и социально ответственному действию, способности к защите семьи, своего дома и Отечества, способности постоять «за други своя» не только словами, но и реальными делами: силой, умением, военной сноровкой.

К сожалению, приходится констатировать сегодня в обществе общее отрицательное отношение к труду как таковому. Общественно-полезный труд не оценивается должным образом, а многообразные посреднические отношения, неадекватная оплата трудовых затрат девальвируют это понятие.

Между тем истоки позитивного отношения к труду закладываются в семье. Особенно отрицательное отношение сформировано в общественном мнении к физическому труду. Последнее не может не вызывать тревоги у педагогов и особенно у педагогов православных. Современными исследованиями показано, что монотонный физический труд (как и усердная молитва!) способствует развитию подсознания и, таким образом, развивает творческое мышление индивида. Именно таким трудом занималось всё крестьянство, а затем рабочее население страны. В ряде случаев такой труд признавался полезным и необходимым русской интеллигенцией (например, писателем Л.Н. Толстым).

Безусловно, полезным является и совместный труд в семье [8]. Во многих семьях этот труд можно увидеть. Однако сегодня в силу отчуждённости членов семьи друг от друга (родители на работе, бабушки на скамейках во дворах, дети играют в детских яслях или в детском саду, учатся в школе) совместный труд в семье подчас трудно реализуем. Это заставляет «продвинутых» родителей искать и развивать совместные интересы с детьми, участвовать в общих занятиях и трудовых актах детей (например, в посадке деревьев). В этом отношении особенно полезной, на наш взгляд, является совместная работа с детьми по изучению истории своей семьи, рода, по сбору документов и архивных свидетельств, по изучению социального и духовного опыта предков.

Между тем нередко в современной семье и вне её детям прививают нездоровый вкус к праздному образу жизни, отстранив от работы с помощью педагогически неграмотных и неадекватно сердобольных родных и близких, разлагающего телевидения, всякого рода развлекательных центров и т.д.. В результате многие дети не могут сформировать в семье позитивное отношение к труду, приобрести навыки самостоятельной, систематической и совместной работы. Как результат, они не умеют войти в трудовой коллектив, приобщиться к совместному коллективному труду с его обязательным разделением, к общественной деятельности. У таких детей не формируются ключевые фундаментальные потребности: потребность участия в общественном труде—деятельности, потребность самореализации в труде. Их потребность в самооценке и потребность в поиске смысла жизни не опираются на общественную потребность в труде. Отсюда берёт начало общественная недееспособность личности: инфантилизм, неспособность и страх к принятию решений, неспособность к защите и себя, и семьи,

и своего Отечества. Завершается фактическое разложение личности молодого человека психическими расстройствами, разными видами наркомании, преступностью.

Таким образом, если раньше мы с улыбкой смотрели на коммунистический лозунг «Труд — лучший доктор!», то сегодня следует принимать его больному обществу (особенно молодёжи) в самых разнообразных формах и видах.

**Функция духовно-нравственного возобновления общества** заключается в формировании у каждого следующего поколения способности к сочувствию, сопереживанию и состраданию с другими людьми, с людьми разных поколений, способности к духовному объединению с гражданами своего трудового коллектива, артели, общины, своей страны, способности к сознательному и почётному самоотверженному служению своему Отечеству.

Уже с момента зачатия в будущем ребёнке начинает формироваться душа и духовность. Как показывают исследования, он воспринимает ласку и бескорыстие матери, нежность и готовность к самопожертвованию отца, их духовные взаимоотношения и даже отношения родственников. После рождения эти процессы идут интенсивнее. Можно сказать, что зачатие и рождение ребёнка в добропорядочной семье, общение с ним являются началом и источником формирования в человеке духовности. При традиционном воспитании в нём последовательно формируются потребности сочувствия, сопереживания и сострадания близким. Возникает и развивается чувство любви, которое охватывает поначалу круг ближних, а затем уже и дальних, формируются потребности и способности к бескорыстному служению семье, роду, общине, всему обществу в целом. У личностей с развитыми чувствами, развитым подсознанием (что называется, интуицией) активнее и полнее развиваются творческие способности, способности к искусствам и наукам. Во всех этих этапах развития русского человека 100 лет назад чрезвычайно роль играло православное вероисповедание, внимание и участие церкви в жизни семьи. Знание «Закона Божьего», Заповедей, Канонов, забота о спасении своей собственной души давали путеводное направление развитию каждой личности.

К сожалению, в современных условиях найти образцы такого формирования личности чрезвычайно сложно. Мы уже привыкли к тому, что наши духовные пастыри, гении и герои пробиваются «сквозь асфальт», не благодаря воспитанию или влиянию среды, а зачастую вопреки бессистемному воспитанию и жестокому влиянию безнравственной среды. Сегодня наша Русская Православная Церковь имеет возможность действовать только в узком секторе церковного прихода и воскресных школ при храмах. Введение «Основ православной культуры» в программы образования в школах сдерживается общим непониманием кризисной ситуации в духовно-нравственном воспитании, ревностью атеистов и других конфессиональных структур. Общество не понимает опасности возникшей ситуации деградации в духовно-нравственной сфере (вне зависимости от конфессии) и последующей невозможности объединения граждан против возможного агрессора или геополитического противника. В этом плане ссылка на традиционную семейно-родовую культуру и её механизмы, действующие в обществе, наглядно и убедительно доказывает необходимость внедрения «Основ православной культуры». При этом общество в целом и каждый его представитель должны знать

об основах традиционной семейно-родовой культуры, где православие несло основную регулирующую функцию. Таким образом, предмет «Основы семейно-родовой культуры» является крайне востребованным и в соответствии с логикой восприятия учащегося должен предшествовать занятиям по предмету «Основы православной культуры» или плавно в них перетекать. В данном случае можно вести речь и о любой другой конфессиональной культуре.

Между тем сегодня из-за отсутствия позитивной общегосударственной идеологической концепции по вопросам семейно-родовой и конфессиональной культуры процессы воспитания и образования пущены обществом на самотёк. Этим пользуются многочисленные шарлатаны от воспитания и образования. Не исключено управление этими процессами наших геополитических противников. В результате формируется крайне эгоистичное общество, неспособное к духовному развитию, духовному объединению, защите Отечества, созданию гражданского общества. Особенно опасным является то, что индивидуумы-эгоисты неспособны ни к восприятию социального и духовно-нравственного опыта предыдущего поколения, ни к накоплению такого общественно значимого опыта, ни к передаче такого опыта следующим поколениям. Они не заботятся о продолжении рода, игнорируют традиционную семейно-родовую культуру, уничтожают тысячелетний духовный, нравственный и социальный опыт своих и чужих предков, способны на уничтожение государственности России из-за своих низких корыстных интересов и властных амбиций. Таким образом, обществу необходимо вернуть приоритет духовно-нравственных целей, качеств, способностей. И это можно сделать только опираясь на семейно-родовую культуру, которая свойственна нашим благополучным семьям.

Сегодня мы знаем, что влияние на духовность общества оказывает вся совокупность духовных носителей – семейно-родовая культура, сами граждане и, безусловно, конфессиональная структура – Русская Православная Церковь. Для русского общества характерным было не только мощное подспудное, часто неосознанное традиционное влияние семейно-родовой культуры, но и открытое влияние Русской Православной Церкви. Как общественный институт она развивала и консолидировала духовные силы общества. Особенно важным её влияние было в трудные для Отечества времена, когда только духовные механизмы взаимодействия могли повлиять на исход борьбы: спасение, восстановление и сохранение государственности Московии – Руси – России. Как яркие примеры этого: спасение Московской Руси от поляков и других иноземцев в 1612 году [9] и спасение России от общеевропейского наполеоновского нашествия в 1812 году [10] – в 2012 году исполняются очередные 200 лет и возникают исторические аналогии спасения Отечества.

В XIX веке в связи с широкомасштабным техногенным строительством и развитием экономических механизмов взаимодействия влияние Русской Православной Церкви на общество было снижено. Снижено было и внимание к первооснове формирования духовности и предмету духовности – к семейно-родовой культуре и институту семьи. Более того, институт семьи был подвергнут жёсткому воздействию новых экономических тенденций, которые сегодня ещё более умножили своё разрушительное влияние на человека, семью, общество. К первоочередным общегосударственным задачам сегодня вполне обоснованно относят:

- разрешение духовно-нравственного кризиса;
- разрешение демографического кризиса;
- построение ответственной (нравственной) экономики.

Обеспечить решение этих задач можно только путём возврата к «животворящему» источнику социальной и духовной жизни – к традиционной семейно-родовой культуре, которая была вся и всегда «пропитана» православием: «от крещения до успения», как минимум, нескольких поколений, а как максимум, целых, известных истории и науке генеалогии, многопоколенных (до 20-ти и более поколений!) родов.

Уже само обращение к семейно-родовой культуре как самоценности в средней школе, изучение традиционного семейно-родового уклада приводит к повышению престижа института семьи и даёт значительный воспитательный эффект. Учащиеся тянутся к этим знаниям, поскольку также, может быть инстинктивно, тянутся к своим родителям, предкам, корням, родовым традициям постепенно осознавая их роль в собственном творческом развитии, гражданском становлении и полномасштабной самореализации, в защите своей семьи и семейно-родовых отношений от деструктивного влияния окружающей среды. Как показывает наш педагогический опыт, особенно полезны эти знания, когда они даются учащимся совместно со знаниями о православной культуре, что вполне естественно в силу исторической одномоментности их присутствия и воздействия на личность в культурной жизни 100–150 и более лет назад [11].

Итак, сегодня политические спекулянты и другое многоликое жульё умышленно подвергают поруганию и уничтожению наши духовные ценности, чтобы было проще растаскивать по своим кошелькам и заграницам общенародное достояние. Особенно и весьма наглядному давлению подвергается семейно-родовая культура. Изменение сексуальной ориентации части молодёжи, открытая проституция, приоритет сексуальных потребностей, смена пола, свободное сожительство, отказ отдельных женщин и мужчин в выхаживании и воспитании своих детей и многое-многое другое показывает на крайнее неблагополучие уже в исполнении институтом семьи своей первой функции – функции биолого-репродуктивной преемственности поколений. В новом поколении сегодня формируется новый тип граждан, лишённых не только социального и духовного опыта предыдущих поколений, не только с отсутствием какого-то своего социального и духовного опыта, но и лишённых возможности передать потомкам здоровое генетическое наследие предков. Будущая гибель такого общества легко прогнозируема, и государственные институты должны принимать все меры для изменения ситуации.

Исходя из вышеизложенного, традиционная семейно-родовая культура общества должна быть сегодня признана национальным достоянием и защищена всеми доступными способами от разрушения, посягательств и оскорблений. Актуальность данной проблематики должна быть доведена до всех ветвей власти, всего общества через СМИ и приняты соответствующие меры. Среди последних вполне уместно применение и запретительных мер, в том числе и мер уголовного преследования. Ценности и права индивидуума должны гармонично сочетаться с ценностями и правам института семьи и семейно-родовой культуры. Во множестве случаев сегодня права индивидуума должны определяться и ограничиваться ценностями и правами семейно-родовой куль-



туры и института семьи. Обществу должна быть предложена новая концептуальная идеология общественного развития, в которой духовным механизмам взаимодействия и семейно-родовой культуре должно быть придано основополагающее значение.

Следует заметить, что в сегодняшних непростых обстоятельствах общество, практически стихийно, пытается вернуться к ценностям семейно-родовой культуры, состраданию судьбам предков, покаянию перед свершившейся исторической несправедливостью. Сегодня архивы заполнены страждущими, желающими найти свои родовые корни, реальные следы жизни и деятельности предков. Архивисты и генеалоги активно помогают им в поиске документов и составлении родословий. Создаются пособия по архивной работе, образованию и воспитанию в аспекте изучения и освоения традиционной семейно-родовой культуры в семье, в образовательных учреждениях [12]. Таким образом, налицо духовно-нравственная и благотворная потребность общества в том, чтобы найти и возродить те первоначальные источники русской цивилизации, которые были выработаны предыдущими тысячелетиями истории – «животворящую» семейно-родовую культуру единого великого русского народа [13].

В заключение следует сказать, что в Москве в 2004 году был создан Историко-просветительский и учебно-методологический Центр возрождения семейно-родовой культуры «Родовая семья», который ведёт концептуальную и широкомасштабную работу в этом направлении. Работа Центра нуждается в развитии и безусловной поддержке со стороны общественных организаций, органов образования и воспитания, региональных правительств и администраций всех уровней. Мы примем любую помощь от меценатов, коллег и патриотически-настроенных граждан, озабоченных проблемами семьи, семейно-родовой культуры и православного вероисповедания, стремящихся к возрождению России не пустой болтовнёй, а конкретным делом.

26 ноября 2005 года в Музее-панораме «Бородинская битва» Обществом потомков участников Отечественной войны 1812 года и Центром «Родовая семья» была проведена 1-я научно-практическая конференция «Род – Семья – Отечество». Решением конференции материалы о необходимости защиты и возрождения семейно-родовой культуры общества как национального достояния русского и других народов России были направлены в верховные органы власти Российской Федерации. Эту же позицию подтвердила 2-я научно-практическая конференция «Род-Семья-Отечество» в декабре 2006 года, работа которой стала основанием для уточнения разработанной ранее концепции возрождения семейно-родовой культуры, актуализации проблем внедрения семейно-родовой культуры в современную систему образования и воспитания молодых поколений.

17 ноября 2007 года в Высоко-Петровском монастыре состоялась уже 3-я научно-практическая конференция «Род – Семья – Отечество», посвящённая памяти и наследию великого русского учёного-генеалога Леонида Михайловича Савёлова [14]. Сегодня наши систематические действия уже приносят определённые плоды. Но общество нуждается во Всероссийском всеобуче по данной тематике и должно само, осознав проблему, «вытащить себя из болота». Только тогда демографические и духовно-нравственные проблемы в нашем обществе могут быть со временем решены.

#### Примечания:

1. Протоиерей Максим Козлов. Последняя крепость: Беседы о семейной жизни. М., 2004.
2. Приводится по книге: «Семья – малая Церковь» / сост. епископ Александр. М., 2003. Рим. 16;4.
3. Шуринов А.С. Родовая семья как потребность нестабильного социума // Национальная безопасность и геополитика России. 2004. № 9-10 (62-63).
4. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. СПб., 1995. В труде автор даёт концептуальное определение естественной системности исследуемого мира, которое, на его взгляд, позволяет выявить в обществе духовные механизмы взаимодействия. Задатки духовной культуры Данилевский находит в глубинах истории каждого этноса. Естественными, изначальными же истоками в глубинах истории мы найдём семейно-родовую культуру и семейно-родовой уклад, в котором формировались духовные задатки каждого племени, этноса, народа. Надо сказать, что в XIX веке Русская Православная Церковь соглашалась с позицией и концепцией Н.Я. Данилевского.
5. Троицкий Е.С. Д.И. Менделеев: систему процветания России в жизнь! М., 2007.
6. Савёлов Л.М. Лекции по генеалогии: Репринтное издание на правах рукописи от 1909 года. М., 1994.
7. См.: Рузавин Г.И. Концепции современного естествознания. М., 2000.
8. Буре Р.С., Година Г.Н. Учите детей трудиться. М., 1983. С.81–94. См. также: Шуринов А.С. О пользе монотонного физического труда и воспитании трудолюбия // Родителям о детях. 2001. №3.
9. Валишевский К. Смутное время. М., 1989; см. также: Шуринов А.С. Семейно-родовой уклад и духовная смута 400-летней давности // «Хозяева и гости усадьбы Вязёмы»: материалы XI Голицынских чтений, 24–25 января 2004 года. Государственный историко-литературный музей-заповедник А.С. Пушкина. М.О., Большие Вязёмы. 2004. Ч. I.
10. Шуринов А.С. О духовном подвиге России в Отечественной войне 1812 года // Отечественная война 1812 года: Источники. Памятники. Проблемы / Сост. А.В. Горбунов. Можайск, 2004.
11. Найдёнова Л.П. Мир русского человека XVI–XVII вв. (по Домострою и памятникам права). М., 2003.
12. Оленев М.Б. Подробно о том, как отыскать своих предков: Генеалогические исследования. Калуга, 2006; см. также: Онучин А.Н. Твоё родословное древо. Пермь, 1992; Мартышин В.С. Твоя родословная. М., 2000; Шуринов А.С. Семейно-родовая культура: Истоки научного подхода // Программы образования: Концепции развития. М., 2006.
13. См. стихи А.С. Пушкина «Два чувства дивно близки нам...», написанные ещё в 1830 году, где поэт называет традиции памяти и любви к предкам и родовым местам (наиболее яркие проявления традиционной семейно-родовой культуры) животворящей святыней.
14. Шуринов А.С. Конференция, посвящённая памяти великого русского учёного-генеалога и общественного деятеля Л.М. Савёлова // Русский вестник. 2007. № 25.

## КОНЦЕПЦИИ ИЗУЧЕНИЯ СЕКТАНТСТВА

Исследование сектантства в нашей стране никогда не было полностью свободно от идейных установок. Основными исследователями русского сектантства до 1917 года являлись Православные миссионеры, желающие получить сведения, которые в дальнейшем могли бы быть использованы в миссионерских дискуссиях. В СССР исследования сект, развивавшиеся под сильным влиянием государства, также нельзя назвать полностью объективными с научной точки зрения, так как в их основе лежала государственная идеология. Но и сформированные в начале 90-х годов подходы остались субъективны и связаны с описанием религиозных и псевдорелигиозных течений с позиции представителей этих течений. Таким образом, по нашему мнению, на сегодняшний день проблема формирования объективного научного подхода к изучению сектантства остается актуальной.

Для начала следует рассмотреть существующие подходы и выделить их особенности, позитивные стороны.

Выдающимся дореволюционным трудом является книга Сергея Булгакова «Православие. Секты, ереси, расколы». Само название труда указывает на конфессиональную ориентированность, рассмотрение сект с точки зрения их отличий от Православия. Соответственно секты рассматриваются, в основном, по вероучительным особенностям. Хотя Булгаков сумел обобщить огромное число источников и сам его труд является ценным историческим источником, при его написании не ставилась цель добиться объективного описания сущности явления сектантства. Книга была рассчитана на верующих, Православных, а не на светское общество.

Также в дореволюционное время, в XIX веке, можно говорить о существовании либерально-народнического подхода, о котором Клибанов писал следующее: «Народнические и либеральные исследователи старались «подладиться» под уровень понятий, нравов, ... традиций [сектантов]... Как правило, это панибратство очень скоро возбуждало подозрение со стороны сектантства». Народническое движение также ставило в первую очередь практические цели при изучении и общении с сектантами.

Для подходов советских исследователей характерно исследование сектантства с позиции марксизма. Религия при этом в любом её виде представлялась пережитком прошлого, обреченным на вымирание. При этом в сложившейся в то время в стране ситуации у исследователей были проблемы и с объективностью данных. Так как сектантство в СССР уже с 20-х годов прошлого века находилось под давлением государства, для объективного исследования потребовался бы доступ к засекреченным документам, не предназначенным для широкого круга читателей. С методологической точки зрения выделяются труды Клибанова, который большое внимание уделял именно методологии исследования. В частности, он отмечает, что «вера советского исследователя в успех своего дела основывается на том, что у него нет никаких намерений и целей, которые он должен скрывать». Но основной вектор трудов по религиозной тематике, осо-

бенно в 60–70-е годы, основывался не на исследовательских целях, а на пропагандистских. Чтобы в этом убедиться, достаточно взглянуть на статистику выпуска и основные тезисы литературы, посвященной определенным сектам и соотнести их с проводимой в стране политикой в отношении этих сект.

Со времен перестройки возможность публиковать свои исследования получили и представители всех религиозных течений. В частности, стоит отметить выход литературы по истории баптизма в СССР, который обобщает в достаточно подробном виде историю баптистов и других, входивших в «Союз Евангельских христиан-баптистов» протестантских течений. Но в целом данный подход изначально не может оказаться объективным, так как представители религиозных групп, выступающие не как историки или религиоведы, не могут полностью объективно описать историю своей организации. Чаще всего, подобные очерки пишутся по заказу и при финансовой поддержке самих религиозных организаций. Например, кришнаиты стремятся доказать важность визита своего основателя в 1970-х годах в Москву, начиная именно с этой даты свою историю в России. «Свидетели Иеговы» идут дальше, и на основании существования в России секты в XIX веке, сходной по названию и вероучению с ними, обосновывают свою традиционность для российского общества. Хотя, на самом деле, целесообразно вести их историю с 1939–1940 годов – годы включения в СССР территорий западной Украины, Бессарабии и др., на которых массово проживали «Свидетели Иеговы».

Интересным моментом является то, что именно этот подход был принят и религиоведами. В частности, Гордиенко указал на то, что исследовать сектантство необходимо с точки зрения верующего и, следовательно, описывать их обряды и быт следует с точки зрения вовлеченных в религиозную группу людей. Таким образом, в рамках этого подхода исследователи сами отказываются от возможности добиться объективного знания, основанного на сопоставлении различных точек зрения. Благодаря этому, некоторые религиоведы получили возможность публиковать свои работы огромными тиражами при финансовой помощи самих сект. В частности, книга Иваненко «О людях, никогда не расстающихся с Библией», написанная про «Свидетелей Иеговы», основывается только на предоставленных самими «Свидетелями» фактах. Исследователь получал всю информацию от самой исследуемой организации (в частности, был оплачен его визит в их центральный офис, в США) и использовал её без дополнительной проверки в своих исследованиях, что не может считаться объективным подходом.

Ещё один современный подход связан с так называемым «антикультовым движением». Исследователи выделяют группу тоталитарных сект, или деструктивных культов, деятельность которых базируется на оценке их деструктивного влияния на личность. Этот подход чаще используется в практических целях, в рамках борьбы с ними и включает отрасли знаний нескольких наук, таких как социальная психология, психотерапия, юриспруденция. С этой точки зрения секты как предмет исследования представляются общественно опасными группами, упор делается на их противоправную деятельность. Часто в рамках этого подхода факты берутся из недостоверных источников, публикаций в самых различных СМИ. Например, изданная в середине девяностых годов в Белграде

энциклопедия сект вобрала в себя все негативные публикации о «тоталитарных сектах», среди которых присутствуют выдуманные журналистами, не имеющие ничего общего с реальностью факты.

В среде Православных исследователей также оформилась новая концепция исследования сект. В 90-е годы началось оформление специализированной дисциплины – сектоведения. Как и в дореволюционной России, секты исследуются с миссионерских позиций. Одной из основных целей данного направления является создание информационной базы по современным сектам, которая могла бы пригодиться православным священникам в полемике с последователями сект. Основоположником данного направления можно назвать Александра Дворкина. Его книга «Сектоведение», в основном, освещает проблемы соотношения декларированных и реальных особенностей тоталитарных сект, факты их вредного влияния на своих последователей. Хотя в рамках этого подхода недостоверные факты фильтруются, исследователи уделяют большее внимание тем особенностям, знания о которых представляет интерес с позиции миссионерской деятельности, многие темы остаются без внимания.

Таким образом, существует несколько научных подходов к изучению сектантства. Но при этом целостные, вбирающие в себя значимые позитивные элементы различных подходов, исследования пока не вышли на первый план.

Стоит отметить, что исследование сектантства сопряжено с рядом трудностей в определении самого предмета исследования. С одной стороны, представляется важным описать вероучение и представления с точки зрения рядовых верующих, с другой – важно определить место религиозной организации в жизни общества и объективно оценить её сущность. Причем для определения представлений верующих возможно более широкое использование социологических методов взамен описания личного опыта общения. В советское время использование социологических методов могло не дать желаемых результатов, так как сектантство, как и вся религия, находилось под давлением государства, а верующие опасались давать истинную информацию о себе. Но в конце XX века ситуация изменилась и сейчас религиозные группы различной направленности имеют возможность действовать легально, не боясь за свою дальнейшую судьбу.

Часто можно наблюдать разрыв между информацией, предоставляемой нетрадиционными религиозными организациями и реальным положением дел. В частности, многие из них пытаются «удлинить» свою историю, доказать свою традиционность для России. Возникают вопросы и при сопоставлении данных о численности общин. Следует, например, учитывать, что не все посещающие религиозные собрания являются последователями вероучения, так как многие приходят по приглашению на несколько собраний, отказываясь после этого принимать вероучение религиозной организации.

В целом с учетом формирования так называемых «новых форм религиозности» и роста числа «новых религиозных движений» можно говорить о целесообразности выделения их изучения в отдельный предмет. Они имеют ряд специфических особенностей, которые необходимо учитывать, – соответствие реальному положению декларируемых принципов, вопросы психологических методов, применяемых в отношении последователей, проверка фактов противоправной деятельности. Их изучение должно вестись с использованием методов

не только религиоведения, но и истории, социологии, социальной психологии, психиатрии, юриспруденции и других наук.

Суммируя вышесказанное, можно сделать вывод, что все существующие подходы к исследованию сектантства имеют свои плюсы. Но ни одно из них не может дать полного знания о сущности той или иной секты. Религиоведы могут описать мировоззрение верующих сектантов, «антикультовое движение» и «сектоведение», пытаются выяснить роль и сущность сект как общественного института, их отличия от традиционных религий, степень соответствия закону. Историки исследуют сектантство с точки зрения их экономической деятельности, общественной значимости и деятельности в определенный исторический период. Но лишь компиляция этих концепций способна дать основу для формирования целостного представления о той или иной религиозной секте.

*Фидченко О.В.*

## **О ВЗАИМОДЕЙСТВИИ СВЕТСКОЙ ВЛАСТИ И ПРАВОСЛАВНОГО ДУХОВЕНСТВА В ПЛАНЕ РАЗВИТИЯ СРЕДНЕГО ОБРАЗОВАНИЯ РОССИИ КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX вв.**

Общеизвестно, что в дореволюционной России, в отличие от современной эпохи, взаимодействие светской и духовной власти в сфере образования было более тесным и продуктивным. И иллюстрацией этого тезиса служит не только то, что до весны 1918 г. во всех учебных заведениях страны обязательным для преподавания предметом был Закон Божий. Суть продуктивности таких взаимодействий нами видится, прежде всего, в общей озабоченности представителей этих властей морально-нравственной стороной развития молодежи.

Наверное, не требует специальных доказательств то, что положительное влияние на формирование и развитие морально-нравственных качеств учащихся оказывало преподавание самого предмета Закона Божия. Обучение данной дисциплине в подавляющем большинстве случаев производилось священнослужителями (диаконами, священниками), уже сам внешний облик которых имел важное воспитательное воздействие на духовную сторону жизни людей.

Аскетический черный цвет их одеяний (ряс), а также наличие у священника креста на груди уже при встрече с клириком, даже на уровне первой сигнальной системы психологического восприятия, оставляет неизгладимо-дисциплинирующее впечатление.

Сам уклад жизни духовенства, который был очевиден для любого прихожанина, поскольку жизнь представителей данного сословия протекала, что называется, на виду, также чаще всего свидетельствовал о том, что такая организация семьи, как у священников, могла служить образцом для окружающих.

Сам термин «просвещение», который светские философы обычно ассоциируют с «эпохой Просвещения», пришел к нам не из XVIII века, а из времен становления христианства – религии, которая по праву считается колыбелью европейской цивилизации. И означал он не просто распространение среди людей какого-то безликого знания, но благовествование среди народов всей



земли Евангельского учения. Благовествованием же занимались вначале Христос и апостолы, а позже – рукоположенные последними священники. Поэтому очевидно, что к просвещению народа духовенство имело и имеет самое непосредственное отношение. Отсюда и тот высокий авторитет, которым пользовались представители духовного сословия в нашей стране до Октября 1917 г. Были, конечно, в этом сословии, как и в любом другом, негативные примеры, но в целом обрисованная здесь картина являлась реальной дореволюционной повседневностью.

Думается, что светская власть в дореволюционной России эти простые вещи понимала и старалась выстроить взаимоотношения с духовенством таким образом, чтобы разделить с этим сословием заботы о воспитании молодежи. Но, учитывая бесправность Православной Церкви синодальных веков, аспекты такого взаимодействия, конечно, не могли полностью отразить всех пожеланий духовенства. Как бы то ни было на почве народного образования они в чем-то были более органичными, чем сегодня.

Пристальное внимание к духовно-нравственной стороне развития молодежи должно быть главной заботой власти, если её представители, действительно, заботятся о будущем своего народа. Не экономическое благосостояние, как думали материалисты, но нравственное, духовное воспитание людей стоит во главе задачи построения здорового общества. Первая часть Христовой фразы «не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих» (Мф. 4, 4), известна широко, а вот окончание её воспроизводят только в редчайших случаях и лишь для, что называется, «подготовленной» аудитории. А ведь есть в Новом Завете и другие, развивающие эту мысль, выражения: «Не собирайте себе сокровищ на земле, где моль и ржа истребляют и где воры подкапывают и крадут. Но собирайте себе сокровища на небе, где ни моль, ни ржа не истребляют и где воры не подкапывают и не крадут, ибо где сокровище ваше, там будет и сердце ваше» (Мф. 6, 19–21); «Ищите прежде Царствия Божия и правды Его, а все остальное приложится вам» (Мф. 6, 33), – говорит Господь наш Иисус Христос со страниц Святого Евангелия.

Противиться истине – дело тщетное; наверное, поэтому и в период атеистической пропаганды существовали попытки «подгона» общественного уклада жизни под эти выражения. Так, например, в своей образовательной и воспитательной деятельности известный советский педагог А.С. Макаренко призывал добросовестно трудиться, а все остальное, как он говорил, приложится. С необходимостью честно выполнять свою работу мы не спорим, но вот труд сам по себе, как известно, и особенно как показывает сегодняшняя российская действительность, не ведет ни к так называемой, «достойной» жизни, ни к светлому материалистическому будущему.

Причина всего этого, как видится, заключается в том, что подавляющее большинство нашего общества не в Бога богатеет, т.е. собирает себе тленное сокровище на земле, нимало не заботясь о сокровище на небе. Вот одним из главных таких сокровищ на небе и может служить правильное духовно-нравственное воспитание подрастающего поколения.

«Безнравственный человек есть посмешище злого духа» [1; 88], – говорил схииерхимандрит Иоанн (Маслов) (1932–1991), названный Святейшим Патриархом Алексием II выдающимся подвижником XX века [2; 1]. Работа о. Иоанна

«Симфония по творениям Тихона Задонского» Федеральным Экспертным советом по общему образованию Министерства образования России была рекомендована в 1999 г. к широкому использованию в педагогической практике и внедрению в общеобразовательные учреждения всех типов (Заключение ФЭС от 10 марта 1999 года № 66). Этому труду также был присвоен гриф «Книга для учителя по духовно-нравственному воспитанию» (№ 312/28-16 от 12.05.1999), а в 2000 г. по представлению Министра образования В.М. Филиппова «Симфония...» включена в Федеральную программу книгоиздания России [1; 110–111].

В XIX в. за положительное духовно-нравственное развитие учащихся радела и светская, и духовная власть. Так, несмотря на всеобъемлюще отрицательную оценку в историографической литературе так называемого циркуляра «О кухаркиных детях» 1887 г. графа И.Д. Делянова, который, действительно, препятствовал поступлению в средние учебные заведения страны детям, являвшимся выходцами из малоимущих слоев общества, этот документ имел одну несомненную положительную сторону.

18 июля 1887 г. циркуляр рекомендовал директорам гимназий и прогимназий «неуклонно соблюдать правило о непринятии в их заведения детей, родители которых не представляли достаточного ручательства в правильном домашнем надзоре» [4; Л. 11об.]. Но эта рекомендация вылилась не только в то, что, как известно, данные учебные заведения ограждались от поступления в них детей кучеров, лакеев, поваров, прачек, мелких лавочников и т.п. людей.

В циркуляре прямых указаний не имеется, но, несомненной его подоплекой является содержание документа, предшествовавшего ему. Так, 28 февраля 1887 г. попечителем Московского учебного округа детей лиц, занимавшихся проституцией, содержанием домов терпимости и мелочной торговлей питей, было предписано принимать в учебные заведения не иначе, как с разрешения Министерства, при условии помещения их на ученические квартиры по указанию начальства и под его особым надзором, причем не в тех городах, где проживали их родители [4; Л. 14 об.].

На наш взгляд, эту меру по перемещению учеников – выходцев из указанных слоев населения на «благонадежные» в морально-нравственном отношении квартиры нельзя считать в чем-то притеснительной, хотя, наверное, можно признать принудительной с целью осуществления контроля со стороны администрации учебных заведений. Аргументация нашего мнения проста: при ознакомлении с содержанием уставов отечественных духовных семинарий и училищ XIX века (например, уставы от 14 мая 1867 г. и от 22 августа 1884 г.) становится понятным, что такое действие администрации было обычной нормальной практикой внутри указанных учебных заведений в отношении абсолютно всех неместных своекоштных учащихся [3]. А потому заимствование примера решения подобного рода задач из практики духовных учебных заведений видится нам вполне логичным и достойным шагом со стороны администрации светских средних учебных заведений XIX века.

Далее, перемещение детей лиц, занимавшихся предосудительными с морально-нравственной точки зрения «профессиями», на квартиры в других городах, по нашему мнению, служит подтверждением заботы властей не только о сокурсниках таких учеников. Данная акция свидетельствует о рдении учебного начальства об оздоровлении отношения к самим этим детям со

стороны окружающих, о желании «вырвать» их из пагубной среды, из ада, в котором жили их родители, и таким путем обрести в их лице верных сторонников режима и достойных граждан страны.

Среди многообразных форм сотрудничества светской и духовной власти позапрошлого столетия в плане воспитания учащихся средних учебных заведений России можно выделить следующие: участие в работе педагогических советов учебных заведений, подготовку учительских кадров в духовных учебных заведениях при помощи открытия образцовых школ и проведения экзаменов на звание учителя церковно-приходской школы, проведение внеклассных занятий – религиозно-нравственных чтений – по воскресным дням в целях стабилизации общественных отношений в России, контроль за посещениями учителями и учащимися исповеди и причащения, деятельность, препятствующую распространению раскола и рационалистических сект путем введения в духовных учебных заведениях после 1884 г. таких предметов, как сравнительное богословие и история русского раскола.

Самодержавие дорожило идеологическим сотрудничеством с властью духовной: в аттестатах учащихся светских учебных заведений дореволюционной России оценка по Закону Божию стояла на первом месте. Это свидетельствует о том, что идеологическое и воспитательное значение данного предмета в системе российского образования было чрезвычайно важным.

Впрочем, судя по собственному опыту, и в наше время во вкладышах к дипломам выпускников на первом месте тоже стоят дисциплины идеолого-воспитательного плана: история политических партий и общественных движений России, философия, экономика, история и теория религии и атеизма, политология, основы этики и эстетики. Это, конечно, говорит о сохранении приоритетов власти при любом российском режиме. Только хотелось бы, чтобы сегодня также, как и в прошлом, наши выпускники в период обучения были ознакомлены с богатым духовным наследием, которое в России начало формироваться задолго до октября 1917 г. и которому, сколько не ищи, не найти аналогов во всем мире.

#### **Примечания:**

1. Маслов Н.В. Благодатный старец: Схиархимандрит Иоанн (Маслов). М., 2006.
2. Православный церковный Глинский календарь. М., 1998.
3. См.: Уставы и штаты духовных семинарий и училищ, высочайше утвержденных 14 мая 1867 года. СПб., 1867. С. 36–38; Уставы православных духовных семинарий и училищ, высочайше утвержденных 22 августа 1884 года, с относящимися к ним постановлениями Святейшего Синода. СПб., 1888.
4. Центральный исторический архив г. Москвы (ЦИАМ). Ф. 152. Оп. 1. Д. 732. Л. 11 об.

## **ВОПРОСЫ ЦЕРКОВНОЙ ИСТОРИИ**

*Первушин М.В.*

### **ПРОФИТИЗМ В ЖИЗНИ ПАТРИАРХА НИКОНА**

Патриарх Никон – одна из самых загадочных фигур русской истории. Исследованию его жизни посвящены сотни научных публикаций, выводы которых порой прямо противоположны друг другу [46]. Пожалуй, только еще к одному патриарху была проявлена такая же неоднозначность в отношении – патриарху Сергию (Страгородскому) [18]. Но если патриарх Сергей, живший в XX веке, практически наш современник, мифотворчество о котором должно пробиваться через толщу архивных документов и аргументированных исследований, то с именем патриарха Никона за 350-летнюю историю связано не мало мифов, тем более в области чудес и знамений, которые являются предметом данной статьи.

Чудо в жизни каждого человека играет немаловажную роль. Можно даже сказать, что жизнь каждого человека сплошное чудо, если смотреть на нее, как на непрестанное действие Божьего попечения и водительства. Но в то же время чудо всегда относительно и субъективно по отношению к другому человеку, даже если они принадлежат к одной религиозной традиции. Блаженный Августин говорил, что чудо – когда Господь умножает хлеба, но не меньшее чудо – произрастание хлеба [53], т.е. чудо – это не обязательно сверхъестественное событие. Чудесами для одних могут оказываться самые ничтожные и совершенно естественные, с точки зрения других людей, события. Чудо, по выражению архиепископа Иоанна (Шаховского), есть «нечто прикровенное, интимное» [16].

Учитывая такую относительность чудес, затронем лишь те из них, которые свидетельствуют о сверхъестественном их происхождении не только для участников, но и для сторонних наблюдателей. Отметим особо, что под «участниками» чудесных событий мы понимаем здесь не только патриарха Никона, но и других его современников (как сторонников, так и противников). Совершенно необязательно, чтобы именно патриарх Никон был участником чуда. Для нас важно то, что чудо определенным образом было явлено в его жизни, коснулось его души (был ли он его свидетелем, участником или просто слышателем), а также было отмечено в рассматриваемых нами источниках.

Оговоримся, что данная работа не претендует на всеохватность материала и предполагает дальнейшую его разработку. В перспективе изучения поставленной темы предстоит, возможно, более универсально, чем хронологически, классифицировать чудеса, выявить возможные их влияния на жизнь и служение Святейшего патриарха Никона и т.п.

При подготовке данной статьи были использованы некоторые труды самого патриарха Никона, его биографии и другие источники, которые так или иначе касаются жизни патриарха (см. список литературы в конце работы).

#### *Детство*

В старообрядческом «антижитии» патриарха Никона рассказывается о посещении новорожденного Никиты мордовским шаманом, другом отца Никиты, который предсказал ребенку необычное будущее: «Будет он царь не царь, а выше царей, князей и бояр, и будет он и богат и нищ, и построит он или города или монастыри, и будут туда приезжать и цари, и бояре, и князи, будут за него молиться, и будут на него злобствовать, и его проклинать, занеже царь и великий дух его снискал, и землю он прославит, где родился и где будет погребен». После пророчества шаман «сорвал со своего ожерелья златницу, и кладя младенцу в пелены, рече: «Пусть сие злато умастит тебе дорогу, какую уготовал тебе сам великий дух»» [1].

Эта история перекликается с жизнеописанием Ивана Шушерина, по которому в один из дней во время прогулки в Макариев-Желтоводском монастыре некий мордвин (в других списках – татарин) предсказал Никите (тогда еще юноше было лет 15–17), что он будет «Великим Государем Царству Российскому» [12]. Эти два свидетельства, вероятно, имеют один источник, что, впрочем, может быть и опровергнуто.

Вскоре после рождения Никиты его мать умирает, а отец женится второй раз. Мачеха – вдовья женщина – со своими детьми невзлюбила пасынка. Ребенок часто оставался голодным, бывал бит, однажды упал в погреб от удара по голове; несколько раз мачеха пыталась его убить, и только чудо спасало мальчика от смерти: однажды заснувшего в теплой печи Никиту она заложила дровами и подохла; в другой раз – пыталась отравить мышьяком [13].

#### *Священнический период*

В житии митрополита Илариона Рязанского рассказывается, что, будучи бельцом (т.е. женатым священником), Никита ради духовных бесед и наставлений ходил к священнику Анании (отцу Илариона). Однажды Никита попросил у Анания подарить ему рясу, а тот в ответ на это предсказал Никите патриаршество [37].

В возрасте 22 лет Никита с семьей переселяется в Москву, куда его на священническое место уговорили перейти московские купцы, приезжавшие на Макарьевскую ярмарку [48]. В столице Никита пробыл около 10 лет [24]. В одном из списков «Известия» от И. Шушерина есть два рассказа о предсказаниях Никиты.

Первый – о думном дворянине Хлопове, «на степень боярства возведенном», в домовую церковь которого на Петровке, близ Высоко-Петровского монастыря, служил священник Никита. Рассказывается, что Хлопов, получив боярство, устроил в своем доме обед и пригласил бояр, Никиту же призвал только для благословения хлебов. Никита, опечалившись, ушел в монастырскую часовню, где с монахом пообедал хлебом да квасом. В это время купленная к боярскому обеду свежая рыба стала испускать зловоние. Вспомнив об иерее, не приглашенном к столу, Хлопов и гости стали призывать Никиту, который пришел в дом только после трехкратного прошения. Он вновь благословил стол, но принять участие в трапезе отказался со словами: «В доме сем не оскудеет пьянство, блуд, татьба,

убийство и всякая мерзость». Как заключает агиограф, по смерти Хлопова дом его по царскому приказу взят был под кабак [41; 13–15].

Второй рассказ – о предсказании Никиты в доме Ивана Михайловича Милославского, куда священник переселился из дома Хлопова. В этом месте, как пишет агиограф, Никита претерпел много страданий и предсказал Милославскому, что его и тех, кто будет жить в доме его, «постигнут безчестные казни» [41; 17–19].

#### *Соловецкий период*

Следующим этапом в жизни будущего патриарха стал уход в Соловецкий монастырь (1636) и постриг с наречением имени Никона в честь священномученика Никона, епископа Сицилийского – память 5 апреля (н. ст.) [7; 345]. Согласно житию преподобного Елеазара Анзерского (память 26 января, н. ст.), у которого в послушании находился Никон, однажды во время литургии Елеазар увидел на Никоне омофор и предсказал ему святительский сан [43; 30–33, 77–78.].

Будучи в Анзерском скиту, согласно одному из списков жизнеописания по И. Шушерину, Никону в сонном видении представился сосуд, до краев полный семян. Человек, стоявший рядом с сосудом, обратившись к Никону, сказал: «Исполнилась мера твоих трудов». Обернувшись, Никон нечаянно обронил чашу – семена рассыпались; когда же он собрал их, сосуд оказался не таким полным, как был. Автор трактует этот сон как отражение неблагоприятной ситуации, сложившейся между Никонем и Елеазаром (Никон упрекнул Елеазара в сребролюбии, видя, что строительство храма на острове затягивается, а собранные ими в Москве деньги лежат без движения). Интересно, что рассказ о сне отсутствует в протографе «Известия», т.к. автор, вероятно, по-другому понял этот эпизод: Никон добился в своей жизни всего сам, своим трудом, но сам же и разрушил то, что создал, а когда попытался вернуть, собрать все заново, уже не достиг прежнего величия. Такая наиболее вероятная трактовка могла «снизить» образ главного героя [27] и потому (предположительно) была исключена из краткой редакции. В.В. Шмидт по данному поводу замечает: «Не было ли это для Никона наставлением свыше, чтобы он не засматривался на свои заслуги в духовном подвижничестве?.. – А может, это было предзнаменованием к иным трудам и подвигам, мера которых все в той же чаше еще не исполнена, чему прообразом-напоминанием служит встреча Марии Египетской с великих даров старцем Зосимой, которому открыта была “ничтожность” его подвигов встречей с великой подвижницей, растерзавшей страсть ко греху любовью ко Христу» [47].

Иеромонах Никон (ок. 1639 г.) покинул Анзер и отправился в маленькой лодке на материк вместе с одним крестьянином: причиной ухода Никона был выше-названный конфликт со старцем [6]. В море о. Никона и его спутника застигла буря, от которой они спаслись только чудом: лодку выбросило на остров Кий. Здесь будущий святитель установил деревянный крест и дал обет создать на этом месте, если Богу на то будет угодно [15], Крестный монастырь.

#### *Митрополичий период*

Следующий этап чудесных знамений и предсказаний, отмеченных в источниках, относится к периоду с 1649 г., когда Никон стал митрополитом Новгородским. Сразу после поставления в митрополиты Никон посетил в Великом Новгороде проживавшего на покое в Спасском Хутынском монастыре своего предшественника по кафедре митрополита Афония. По свидетельству И. Шуше-



рина, Никон просил у Афония благословения. Однако Афоний, сам, приняв благословение от Никона, назвал его патриархом [27; 32–33].

Заметим, что источником сведений, сообщаемых Шушериным о предсказании Никону разными людьми патриаршества, предположительно был сам патриарх Никон [42; 20]. Позднее подобные известия ставились в вину Святейшему, будто верившему пророчествам и питавшему ими «свою гордыню»: еще при жизни патриарха Никона Александр, епископ Вятский, в «Обличении» на Предстоятеля Церкви (1662 г.) писал о начальном периоде служения будущего святителя: «Еще бо в царствующем граде Москве белцем быв, священноиноческую благословенную грамоту взял, оболгав преосвященного Афония, митрополита Новгородского, и Никона себе нарек прежде пострижения своею волею. И едучи во Анзерскую пустынь, на Вологде, на паперти церковней Ильинским игуменом Павлом пострижен, а не в церкви. И приедучи в пустыню, абие священноиноческая действовал, а под началом не бывал. Аще всю жизнь ево кто известно ведал и прежде проклятия чести и власти вправду бы рек, яко и на праг церковный несть достоин взяти» [34]. Подобные «свидетельства-сказки», активно составляемые в антиниконновской среде в предсоборный период, положили начало обширной старообрядческой литературе о Святейшем патриархе Никоне, где известия легендарные, переплетаясь, сливались с историческими фактами, домыслы заменяли свидетельства, мифы определяли реальность [25; 123–190].

В 1650 г. произошло восстание в Новгороде во главе с Иваном Жегловым, которого преосвященнейший Никон предал проклятию. Никон писал Царю, как он со своими единомышленниками обличал восставших, за что их «те воры хотят убить до смерти. И мы за твое, государево, многолетное здоровье к смерти готовы и ожидаем того с часу на час, что за тебя, Государя, умереть» [36]. По свидетельству самого митрополита, ему было видение в Софийском соборе во время заутрени: венец с иконы Спасителя «Златая риза» переместился по воздуху и стал над его головой [50; 101, 290–291].

Это чудесное видение подтверждают последовавшие за этим события: разъяренная толпа вломилась в Софийский двор, избива святителя так, что, казалось, он был уже при смерти: «...И ныне лежу в конце живота и кашлею кровью и живот весь запух и чая себе скорой смерти святым маслом соборовался. А того не ведаю, надолго ли моего живота продолжитца и буду ли жив», – писал Преосвященнейший Никон Царю [35].

Во время путешествия митрополита Никона на Соловки за мощами святителя Филиппа на Белом море началась буря, и митрополит Никон со спутниками попали в шторм. В третьем часу дня ладью митрополита выбросило в Пудожское устье. На этой ладье все чудом остались живы, а всего в морском ненастье погибло 69 человек [38].

В повести «Истинного благочестия ревнителем и душеспасительныя стези ревновати и душепагубныя и нечестивыя антихристовы помраченныя прелести известного познания» [2], содержание которой связано с пребыванием Никона на Соловецких островах в 1652 г., рассказывается о первой встрече митрополита Никона с Арсением Греком, сосланным на Соловки в 1649 г.: Арсений якобы назвал Никона тогда патриархом, в ответ на что Никон возразил, что он еще –

митрополит. Тогда Арсений прорек, что Никон вскоре станет патриархом. Когда Никон действительно был избран патриархом, рассказывает легенда, он немедленно вызвал в Москву Арсения. Автор повести приписывает пророческий дар Арсения помощи нечестивых бесовских сил и колдовства. Получив влияние на Святейшего, который в благодарность за пророчество вызвал Грека в Москву, колдун Арсений немедленно приступил к порче книг, втянув в это дело и самого Никона [54; 19].

#### *Патриарший период*

В 1653 г. в присутствии Святейшего патриарха Никона, Царя и Царицы муромский протопоп Лонгин был расстрижен и проклят в Успенском соборе. Описывая это событие в своей житии, протопоп Аввакум замечает следующее: «Остригше, содрали с Логина однаятку и кафтан. Он же разжегся ревностию божественного огня, Никона порицая, и чрез порог олтарной в глаза ему плевал, и распоясався, схватя с себя рубашку, в олтарь Никону в глаза бросил... На Логина ж возлож чепь и потаща ис церкви, били метлами и шелепами до Бого-явленного монастыря. И тут кинули нагова в полатку, и стрельцов на карауле накрепко учинили. Ему же Бог в ту ночь дал новую шубу да шапку. И наутро Никону сказали. Он же, разсмеявся, говорит: «Знаю су я пустосвятов тех!». И шапку у него отнял, а шубу ему оставил» [28; 25].

В 1654 г. в январе в Валдайском Иверском монастыре после освящения деревянных церквей Святейший изготовил серебряный ковчег, в котором намеревался привезти в Иверский монастырь частицу мощей святителя Филиппа, однако после видения ему в тонком сне Святителей Петра и Ионы в ковчег были вложены частицы мощей трех Московских Святителей [30]; согласно же И. Шушерину, в ковчег была положена еще и частица мощей Святителя Алексия Московского.

За день до приезда патриарха Никона в Иверский монастырь было видение местным жителям огненного столпа над этим монастырем. Никон сам описал его со слов очевидцев в своем сборнике «Рай мысленный» [30; Л. 65 об.-67 об.]. Через день после приезда и сам Святейший мог созерцать над Иверской обителью яркое свечение в сонном видении и некоего человека, лежащего в рубище и благословляющего [30; Л. 62-62 об.]. Спустя день ему вновь было видение «в нощи в третий час» огня над Иверским монастырем, о котором он сообщал Царю Алексею Михайловичу [32]. Патриарх Никон лично трактует этот знак как особую милость Божию к месту сему – Иверской обители: «на небеси – Рай, на земли – Валдай».

Подчеркивая неоднозначность даже в явленных и, говоря объективно, в описанных чудесах, отметим следующее чудо, хоть и не относящееся непосредственно к жизни Святейшего патриарха. В житии Трифона Печенегского, точнее, в сказаниях о чудесах этого святого, бывших во время патриарха Никона, есть рассказ об игумене Иоанне: этот игумен задумал приписать достаточно бедную Трифоно-Печенегскую обитель к патриаршему Иверскому Валдайскому монастырю, зная те чудесные события, о которых было сказано, но был «поражен невидимою силою» и стал немощным [39].

Летом 1654 г. по указу патриарха Никона были собраны иконы латинского письма: на одних иконах выскоблили лики, на других – глаза с ликов. Стрельцы

носили их по городу, крича: «Кто впредь будет писать иконы не по старине, тот подвергнется строжайшему наказанию». Такое отношение Никона объясняется тем, что «те иконы написаны были не по отеческому преданию с папезского и латынского перевода», т.е. по образцу католических картин [22].

Издание указа Святейшим патриархом о запрете писания и употребления таких икон совпало с началом «морového поветрия», которое начало быстро распространяться не только в Москве и окрестностях, но и по всей стране. Одновременно происходит ряд знамений: чудо Гребневской иконы Пресвятой Богородицы, опалившей огнем святотатцев московской Успенской церкви на Лубянке [5; 598]; в начале августа произошло солнечное затмение; прославление списков Грузинской иконы Пресвятой Богородицы в московской Троицкой церкви у Варварских ворот [5; 598], Шуйской иконы Пресвятой Богородицы «Одигитрии» [5; 598] в связи с исцелениями от моровой язвы; чудесное избавление от чумы г. Казани после принесения туда Смоленской Седмиезерной иконы Пресвятой Богородицы [5; 599]. Эти прославления вызвали волнение в народе, видевшем в этом гнев Божий за «надругательство» патриарха Никона над иконами [19].

В «первой» челобитной Царю Алексею Михайловичу, написанной после возвращения из сибирской ссылки, протопоп Аввакум открыто обсуждает с Царем вопросы современности: в частности, причиной морového поветрия он называет Никоновы sprawy: «моровое поветрие не мало нам знамение было от Никоновых затеек, и агарянский меч стоит десять лет беспрестани, отнележе разадрал он церковь» [11; 131]. Также и в дополнении к «Прениям...» Арсения Суханова неизвестный автор причинами моровой язвы называет Божий гнев и деятельность патриарха Никона [3; 195].

Сам Никон не видел в случившихся событиях знамений. Он писал в «Поучении о моровой язве»: «Много бо тогда невнимающе правому велению от оных крамолников, лживых баснословии, напившися, клеветаху ов на сего, ов же на иного, яко повинных творяше моровому поветрию, и многи невегласи бесом прелщени, пророчествоваху ложная...» [21].

Следующие два чуда относятся к российским военным событиям:

– после Литургии 6 января 1656 г. в Успенском соборе Святейший патриарх Никон в присутствии Царя и патриарха Макария Антиохийского служил молебен с особым молитвословием по случаю победы русских войск над поляками в Вильне и прочитал всему народу донесение Виленского воеводы, в котором тот рассказывает, что враги бежали без битвы, потому что перед битвой увидели на небе «Алексия, Царя Московского» – над ним было написано его имя – и впереди него – св. Михаила с мечом, нападающего на врагов. По этому случаю пропели многолетие, в котором впервые прозвучал новый титул царя «Всея Великия и Малыя и Белья России Самодержец». Царь тут же наименовал и патриарха Московским и Всея Великия и Малыя и Белья России [29; 118–119].

– 13 августа 1656 г. в Москву от Царя Алексея Михайловича прибыл гонец Петр Матюшкин с сообщением, что 31 июля взят немецкий город Динабург. П. Матюшкин рассказал, что Царь послал шведам свои грамоты с условием капитуляции, но противник не покорился, и грамоты были отосланы назад Царю. Тогда Алексей Михайлович, положив грамоты к образу Богородицы, молился о помощи в победе над шведами. И в ту же ночь многие были свиде-

телями чуда: над городом Динабургом в небе висел обнаженный меч [8; 277–278]. Иван Шушерин связывает завоевание русскими этого города с перенесением на остров Кий изготовленного из кипарисового дерева креста-мощевика для Крестной обители [55; 16].

В 1658 г. в ноябре месяце произошли «знамения страшныя над Царем-градом», о которых, согласно летописным известиям, было сообщено Царю и, очевидно, патриарху.

Между Сербской землей и Царьградом лежит небольшая земля под названием Аская, где правит Царь греческой веры. Там случился град (градина весом «пол четверти фунта» – более 50 гр.), потом прилетел змей огненный, сел над царскими палатами и дышал огнем на них три дня, после чего подлетел к окнам и выдохнул из себя огонь, от которого палаты горели три дня и сгорели до пепла. Царь с Царицею едва спаслись. В то же время жители Тевриза града видели на воздухе икону с сидящим на престоле Спасителем, держащим в руках крест и полотенце [51; 293].

Одна монахиня после Литургии, совершенной патриархом Никоном в Новодевичьем монастыре в присутствии Царя и патриарха Макария, подошла к ним и рассказала, что с давних пор она была больна, но в этот вечер пришла в собор, чтобы провести ночь у раки святителя Филиппа, и ночью он явился ей в своем архиерейском облачении, а прислуживали ему и кадили из кадилиц дяконы; обратившись к монахине, возвысив голос, митрополит Филипп приказал ей встать, и она тотчас исцелилась. Услышав этот рассказ, Царь прослезился, а патриарх Никон произнес длинное поучение народу по случаю этого чуда [29; 145].

Архимандрит Герасим, ближайший сподвижник патриарха, настоятель Воскресенского монастыря с 1658 до своей смерти в 1665 г., записал рассказ о видении «мученического» венца на главе патриарха Никона незадолго до оставления Никоном патриаршества [52].

*Период после оставления Никоном патриаршего стола*

1659 г. патриарх Никон рассказывал приехавшему от Царя думному дяку Дементию Башмакову, что два человека в Воскресенском монастыре исцелились по совершении над ними молитв, а также будучи и на патриаршестве он исцелял людей [17]. Забегая вперед, отметим, что в заточении Никон рассказывал главе московских стрельцов Лопухину и дяку Оловянникову, что ему было видение чаши лекарственной, как благословения к целебной деятельности. По записям о лечении патриархом Никоном больных в Ферапонтовом монастыре с 10 сентября 1673 г. по март 1676 г. значится 132 случая исцелений [4; 88–100].

Что касается исцелений, здесь сложно ясно установить ту меру, в которой проявлялось чудо, особенно для скептиков, т.к. известно, что один из келейных старцев Никона, диакон Мардарий, приезжая в Москву покупал Никону «для лекарства деревянное масло, росной ладан, скипидар, траву чечуй, целебиху, зверобой, нашатырь, квасцы, купорос, камфару и камень безуй» [10]. В таком случае можно с уверенностью говорить лишь о «врачебной премудрости», которой владел Святейший. После собора 1676 г. следственным властям было велено «все Никоновы лекарства, корни, травы, водки, мази сжечь на огне и бросить в реку, чтоб от них ничего не осталось». С этого же времени прекращаются записи об излеченных патриархом Никоном больных и страждущих.

12 января 1661 г. на Утрени в деревянной церкви Святого Воскресения патриарху Никону было видение: митрополит Московский Петр требовал от патриарха Никона свидетельствовать перед Царем его – царевы – вины перед Церковью, и показал пожар в царских чертогах, который произойдет, если Царь не примет свидетельства. Это пророческое видение патриарх описал в письме царю [20]. Спустя год, 29 июня 1662 г., патриарх Никон в письме к Никите Зюзину писал, что бывшее ему 12 января того (прошлого) года видение исполнилось в страшном пожаре, разрушившем царский дворец [33].

В мае–июне 1664 г. были записаны расспросные речи по поводу ряда явлений Богородицы в окрестностях Тобольска и недалеко от Тюмени. Важнейшим пунктом в речах явившегося образа Богородицы оказывается обличение вновь введенных церковных обрядов [40; 314–329].

13–17 декабря 1664 г. патриарх Никон предался сугубой молитве, бдению и посту. На пятый день в сонном видении Московские Святители призвали его вернуться на патриарший престол [10].

Прочитав ответное письмо, написанное от имени Царя Н.А. Зюзиным, Никон сказал: «Хотя я патриаршего престола не ишу, но однако Церкви Божией всякого умирения и себе царского милосердия желаю: отдаюсь воле Божией и царскому изволению» и с 17 на 18 декабря приехал в столицу [45]. У Троицких ворот Кремля он был за «полпята часа до света», караулу сказано, что едут власти Саввина монастыря, поэтому ехавших пропустили. 18 декабря. Во время утрени Никон пришел в Успенский собор в Кремле и служившего Утрени Митрополита Иону Ростовского отослал к Царю известить о своем приходе, передав с ним письмо о бывшем ему видении Московских Святителей, а также особое письмо с изложением причины приезда в Москву. Однако Царь трижды посылал в собор, спрашивая о цели приезда патриарха и сообщая, что письмо его доложено, тем самым, подчеркивая, что считает видение патриарха не истинным. Не встретившись с Никоном, Государь велел ему возвращаться в Воскресенский монастырь. По окончании Утрени, за час до света, патриарх Никон ушел из собора, взяв с собой жезл Митрополита Петра, и уехал, «отрясая прах». На выезде из Москвы, у Земляного города, князь Дмитрий Алексеевич Долгорукий и полковник Артамон Матвеев от имени Царя просили у патриарха благословения и прощения, на что тот ответил, что Государя Бог простит, если он неповинен в его – Никона – приезде и если все было без его царской воли.

20 мая 1666 г. в алтарь соборной церкви Иверского монастыря влетел соловей, сел на горнем месте на окне и пел дивно. Настоятель велел пономарю его поймать и посадить в приготовленную клетку. Соловья поймали в шапку живого и принесли архимандриту – вынули его из шапки удушенным. Завязалась переписка между архимандритом Иверского монастыря Филофеем и патриархом Никоном об этом происшествии. 7 июня Никон писал архимандриту с просьбой рассказать ему подробности события, а 23 июня архимандрит отвечал... «Патриарх взглянул на это происшествие как на предвестие ожидавшей его судьбы, и церковные события конца того же 1666 года не замедлили оправдать его предчувствия во всей силе: спустя шесть месяцев после происшествия патриарх Никон подобно иверскому соловью, пропев на соборе 1666 года трикраты..., впал в руки врагов своих, был сослан в заточение, долго томился в нем и напоследок, хотя и достался в дружелюбные руки

своего Царственного крестника, но прибыл к нему уже мертвым и возвеличен подобающей честью лишь в погребении и поминаении» [23; 239–240].

#### *Период ссылки патриарха Никона*

21 декабря 1666 г. прибывшего в Ферапонтов монастырь ссыльного патриарха поместили в больничных кельях на хозяйственном дворе. Низверженный от сана Святейший прибыл в монастырь совершенно больным и физически ослабевшим от недостатка пищи и отсутствия зимней одежды. «Известие...» повествует о том, как жители города Углича, узнав о приближении к городу ссыльных, ехавших в Ферапонтов монастырь, вышли им навстречу с теплыми вещами и продуктами, но стрельцам было приказано разогнать народ. И только под Мологой, в небольшой деревне, некая женщина после бывшего ей видения, открывшего о путешествии в ссылку Божьего Святителя, дала по повелению блаженному Никону на дорогу теплую одежду и 20 серебряных рублей.

В один из дней Великого поста 1668 г. патриарху Никону было видение, в котором некий благообразный юноша сказал, что красивое здание, в котором Никон оказался в созерцаемом видении, построено его – Никона – терпением; юноша призвал Святителя к усердию в прохождении жизненного пути и предсказал, что скоро он вкусит своего хлеба. Видение предвосхитило утешительно-радостное сердцу событие: из Воскресенского монастыря к патриарху вскоре приехал иеромонах Мисаил с трудниками и передал ему братское печалование – посылку с 10 хлебами, рыбой и другой едой, а также 200 р. [23; 156–157].

В июне 1671 г. патриарх Никон призвал к себе ново-прибывшего стольника Шайсупова и рассказал ему, что в прошлый приезд к нему Родиона Стрешнева Никон предсказал о смерти Царевича Алексея Алексеевича и о «разорении казачком», заверяя Шайсупова, что это было объявлено ему от Господа Бога [31].

#### *Последние дни блаженного Святителя*

Летом 1681 г., незадолго до своего освобождения, Святейший патриарх Никон, тяжело боля, соборовался и принял схиму с именем Никона, вероятно, в честь преподобного Никона, игумена Киево-Печерского (память 5 апреля, н. ст.) [44]. Через некоторое время он велел братии собираться в дорогу, т.к. скоро за ним приедут. Братия решила, что в результате болезни у патриарха помутнел разум. Однако на следующий день прибыл гонец с Царским указом перевезти патриарха Никона в Воскресенский монастырь. Царский посланник застал патриарха одетым и готовым к отъезду, чему немало удивился.

16 августа около Толгского монастыря патриарх Никон велел пристать к берегу. Он причастился из рук архимандрита Кириллова монастыря Никиты и дал прощение Сергию, бывшему архимандриту Спасо-Ярославского монастыря, который перед всеми присутствующими рассказал о видении ему во сне торжественного шествия Святителя Церкви Христовой – патриарха Никона [26], неправое осужденного. На следующий день Святейший патриарх Никон скончался.

\* \* \*

Не будем касаться посмертных чудес, которые приписывают патриарху Никону, т.к. это выходит за рамки темы. Скажем лишь только, что в середине 1930-х гг. погребение патриарха Никона в Воскресенском соборе под Голгофой в Ново-Иерусалимском монастыре было вскрыто комиссией из Наркомпроса вместе с директором музея Н.В. Шнеерсоном. По воспоминаниям Елены Нико-



лаевны Бойцовой, бывшей тогда младшим научным сотрудником музея «Новый Иерусалим» и присутствовавшей при вскрытии, «все твердые останки (огромные берцовые кости, зубы, волосы, ткани, бересту) – все это вынули и свалили в кучу сначала внутри собора (там до войны была экспозиция), а спустя некоторое время выбросили на улицу» [14; 276].

О дальнейшей судьбе останков патриарха Никона среди местных жителей существуют предания. По одному из них, кощунственно выброшенные из могилы кости были благоговейно, как святые мощи, собраны почитателями святителя и тайно захоронены неподалеку от Богоявленского скита. Согласно другому преданию, над останками было совершено надругательство – отчленена голова, а тело возвращено в гробницу, драгоценности разграблены. Сегодня почитатели патриарха Никона верят, что гробница его не пуста, и собирают материалы для канонизации патриарха; составлены тропари и кондаки патриарху Никону, некоторые из них, сложенные в стенах Воскресенского монастыря, опубликованы Г.М. Зеленской [14; 263–280].

Переосмысление прошлого – процесс естественный и плодотворный, но вместе с тем сложный и неоднозначный. Нам известно, что далеко не каждый святой прославлен Церковью земной, но этого святым и не требуется. Пред Богом, в Церкви Небесной, они все прославлены. Прославление же в Церкви земной необходимо, прежде всего, нам, живущим в этом мире. Это прославление являет поучительный и богословский пример либо праведной жизни, либо исцеления от греха, либо стояние за веру, отечество и т.п., т.е. чей жизненный подвиг служит спасением и примером для других. Необходимо помнить, что это главное условие канонизации святого в Церкви земной, а чудеса как таковые выступают здесь лишь в качестве одного из элементов святости, дополнительного свидетельства святой жизни и то необязательного.

Очевидно, что сама идея о возможности прославления патриарха Никона, учитывая ту неоднозначность оценок как личности, так и его дел современными историками и богословами, способна вызвать смущение и конфронтацию не только среди православных верующих, но и соблазн осуждения среди светской публики. В сущности, канонизация в Православной Церкви не есть «производство», как у католиков, а утверждение и богослужебное осуществление почитания святых, уже существующего в сознании пастырей и паствы. Поэтому не будем торопить события и стремиться утвердить то, что еще твердо не вошло в сознание православных людей.

#### Примечания:

1. БАН. 45.5.9. Л. 2 об.-33 об.; Бубнов Н.Ю. Старообрядческое «антижитие» Патриарха Никона // Святые и святые северно-русских земель. Каргополь, 2002. С. 221–230.

2. БАН. Собр. Дружинина. № 77/102. Л. 124 об.-145 об.

3. Белокуров С.А. Арсений Суханов. М., 1894. Ч. 2 (Сочинения Арсения Суханова).

4. Белокуров С.А. Дела святейшаго Никона патриарха, паче же реши чудеса врачная // ЧОИДР. М., 1887.

5. Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви. М., 1996. Кн. 7: Справочно-библиографические материалы.

6. В результате возникшего конфликта Никона со старцем, говорит антижитие, Елеазару было видение: во время богослужения он увидел на Никоне черную змею, которую трактовал как признак антихриста [Никон на Севере. Онега, 1992. С. 7.].

7. Георгиевский Г. Никон, святейший патриарх всероссийский, и основанный им Новый Иерусалим. СПб., 1902.

8. Голубцов А.П. Чиновники Московского Успенского собора. М., 1908.

9. Дело о патриархе Никоне / Издание Археографической комиссии по документам Синодальной (бывшей Патриаршей) библиотеки СПб., 1897.

10. Свое видение Никон описал в письме Царю 18 декабря. См.: Дело о патриархе Никоне / Издание Археографической комиссии по документам Синодальной (бывшей Патриаршей) библиотеки. СПб., 1897. С. 123–124 (№ 32).

11. Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. Архангельск, 1990.

12. Житие Святейшаго Патриарха Никона, писанное некоторым бывшим при нем клириком. СПб., 1784. С. 5–6; Повесть о рождении, воспитании и жизни Святейшего Никона, Патриарха Московского и всея России, написанная его клириком Иоанном Шушериным. М., 1997. С. 20–21.

13. Житие Святейшаго Патриарха Никона... СПб, 1784.

14. Зеленская Г. М. Святые Нового Иерусалима. М., 2002.

15. Известно, что на обратном пути из Соловков с мощами митрополита Филиппа, преосвященнейший Никон посетил остров Кий и увидел свой утвержденный некогда крест, а далее, в пути около озера Валдай в тонком сне было ему видение об устройении Иверского монастыря (см.: Акты Иверского Святоозерского монастыря (1582–1770). РИБ. СПб., 1878. № 40).

16. Иоанн (Шаховской), архиепископ. Беседы с русским народом: Что такое чудо? См.: URL: <http://www.lib.eparhia-saratov.ru/books/09i/ioannsh/talking/41.html>.

17. Историческое исследование дела Патриарха Никона / Сост. Н. Гиббенет СПб., 1882–1884. Ч. 1. С. 3–7, 168–172; Ч. 2. С. 491; Его же: Патриарх Никон по вновь открытым документам. СПб., 1884. С. 3.

18. Лебедев А., протоиерей. Пора уже нам знать свою историю. Интернет-версия. URL: <http://www.russianorthodoxchurch.ws/01newstucture/pagesru/articles/prleberevresp.html>; Григорий (Граббе), епископ. Русская Церковь перед лицом господствующего зла. Интернет-версия: URL: [http://catacomb.org.ua/modules.php?name=Pages&go=print\\_page&pid=415](http://catacomb.org.ua/modules.php?name=Pages&go=print_page&pid=415); Цыпин В., протоиерей. История Русской Церкви 1917–1997 гг. // История Русской Церкви митрополита Макария. Т. 9. М., 1998. Гл. 4.

19. Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской церкви. СПб., 1883. Т. 12. М., 1996. Кн. 7. С. 170. Вместе с тем нужно отметить, что в пылу исполнения патриаршего указа стрельцами было попорчено немало икон православного письма – см.: Историческое исследование дела патриарха Никона / Сост. Н. Гиббенет. СПб., 1882–1884. Ч. 2. С. 473–474.

20. Николаевский П.Ф. Видение Патриарха Никона в Воскресенском монастыре в 1660 г // Христианское Чтение. СПб., 1885. Кн. 2 (№9–10). С. 504–505; Историческое исследование дела патриарха Никона... СПб., 1882–1884. Ч. 2. С. 505–518.

21. Никон, Патриарх. Поучение о моровой язве. М., 1656. С. 23, 26–27; Патриарх Никон. Труды... С. 100–104. «Слово на моровое поветрие».

22. Нужно помнить, что в означенное время на иконах, подражая западноевропейским традициям портретного письма, стали творить изводы с портретным сходством ликов – святого и заказчика, богато украшая одежды по форме одежд заказчиков. На изменение техники письма уже мало обращали внимания – было не до этого, когда начинали трансформироваться иконографические форма и принципы.

23. Патриарх Никон и протопоп Аввакум: Сб. / Сост В. А. Десятников. М., 1997.

24. Патриарх Никон, возлюбленный и содружебник Царя Алексея Михайловича / Изд. И. А. Морозова М., 1895. С. 8; либо до 1635 г. – Белокуров С.А. Патриарх Никон. РГАДА. Ф. 184. Оп. 1. Д. 1421. Л. 2 об.; Никон на Севере. Онега, 1992. С. 5.

25. Перетц В.Н. Слухи и толки о Патриархе Никоне в литературной обработке писателей XVII–XVIII вв. // ИОРЯС, 1900. Т. 5. Кн. 1.

26. Повесть о рождении, воспитании и жизни... М., 1997. С. 184–185; Николаевский П. Жизнь патриарха Никона в ссылке и заключении после осуждения его на Московском соборе 1666 года. СПб., 1886. С. 131.

27. Повесть о рождении, воспитании и жизни... М., 1997. С. 27; Майорова О.Ю. Известие о рождении, о воспитании и о житии Никона, патриарха Московского и всея Руси (вопросы истории текста) // Источники по истории народной культуры Севера: Межвуз. сб. науч. тр. Сыктывкар, 1991. С. 27.

28. Пустозерский сборник: Автографы сочинений Аввакума и Епифания / Подг. к изд. Н.С. Демкова, Н.Ф. Дробленкова, Л.И. Сазонова. Л., 1975.

29. Путешествие Антиохийского патриарха Макария... М., 1898. Вып. 4.

30. Рай мысленный, в нем же различные цветы. Иверский монастырь, 1658–1659. Л. 54–55 об.

31. РГАДА. Ф. 27. Оп. 1. Д. 140а. Ч. 1. Л. 189–191а; Соловьев С. М. Соч. М., 1991. Кн. 6: История России с древнейших времен. Т. 11–12. С. 265.

32. РГАДА. Ф. 142. Оп. 1. Д. 384. Л. 1,2; Письма Русских Государей и других... М., 1848. Т. 1. С. 303–304 (№ 385); Аполлос (Алексеевский), архимандрит. Начертания жития и деяний Никона, патриарха Московского и всея России. М., 1859. С. 46–48, 142–144; Никон, Патриарх. Рай мысленный... Л. 67 об.-68 об.

33. РГАДА. Ф. 27. Оп. 1. Д. 140. Ч. 3. Л. 125; Историческое исследование дела патриарха Никона... СПб., 1882–1884. Ч. 1. С. 101; Ч. 2. С. 598–599; Записки Отделения русской и славянской археологии Императорского русского археологического общества. СПб., 1861. Т. 2. С. 585.

34. РГАДА. Ф. 27. Оп. 1. Д. 140. Ч. 3. Л. 365; Полознев Д.Ф. «Обличение на патриарха Никона» Вятского епископа Александра 1662 г. // Сообщения Ростовского музея. Ростов, 1998. Вып. 9. С. 170–199.

35. РГАДА. Ф. 96 (Сношения России со Швецией...). Оп. 1. Д. 3. Л. 287–290.

36. РГАДА. Ф. 96. Оп. 1. Д. 3. Л. 115–116.

37. РГБ. Ф. 231/III к. 15. Д. 24. Житие Преосвященного Илариона, митрополита Суздальского, бывшего Флорищевой пустыни первого строителя. Казань, 1868. С. 19–20; Тихомиров П., протоиерей. Кафедра новгородских Святителей

со времени покорения Новгорода Московской державе в 1478 г. до кончины последнего Митрополита Новгородского Иова в 1716 г. Митрополит Никон // Новгородские епархиальные ведомости, 1898, № 13. С. 832–837.

38. РНБ. Ф. 550. Ф. 1.337. Л. 15 об.-16; Письма Русских Государей и других особ Царского семейства, изд. Археографической комиссией. М., 1848. Т. 1. С. 324–325.

39. РНБ. Ф. 717. № 182/182. Л. 86–120.

40. Ромодановская Е. К., Шишков А. Т. Сибирские видения 1662 г. в контексте антиниконовской борьбы // Ромодановская Е. К. Сибирь и литература XVII века. Новосибирск, 2002. С. 314–329.

41. Савва В. И. Об одном из списков жития Патриарха Никона // ЧОИДР. М., 1909. Кн. 3. Отд. 4.

42. Севастьянова С.К. Материалы к «Летописи жизни и литературной деятельности патриарха Никона». СПб., 2003.

43. Севастьянова С.К. Преподобный Елиазар, основатель Свято-Троицкого Анзерского скита. СПб., 2001.

44. Сергеев Николай, священник. Краткое жизнеописание святейшего патриарха Никона. Вятка, 1888. С. 12; Зеленская Г. М. Святые Нового Иерусалима. М., 2002. С. 273–274.

45. См. одно из самых серьезных исследований, вскрывающих обстоятельства происходивших тогда событий: Тодоров А.А. Неделя Святых Отец // Патриарх Никон. Труды... С. 1083 и сл.

46. См., например: Шмидт В.В. Жизнеописание патриарха Никона // Журнал Московской Патриархии, 2002. № 11. С. 52–77; Его же: Святейший Патриарх Никон и его Новый Иерусалим // Богословские труды. 2002. № 37. С. 283–344; Панкратов Александр, диакон. Научная объективность и конфессиональная ангажированность: Некоторые публикации о возможной канонизации бывшего Патриарха Никона. URL: <http://portal-credo.ru/site/index.php?act=fresh&id=290>.

47. См.: Сказание о жизни, подвигах и наследии Никона, милостью Божией Патриарха // Патриарх Никон: Жизнь. Подвиги. Наследие. М.: (в печати). Ч. III. Гл. 1.

48. Лебедев Лев, протоиерей. Новый Иерусалим в жизни Святейшего Патриарха Никона // 49. ЖМП. 1981. № 8. С. 69; Никон на Севере. Онега, 1992. С. 5.

50. Тихомиров М.Н. Документы о Новгородском восстании 1650 г. // Новгород. К 1100-летию города: Сб. статей / Под ред. акад. М.Н. Тихомирова. М., 1964.

51. Тихомиров М.Н. Новгородский хронограф XVII в. // Русское летописание. М., 1979.

52. Харлампович К. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. Казань, 1914. Т. 1. С. 276; см также: Брокгауз Ф.А., Ефрон И.А. Энциклопедический словарь. СПб., 1892. Т. 8. С. 448.

53. Цит. по: URL: <http://www.religare.ru/article22444.htm>.

54. Чумичева О.В. Арсений Грек в России: судьба и легенды // Русское общество и литература позднего феодализма. Новосибирск, 1996.

55. Щедрина К.А. Некоторые историко-богословские аспекты монастырского строительства Патриарха Никона // Никоновские чтения. М., 2002.

## СВЯТОЙ БЛАЖЕННЫЙ ПАВЕЛ ТАГАНРОГСКИЙ: ЖИЗНЬ И ЖИТИЕ

Судьбы многих великих людей России связаны с Таганрогом. В Таганроге родился Антон Павлович Чехов, и все здесь освящено памятью о нем. В круг общения друзей семьи Чеховых входил Павел Таганрогский, оставивший значительный след в истории города. По свидетельству современников Чехова старец Павел был светильником на темном фоне русской провинциальной жизни, и этот светильник многим указал путь к истинно христианской жизни.

Павел Павлович Стожков родился 8 (21) ноября 1792 года в Черниговской губернии. При крещении было дано ему имя Павел, в честь святого Павла исповедника. Родители хотели обеспечить своему сыну образование и хорошее общественное положение, юноша же стремился к спасению и богоугодной жизни в молитве и странничестве по святым местам. По достижении возраста двадцати пяти лет он получил от своего отца полагавшуюся ему часть наследства – земельные угодья и порядка трёхсот душ крепостных крестьян. «По тем временам это было достаточно завидное состояние, позволявшее проживать в столице России или даже за рубежом, ведя безбедный образ жизни. Однако то, как поступил Павел Павлович со своим наследством, удивило многих, кто был знаком с семьёй Стожковых. Он взял и отпустил доставшихся ему крепостных крестьян на волю» [2].

Освободившись от мирской суеты и от опеки отца, Павел отправился по святым обителям. Пространствовав около десяти лет, он поселился в Таганроге. Город в то время нуждался в своем старце, и герой будущего жития не обманул ожиданий.

В Таганроге Павел ведет простой образ жизни и забывает свое дворянское происхождение. Он стал принимать к себе в качестве послушников стариков и юношей, вдов и девиц и держал их очень строго, приучая к посту, молитве, ежедневно ходил в церковь и выстаивал там все церковные службы. Павел Павлович любил храмы и часто жертвовал на них иконы, лампы, свечи. Получив от Господа дар исцеления и прозорливости, направил его на вспоможение людям. «Слух о подвижнике Павле прошел далеко за пределы Таганрога, во всех окрестностях верст за 100 150 очень многие знали его, часто посещали и приносили ему пожертвования, ибо все были уверены, что деньги, данные ему, не пропадут даром и что старец распорядится ими с пользою для их душевного спасения» [1; 33].

В Таганроге Павел жил на разных квартирах. Некоторое время обитал он на Касперовке, потом в крепости, а затем около 20 лет жил на Банном спуске у вдовы Елены Никитичны Бaeвой. Последний период своей жизни он провел в квартире на Депальдовском переулке у Ефима Смирнова: там жил до самой старости, там и скончался.

В настоящее время это место называется в Таганроге подворьем старца Павла, или, как принято в народе, кельей, хотя келья – это лишь одна комната, находящаяся в доме, в которой старец молился. Вся она была уставлена иконами, на

деревянной скамейке стояли кувшины с песком, туда были вставлены большие свечи, горевшие день и ночь, не затухали пред иконами и лампы. Ничем не покрытая скамья служила старцу постелью. Подушкой Павел не пользовался, но подкладывал себе под голову что-нибудь из одежды, которую носил.

Старец Павел больше любил жить жизнью внутреннею, духовною и мало заботился о внешней чистоте: он не велел послушникам часто подметать келью, разрешал это делать только по субботам, причем сор не велел выбрасывать на улицу и во двор, а требовал, чтобы все выметаемое палили в печке. Предпочтя чистоту душевную, старец стремился к ней всеми силами своей души и старался поддерживать ее неослабными трудами и молитвенным подвигом. Высшее наслаждение его состояло в молитве: каждый день и каждую ночь в его келье читали акафисты Спасителю и Божией Матери. Особенно любил старец акафист Казанской Божьей Матери.

Выше всех жертв и приношений Богу он считал бескровную жертву за грехи людей Сына Божия, поэтому любил нанимать обедни и людям внушал то же, считая это добродетелью.

Всех приходящих к нему, а посещали его по преимуществу простые сельские люди, благочестивый вел к спасению через свои наставления, учил делать добрые дела, проводить время в труде и почитать праздники и воскресные дни. Сам он был великий постник и требовал, чтобы все живущие у него в доме и посещающие его, тоже несли пост, воздержание и тяготу. Никому не было от старца поблажки.

Кончина старца Павла последовала в 1879 году в марте месяце. С этого момента не прекращается народное почитание угодника. 20 июня 1999 года на родине А.П. Чехова состоялось знаменательное событие: канонизация блаженного Павла Таганрогского и перенесение его чудотворных мощей из небольшой часовни на старом кладбище в Свято-Никольский храм. Этим жарким июньским днем свершилось предсмертное предсказание старца о перенесении мощей: «Понесли Павла на могилу, а с могилы да в собор». Торжества сопровождались многочисленными чудесами. Во время чтения жития Павла перед глазами многочисленных паломников предстала необычная картина: вокруг солнца, стоявшего в зените над Свято-Никольским храмом, среди совершенно ясного неба неожиданно появился большой радужный круг. Чудесное явление продолжалось около часа. Позднее в небе над храмом образовался крест из облаков. Обычно жесткая и невкусная таганрогская вода, которую предлагали входящим в храм, сделалась вдруг удивительно сладкой. Православные России расценили эти знамения как благоволение Неба к прославлению святого угодника. Подробные сообщения о чудесах, сопровождающих канонизацию, отразили средства массовой информации: «Таганрогская правда», «Таганрогский курьер», «Грани месяца», «Православный Таганрог», «Ветеран Дона», «Молот» и другие источники.

Избрав целью жизни своей тяжелый христианский подвиг, Павел продемонстрировал истинную глубину мудрости: смысл жизни истинного христианина – это стяжание Божественной благодати в миру. И за это еще при жизни были уготованы старцу дары прозорливости, исцеления и чудотворения, о которых таганрожцы, его современники, слагали легенды, вошедшие впоследствии в



«Житие» Павла, а затем, уже в наше время, в книгу «От земли и до неба. Чудеса и Житие блаженного Павла Таганрогского», первую часть большого издательского проекта «Старцы Кавказа». А Таганрог, маленький южный город, прославившийся известными писателями, актерами, политиками, теперь обрел и своего святого.

#### **Примечания:**

1. От земли и до неба: Чудеса и житие блаженного Павла Таганрогского. Ростов-на-Дону, 2004.
2. Ключков А. Святой Блаженный Павел Таганрогский // Вехи Таганрога. 2007. № 34. С. 5.

*Майоров Р.А.*

## **ИДЕАЛЬНОЕ УСТРОЙСТВО ЦЕРКВИ И КАТЕГОРИЯ СОБОРНОСТИ В ТРУДАХ ЕДИНОВЕРЧЕСКОГО СВЯЩЕННИКА ИОАННА ВЕРХОВСКОГО**

В трудах лидера соединенческого направления единоверия петербургского священника Иоанна Верховского (1818–1891) мы встречаем подробный разбор таких категорий, как «соборность», «народность» [1], «папизм». Данная статья посвящена категории «соборности» в сочинениях Верховского. Церковь отец Иоанн определял как союз во Христе Бога с человеком [2; 2]. Понять сущность Церкви было для Верховского одной из главных задач его жизни. Он шел к этому всю жизнь и лишь после многолетнего пастырского служения изложил свое понимание Церкви в ряде работ («О Церкви Христовой по существу» [3], «Свод церковно-государственных практических истин по преодолению раскола» [4], «Докладная записка священника Иоанна Верховского для решения старообрядческого вопроса» [5], «Идеал Христовой Церкви» [2]).

Для отца Иоанна в Церкви есть два очень важных начала: Авторитет и Свобода. Основу Авторитета заложил сам Христос, избрав из своих учеников двенадцать апостолов. Эти двенадцать и стали начальным Авторитетом для всех последующих времен. Епископы стали приемниками апостолов. В первые семь веков история дает нам множество примеров, когда дела Церкви были всегда решаемы и направляемы действием епископов при помощи священников, в присутствии Церкви и при содействии верующих. При этом авторитет не должен давить или преобладать, следование за пастырями – это свободный выбор мирян. И вожди, и паства проникнуты одним духом. Авторитет никогда не осуждал разномыслия в тех вопросах, которые не были открыты ясно Богом. Эти разномыслия есть следствие любви к истине, стремления выяснить правду. Авторитет не может основываться на гордости. Верховский хорошо осознавал, что в реальности не все было так идеально. Окружающий его епископат (то есть современный ему Авторитет) отнюдь не был так чист, и его обличение нашло немало места в трудах священника. Верховский понимал, что в Церкви есть начало Божественное и начало человеческое [6]. Но тем

важнее было для отца Иоанна выстроить идеальную картину церковной жизни (недаром одна из его работ носила название «Идеал Христовой Церкви») – то, к чему должны были стремиться христиане, очищая свою Церковь от чуждых ей по природе элементов.

Все епископы должны быть между собой равны. Верховский не видел смысла в наградных санах архиепископа и митрополита. Митрополит должен возглавлять группу архиепископий, архиепископ – группу епископий.

В «Послании поднесенном высокопреосвященному Платону, митрополиту Киевскому и Галицкому, председателю собора российских архипастырей в Киеве в сентябре 1884 года» Верховский доказывает, что многие беды Русской Церкви проистекают именно оттого, что она никогда не имела подобного канонического устройства. Огромные размеры епархий и соответственно малое их количество не давали возможности создания канонического управления Церкви. В Византии вопросы епархий решались на Соборе, с участием ее представителей, вопросы архиепископий – представителями входящих в нее епархий, вопросы митрополий – представителями входящих в нее архиепископий. Таким образом, Соборы должны быть разных уровней [7].

Вера и Любовь, как считает Верховский, неосуществимы без свободы. Казенные вера и любовь – это лишь буква и форма, ложь и обман. Логика о. Иоанна проста: без свободы немыслима вера и любовь, без веры и любви нет ... Союза Христа с народом. Союз этот ценен в силу сознательного выбора христиан. Каждый человек выбирает – идти ему со Христом или без Него, то есть выбирает вероисповедание. Свободу выбора вероисповедания Верховский считает необходимым правом каждого человека. Но возникает вопрос: «в Церкви все – канон и правило, чин и последование, устав и обычай. Здесь все – послушание, подчинение духовного сына его духовному отцу; здесь все не только взаимно – любовь, но и взаимозависимость. Здесь каждый связан со всеми и все с каждым; здесь высший идеал члена Церкви – отречение от своей воли, от своих склонностей, привязанностей; здесь все – иго Христово, правда, иго благое и бремя легкое, но все же иго, все же бремя. Где же здесь свобода?» Свобода заключается именно в праве выбора пути, и если человек выбирает дорогу со Христом, то принимает на себя «иго и бремя Христово», но в силу того, что оно Христово, оно связывает только человеческий произвол в делах внешних и житейских и связывает для того, чтобы дать больший простор для деятельности высших свойств и способностей человека; но никак не вяжет первозданной свободы, этого «благого дара Неба», а, напротив, делает ее более полной, более свободной и божественно совершенной. Иными словами, связывая человеческий грех, это «иго Христово» и позволяет действовать свободе более явно.

Сделав сознательный выбор, верующие объединяются в духовный союз под руководством священника (отца духовного), то есть образуют приходскую общину (приход). Несколько таких общин, соединенные вместе под управлением епископа, составляют епархию. Из епархий собирается Поместная (Понародная) Церковь. Символьная Церковь вечна, поместные же могут возникать и угасать. Символьная Церковь непогрешима, а понародная церковь, погрешив в какой-либо из черт православного исповедания, не перестает быть членом Св.

Символьной Церкви, пока или сама не порвет общения с Церковью Символьной или же Символьная Церковь не отсечет ее от общения. Верховский подчеркивает, что любая поместная церковь не идентична Церкви Символьной: «Наша отечественная Российская Церковь есть истинно святая и православная, но, как и каждая из понародных, не составляет из одной себя святой Апостольской Символьной Церкви, а есть часть и член последней. Церковь Российская может и могла погрешать». Для отца Иоанна это чрезвычайно важно, так как старообрядчество, таким образом будучи отверженным и проклятым Русской поместной Церковью, остается частью Символьной Церкви. На первый взгляд, в данных размышлениях Верховского можно найти слабое место, ведь ни одна из понародных церквей не сохранила молитвенного и евхаристического общения со староверами. Чтобы разрешить кажущееся противоречие, нужно внимательно изучить концепцию раскола в Русской Церкви Верховского [8]. Отец Иоанн был уверен, что достаточно разъяснить Восточным Патриархам суть проблемы и осуждены будут не старообрядцы, а Св. Синод.

Верховский признает, что общество без епископа – это не Церковь, а лишь материал для нее. На первый взгляд это должно было быть аргументом против старообрядцев. Но в другом месте о. Иоанн конкретизирует свою мысль: «Общество, не имеющее над собой епископа по отрицанию епископства, в принципе, не имеет права на имя церкви, хотя бы составляло собой целый народ или государство». Но «в принципе» не отрицают епископов даже беспоповцы. Они признают, что благодать священства на земле иссякла ввиду конца времен, но при этом не отрицают необходимости ни одного из семи таинств. Поповцы же в течение всего XVIII – первой половины XIX века искали епископа, готового присоединиться к старообрядчеству и никогда не переставали быть обществом, исповедующим православную веру в соответствии с деяниями Семи Вселенских и Девяти Поместных Соборов и достойными собственного епископа. Верховский считал, что это очевидно для любого, кто непредвзято попытается разобраться в вопросе русского раскола. Старообрядческая церковь временно была вдовствующей, а с появлением белокриницких епископов получила благодатную иерархию. Когда Восточные Патриархи разберутся в вопросе старообрядчества, они, по мысли отца Иоанна, наверняка признают старообрядческих епископов, и Старообрядческая Церковь сможет существовать как полноценная Понародная Церковь. Такой подход позволял Верховскому решить очень важный вопрос, которым миссионеры пытались смутить старообрядцев: как могла Христова Церковь 180 лет жить без епископа? Особую остроту этот вопрос приобрел в трудах Е. Антонова, перешедшего из белокриницкой иерархии в единоверие. Для Верховского этот вопрос стоял не так остро, как для белокриницких (разрешать эту проблему в своих трудах пытались такие богословы, как еп. Иннокентий (Усов), еп. Арсений (Швецов), Ф.Е. Мельников), так как он признавал благодатность Вселенского Православия, но его подход позволял дать достойный ответ официальной Церкви, отрицавшей благодатность белокриницкой иерархии.

Мы уже указывали выше, что Церковь, по Верховскому, немислима без свободы. Непогрешимость и неодолимость Церкви основана на свободе от всякого насилия, как внешнего (когда светские власти вторгаются во внутренние

дела Церкви), так и внутреннего (когда иерархия «насилует свободу пасомых»). Свобода проявляется в том, что дела каждой общины, епархии или поместной церкви решаются по согласованию между иерархией и народом. Такой порядок был в Древней Церкви, к такому идеалу Верховский призывает вернуться современную ему Церковь. Почему же Вселенские Соборы не заостряют на этом внимания? Дело в том, что в их эпоху соборность, как обязательная взаимозависимость авторитета и свободы, была настолько очевидна, что говорить об этом и не было нужды. Здесь Верховский цитирует А. С. Хомякова: «Церковь без важной надобности не говорит».

Под соборностью Верховский понимает взаимодействие авторитета и свободы, иерархии и народа. «Соборность в этом смысле, – пишет о. Иоанн, – есть существеннейший признак и необходимое условие свободы, свобода же – самодеятельности, а все это вместе – неодолимости и непогрешимости». Интересна интерпретация Верховским слова «Соборная» в Символе веры. Славянофилы, и прежде всего Хомяков, считали этот термин ключевым и его перевод правильным. Однако некоторые богословы пытаются оправдать отсутствие соборного начала в современной Русской Православной Церкви не совсем верным переводом. По их мнению, «соборный» надо переводить как «вселенский». Интересно, что современный философ С. Хоружий, симпатизирующий оптинской традиции, то есть традиции, далекой от Хомякова, считает, что слово «соборный» наиболее адекватно отражает содержание термина в русском языке [8]. Как же осмысляет символьную соборность отец Иоанн? Верховский пишет: «соборная», то есть повсюдная, повсеместная, вселенская. Хотя так как даже совокупность этих понятий не выражает сущного смысла кафоличности – единости в вере и любви; то мы будем ближе к мысли отцов собора, когда под именем «соборная» будем разуметь – «в вере и любви вселенско-единственная».

«Соборность» произошла от слова «собор». Именно собор Верховский считает единственным правильным способом самоуправления Церкви. Именно Собор есть высший орган, формулирующий догматические истины и выносящий дисциплинарные постановления. Впрочем, не каждый собор может считаться непогрешимым и действительным. История Древней Церкви знает массу так называемых «разбойничьих соборов», чьи деяния отвергнуты Церковью. Именно к разбойничьим соборам староверы относят и Большой Московский Собор 1667 года, наложивший клятвы на дониконовские обряды. Верховский указывает, что действительный собор должен быть «свят и полномощен (компетентен)». Какой же собор можно считать таковым по опве Иоанну? Свят собор, который верен цели послужить истине. Полномощен же собор, когда в нем участвуют не назначенные властью (внешней или внутренней) делегаты, а подлинные представители, избранные церквями, епархиями и общинами. Если они откажутся выполнять волю пославшего их народа, то должны отказаться от полномочий. Это правило и донныне соблюдается у старообрядцев: делегат должен на Соборе голосовать так, как считает нужным пославшая его община.

Соборность пронизывает всю Церковь от приходского схода до всецерковного Собора – наивысшей инстанции в Церкви. Залог соборности – выборность. Сегодняшние богословы, выступающие против всеобщего представительства на

Соборах, забывают, что в Древней Церкви в таком представительстве не было нужды в силу выборности епископов. Для о. Иоанна выборность священнослужителей всех уровней (сохранившаяся у старообрядцев) есть неперемное условие соборности. При этом епископ или клирик, нарушивший обязательства перед паствой, должен оставить свое место без рассуждений. «Выборность логически содержит право избирающих предлагать избираемому условия, требовать исполнения данных обязательств и, в случае намеренного уклонения от них, брать назад свое избрание», – пишет Верховский в своем «Идеале Церкви Христовой». В «Своде...» он пишет: «Так как епископы суть такие же не беспричастные страстям человеки, то на Народ лежит не только право, но и обязанность проверять, подлинно ли Бог говорит устами епископов». При канонически правильном устройстве каждая епархия контролирует своего епископа, если же говорить о Поместной Церкви в целом, то для православного государства контроль переносится на государя как высшего представителя Народа. В первые времена христианства вся община участвовала в соборных совещаниях. Когда количество христиан умножилось, то представлять народ стали специально избранные делегаты, а с обращением государей в христианство к ним перешло представительство за Народ на Соборах. Именно тогда государи получили право Veto или «Быть по сему!». Из этого видно, насколько укорененным в православной традиции является императорское определение «Быть по сему» на решениях церковного представительства, «чего не понимают и над чем смеются западники». Разумеется, при этом государь должен быть единовверен пастве. Отец Иоанн считает, что для государя главное не истинность религии, а ее народность: «Для русских государей обязательно Православие, не потому что оно есть Божественная истина, а потому что оно есть религия их Народа». Так турецкий султан непременно должен быть мусульманином, если же он решит принять христианство (что для о. Иоанна, как православного, разумеется, было бы выбором истины), он должен отречься от престола, так как не сможет более быть ходатаем за своих подданных.

Верховский отрицает любое право на насилие со стороны епископов. При правильном каноническом устройстве разрыв между епископом и его епархией не должен вести к раздору: «народ остается на своем месте, а епископ удаляется». Борьба начинается только тогда, когда епископ пытается удержаться на своем месте при помощи светского правительства, то есть остаться представителем народа вопреки воле последнего. В подобном случае вывод Верховского однозначен. Государь как хранитель церковно-народной свободы обязан стоять за народ и против «насильственной иерархии» даже не рассуждая, на чьей стороне отвлеченная истина: «Не против истины стали бы здесь государи, а против насилия». Любое же насильственное вмешательство государя во внутреннюю жизнь Церкви совершенно недопустимо.

Только через признания народом соборные постановления становятся действительными. Эти мысли Верховского вполне созвучны тому, что в современном богословии называется «церковной рецепцией». Вместе с тем важно понимать, что отец Иоанн не считал соборные решения в административной сфере обязательными для Церкви во все времена. Это образец, норма, но если в конкретных исторических условиях конкретное правило разрушает мир и

любовь и вступает в противоречие с целью, для которой оно постановлено, то от него следует отступить. Для о. Иоанна очень важно было служить Духу, а не букве [9].

Всякая власть в Церкви «от Собора исходит и к Собору возвращается». На Соборах Церковь поставляет себе иерархов. Но иерархи эти не сковывают власти Собора. Они поставляются для сообщения пастве соборных постановлений, для наблюдения за исполнением клириками и мирянами в епархиях их обязанностей и для вынесения на Собор возникающих вопросов. Над епископом нет иной власти, кроме Бога и Собора. Никакой пост, сан или титул не может подчинить одного епископа другому. Лишь первенство чести и полномочия, данные Собором, отличают одних епископов от других. Каждый из них, будучи архиереем своей епархии, является и вселенским епископом. «Епископ – это для Церкви не только ктитор или попечитель, но олицетворение Самого Христа, сам олицетворенный Христос», – пишет Верховский. Епископ следит за тем, чтобы общины его епархии и внутри и между собой пребывали в вере и любви. В то же время епископ наблюдает за тем, чтобы это единство сохранялось и в остальных епархиях понародной церкви. Разумеется, что он не может непосредственно вмешиваться в их дела, но через Собор имеет возможность осуществлять наблюдение и в случае выявления нарушений требовать их устранения. Таким же образом через патриархов осуществляется наблюдение одних Поместных Церквей за другими.

Заканчивая разговор об идеале Христианской Церкви, в представлении Верховского, необходимо кратко обозначить существенные признаки истинной Церкви. Их, по отцу Иоанну, три: Апостольское преемство, правильное учение о догматах веры и спасительных истинах и церковность, то есть идеально правильно и целесообразно устроенная практика Церкви.

#### Примечания:

1. См. подробный разбор: Майоров Р.А. Раскол в Русской Церкви и категория «народности» в трудах единоверческого священника Иоанна Верховского // Раскол: догмат и обряд. Материалы миссионерской богословской конференции. СПб., 2008. С. 59–64.
2. Верховский И.Т. Идеал Христовой Церкви. Лейпциг, 1888. С 2.
3. Верховский И.Т. О Церкви Христовой по существу // Верховский И.Т. Сочинения Иоанна Верховского. Кн. 1. Лейпциг, 1886.
4. Верховский И.Т. Свод церковно-государственных практических истин по преодолению раскола // Там же. Кн. 2. Черновцы, 1886.
5. Верховский И.Т. Докладная записка священника Иоанна Верховского для решения старообрядческого вопроса // В защиту старообрядчества. М., 2002. С. 89–120.
6. ГАРФ. Ф. 1099. Оп. 1. Д. 1552. Л. 54 об.
7. Верховский И.Т. Послание поднесенное высокопреосвященному Платону, митрополиту Киевскому и Галицкому, председателю собора российских архипастырей в Киеве в сентябре 1884 года // Верховский И.Т. Сочинения Иоанна Верховского. Кн. 1.



8. См., подробнее: Майоров Р.А. К вопросу об экклесиологии единоверческого священника Иоанна Верховского (отношения с Белокриницкой иерархией) // Церковь и общество в России: пути содружества и вызовы эпох. М.; Ярославль, 2008.

9. Хоружий С. Опыты по истории русской мысли. М., 2006.

*Власова А.В.*

## **ЦЕРКОВНАЯ БЛАГОТВОРИТЕЛЬНОСТЬ НА УРАЛЕ В ГОДЫ СОЦИАЛЬНЫХ ПОТЯСЕНИЙ (вторая половина XIX- начало XX в.)**

В отечественной истории Церковь была не только сферой приложения благотворительного капитала. Она выступала в качестве организатора благотворительной деятельности. Благотворительность Русской Православной Церкви (РПЦ) на протяжении истории носила многоплановый характер. Ее значение возрастало в годы общественных потрясений: неурожая, голода и других тяжелых по своим последствиям народных бедствий.

В 1891–1892 гг. многие губернии России поразил неурожай, приведший к голоду. Правительство, общество, земства предпринимали комплекс мер по смягчению этого страшного удара. И Русская Православная Церковь внесла свой посильный вклад в преодоление последствий неурожая. В Пермской губернии он особенно остро сказался на положении населения Шадринского, Камышловского, Екатеринбургского уездов, несколько меньше – Осинского. По официальным данным общее количество умерших от голода в этих четырех уездах составило в 1892–1893 гг. до 40 тыс. человек [5]. Активные усилия по помощи населению предпринимали правительственные органы, общественные и благотворительные организации, церковь.

В церковных и светских печатных изданиях помещались многочисленные обращения епархиальных комитетов с призывом о помощи. Голодные годы необычайно стимулировали развитие пастырского проповеднического слова. Пастыри, выражая христианский взгляд на причины голода и пути преодоления его, находили живые слова, доходящие до сердца каждого человека.

В развертывании церковной помощи пострадавшему от неурожая населению существенную роль сыграл указ Святого Синода от 21 августа 1891 года. Помимо призыва к духовенству совершать моления от избавления от голода, Синод предписывал установить в храмах особый сбор в пользу нуждающихся, выделить для них из средств наиболее обеспеченных монастырей и церквей денежные пособия и не переставать питать неимущих. Епархиальным преосвященным вменялась также обязанность «учредить в епархиальных городах из духовных и светских лиц... особые комитеты для сбора от доброхотных людей пожертвований и распределения в епархиях, пострадавших от неурожая» [2]. Такие «особые комитеты» были вскоре открыты во всех уральских епархиях. В числе их действовали Екатеринбургский и Пермский епархиальные комитеты по сбору пожертвований в пользу голодающих. В Екатеринбурге на первом заседании были приняты решения о способах заготовки хлеба для бедных семейств в сельских приходах епархии, «имеющих крайнюю нужду в пропитании». От неуро-

жая более всего пострадало население территорий Камышловского и Шадринского уездов, где были созданы приходские комитеты для помощи бедным под председательством приходского священника. В их обязанности входила «забота о правильном и безобидном удовлетворении нуждающихся» [3; 185–193].

Еще в более тяжелых условиях в этот период оказалось само духовенство, имеющее, как правило, многодетные семьи и отсутствие продовольственных запасов, и вынужденное, как и остальное население, продавать за бесценок нажитое имущество и скот. Прихожане могли приобретать хлеб из «земских складов по заготовительной цене; напр., в Каменском заводе для крестьян рожь продавалась по цене 1 р. 65 коп. за пуд, тогда как духовенство должно платить за нее торговцам до 1 р. 70 коп.». Кроме этого факта отмечается в целом несправедливое отношение государства и земств к доходам духовенства в отличие от других работающих представителей сословий: «...Духовенство же, не получающее определенного содержания, а только жалкие гроши, не имеет на что купить даже хлеба, тогда как для других служащих вздорожание хлеба сводится только к некоторому уменьшению расходов на обстановку, комфорт и т.п. Для многих в среде духовенства даже в настоящую минуту, вопрос о дневном пропитании – вопрос вопиющий; и среди здешнего духовенства нужда начинает выражаться так резко, что игнорировать ее грешно. При этом необходимо отрешиться от сложившегося в далеком прошлом мнения о богатстве здешнего духовенства; мнение это поддерживается уже давно минувшей славой, и верно в отношении только единиц; большинство же духовенства крепко может пострадать от этой, несправедливо ему приписываемой славы» [3; 185–193].

В связи с тем, что сведения о сборе и распределении пожертвований Пермским комитетом публиковались в епархиальных и губернских ведомостях, есть возможность подсчитать общую сумму поступлений и статьи расхода за первые 4,5 месяца деятельности комитета – с 13 октября 1891 года по 1 марта 1892 года – когда она отличалась наибольшей активностью. За этот период в Пермский епархиальный комитет поступили 21 292 рубля пожертвований. Эта сумма составила из кружечного и по подписным листам сбора, даяний церкви, светских учреждений и разных лиц. В основном полученные деньги шли на покупку хлеба для голодающего населения. Из них были направлены для оказания помощи жителям Шадринского, Камышловского и Екатеринбургского уездов – 7415 рублей; Осинского, Красноуфимского и других уездов, расположенных в Прикамье, – 3813 рублей; 3000 рублей были «препровождены» в Хозяйственное управление при Святом Синоде для последующего их распределения в неурожайные местности. К марту 1892 года в распоряжении епархиального комитета в Перми оставалось в наличии еще более 7 тыс. рублей [4; 928–929].

Во время голода 1891 года в пределах Оренбургской епархии церковные попечительства активно занимались организацией материальной и духовной помощи голодающим. Священник А. Игумнов в своем отчете Оренбургскому преосвященному писал, что жители его прихода «питались хлебом, смешанным с сорной травой, березкой, многие ели одну березку». В таких условиях церковные попечительства открывали столовые, организовывали сбор пожертвований в пользу голодающих деньгами либо хлебом. В период голода 1891–1892 гг. столовые были устроены в приходах Куртамышского и Петровского округов.

В период нового голода, 1911–1912 годы, церковноприходские попечительства, епархии вновь «были призваны к заботе о голодающих». Попечительства устанавливали количество «действительно голодающих», предоставляя их списки в епархиальный и уездные комитеты о голодающих, а затем на средства, отпускаемые комитетом, покупали и раздавали муку нуждающимся. В тех районах епархии, где имелись запасы продуктов («где позволяли местные условия») рекомендовалось устраивать бесплатные столовые. Таковые были открыты в с. Травянском, в Сыртинском поселке (при содействии священника Лужникова), в Кизильском (дьяконом И. Львовым), в Куртамышском округе Челябинского уезда [1; 81].

Церковь считает тяжёлое голодное время лучшим для покаяния, очищения и исцеления душ людских. Страждущий человек нравственно лучше, так как бедствие, нужда, горе размягчают душу человека. Таким образом, материальная и духовная помощь нуждающимся была и остается важной сферой деятельности Русской Православной Церкви.

#### **Примечания:**

1. Андреев А.Н. Церковноприходские попечительства Оренбургской Епархии и их вклад в дело благотворения и религиозно-нравственного воспитания паствы во второй половине XIX – начале XX вв. / А.Н. Андреев, Ю.С. Андреева // Православие на Урале: исторический аспект, актуальность развития и укрепления письменности и культуры: мат. симпозиума с междунар. участием: V Славянский научный собор «Урал в диалоге культур»: в 2 ч. Ч. I. Челябинск, 2007.

2. ГАПО. Ф. 442. Оп. 1. Д. 6. Л. 72.

3. О действиях Екатеринбургского Епархиального комитета для оказания помощи пострадавшим от неурожая в минувшем году // Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1892. № 7. (отд. неофиц.)

4. Первое заседание Екатеринбургского Епархиального комитета для оказания помощи пострадавшим от неурожая // Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1891. № 42. (отд. неофиц.)

5. Пермские губернские ведомости. 1894. № 98.

*Белоногова Ю.И.*

## **БОРЬБА С НАРОДНЫМ ПЬЯНСТВОМ НА ПРИМЕРЕ МОСКВЫ И МОСКОВСКОЙ ЕПАРХИИ В НАЧАЛЕ XX ВЕКА**

По словам почившего Патриарха Алексия II, «проблема алкоголизма и наркомании в России остается одной из самых насущных и тревожных. Мы с сожалением признаем, что не менее четверти населения подвержены алкоголизму, а более половины – в той или иной степени зависимы от наркотических и химических веществ. Каждый третий студент и ученик старших классов уже имеет опыт знакомства с наркотиками» [10].

Церковь в начале XX века, так же как и сегодня, была серьезно обеспокоена нравственным обликом народа, в частности крестьянства. В III Государственной

Думе в 1908 году действовала «Комиссия о мерах борьбы с народным пьянством, принявшим размеры, угрожающие вырождением русской нации» [3; 177]. Фактически со второй половины XIX века пьянство было признано бедой государственного масштаба. В.Ф. Дерюжинский в учебнике полицейского права отмечал в 1903 году, что пьянство в России являлось причиной 40% психических заболеваний. «Пьянство является одним из значительных факторов смертности. По сведениям за 1879–1884 гг. среднее годовое число умерших от опоя в России составляло 5.603 случая, или около 2 смертей на 1000 общей годичной смертности. В общем количестве так называемых «случайных смертей» пьянство занимает у нас первенствующее место. Особенно заметно это в центральной и восточной полосах России: в центральной на долю пьянства приходится от 20% до 34%, а в восточной – даже до 40% общего числа случайных смертей» [4]. Неоднократно в церковной печати обсуждался вопрос о народном пьянстве, и горечью пронизаны слова одного из священников, что «пьянство – бич многих и многих крестьянских семей» [8; 827].

В 1909 г. в Санкт-Петербурге открылся I Всероссийский съезд по борьбе с пьянством. Он проходил 28 декабря – 4 января и был организован Комиссией по вопросу об алкоголизме, состоявшей при Обществе охранения народного здоровья. По словам В.Ф. Джунковского, важной задачей съезда было дать возможность почувствовать борцам за народную трезвость, «что они больше не одиноки и что дело их отныне признается государственно важным» [5; 451]. Современник отмечал: «Дело не в том, что русский народ пьет больше всех других народов, а в том, что пьянство растет из года в год в ужасающей прогрессии. При росте населения ежегодно на 1½ %, потребление алкоголя увеличивается на 5–6%, а в последующие годы увеличение это дошло до 13% (вообще в иных же местах – до 20%). В среднем каждым жителем выпивается уже 11 бутылок, то есть более полуведра водки в год» [5; 178]. По воспоминаниям В.Ф. Джунковского, даже император Николай II был серьезно обеспокоен данной проблемой: «Во всеподданнейшем моем отчете за минувший год Государю угодно было обратить особое внимание на мои слова, что потребление вина в губернии не уменьшилось и пьянство приобрело характер бедствия народного, захватив своим влиянием даже женщин и девушек в крестьянской семье, причем из недр самого народа раздавались глубоко скорбные, полные отчаяния голоса, указывавшие на разложение семьи, упадок нравственности, на нищету как на прямое следствие пьянства. Государь против этого места в отчете написал: “Необходимо стать на путь действительной и самой решительной борьбы с этим страшным для России злом”» [5; 264]. О данной ситуации заговорила и художественная литература. Во времена первой русской революции писатель И.А. Родионов опубликовал повесть «Наше преступление»: «Народ спился, одичал, озлобился, не умеет и не хочет трудиться» [11; 3]. Несмотря на ее художественный характер, содержание произведения было целиком взято из народной жизни. Автор описал ужасающую картину пьянства, разврата, распущенности молодого крестьянства, которому до преступления – убийства, грабежа, богохульства – оставался последний шаг [11; 14–16]. А за пьянством следовали не только преступления, но и полное материальное разорение. А. Волюнец в заметках «О Государственной Думе и Духовенстве» писал: «До сих пор русский мужик пропивал то, чем

и дорожить-то не стоило, пропивал худую телегу, пропивал одежду, пропивал сапоги. Теперь он пропивает своих собственных детей, теперь он пропивает судьбу своих внуков и судьбу своего отечества... Нельзя было придумать даже тех способов, какими теперь пропивается земля... оказывается, как только крестьянину хочется опохмелиться, он идет к соседу и говорит: «Дай денег, а возьми мою десятину на будущей год за полтора рубля...» Есть уже семьи, где пропита земля на 20 лет, еще не проданная» [3; 242].

С горечью об этом губительном для народа пороке свидетельствовал митрополит Московский Макарий (Невский): «О простом народе с сожалением должно сказать, что он спился и развратился. Он пропивает свое достояние, свои пожитки; он пьет с горя, пьет с радости; все сделки у него завершаются не иначе, как с выпивкой. Если он несет в жертву Богу свою трудовую копейку, то в винную лавку отдает полный рубль. Он сам пьет, и дети пьют; пьют и женщины. Пьянство приводит к разврату. Мужья оставляют жен, жены покидают мужей и идут за другими. Развращается и молодежь по примеру старших» [7; 60–61]. Эти слова находят подтверждение у его современника архиепископа Никона (Рождественского), который пишет по вопросу о просвещении народа: «Нужно сначала отрезвить народ – потом просвещать. Прежде спасти его от алкоголизации, от вырождения, от поголовной гибели... А то «просвещение», которое готовят ему ввиду «всеобщего обучения» с учителями нового типа, только ускоряет его гибель. Если есть у вас лишние сто миллионов, то сократите на эту сумму спавивание народа. Если нет никакой возможности обойтись без питейного дохода сразу, следует уничтожить всякое производство и продажу алкоголя во всех его видах, признавая его ядом, наравне с опиумом, гашишем и подобными отравками» [9; 91–92]. Пьянство в деревне неизменно сопровождалось хулиганством и драками, часто побоями жен. Мировой судья Я. Лудмер писал еще в начале царствования императора Александра III: «Многие наблюдатели современной народной жизни констатируют нам факт ожесточения, подчас и просто озверения народных масс» [6; 446].

В Москве в 1901 г. было организовано Московское столичное попечительство о народной трезвости, возглавлявшееся генералом от инфантерии Цеймерном, а с 1905 г. – В.Ф. Джунковским. Оно распространяло среди населения информацию о вреде употребления алкоголя, изыскивало средства на полезную организацию отдыха и свободного времени простых людей, на содержание лечебницы для страдавших запоем. Попечительство содержало до 15 народных домов: Грузинский (2252 чел.), Сухаревский (2112 чел.), Трубный (2054 чел.), Немецкий (1000 чел.), Спасский (698 чел.), Даниловский (680 чел.), Александровский (1277 чел.), Хитровский (1335 чел.), Бутырский (771 чел.), Садовнический (1002 чел.), Дорогомиловский (930 чел.), Сергиевский (1054 чел.), Алексеевский (2011 чел.), а также Хитровскую чайную (642 чел.) и Смоленскую столовую (962 чел.). Народные дома работали без перерыва круглый год с раннего утра и до 9 вечера, вход был бесплатным. В них не допускалось распитие спиртных напитков, а чай, закуски и горячие блюда отпускались по минимальным ценам; посетители могли ознакомиться со свежими газетами и журналами. Ежедневно народные дома посещало около 18 780 человек [5; 574–576]. Попечительство содержало ночлежный приют, столовую, лечебницу для алкоголиков на

Новинском бульваре, 10 бесплатных читален и платных библиотек, воскресные школы для малограмотных; устраивало народные гуляния, спектакли, концерты, народные чтения. За 10 лет Московское попечительство получило от Министерства финансов 5 000 000 руб., а в период с 1901 по 1911 гг. оно само выделило 108 750 руб. обществам и учреждениям, преследовавшим цели борьбы с алкоголизмом. При отдельных церквях создавались приходские общества трезвости. Борьба с пьянством была приоритетной не только для духовенства центральных епархий Российской империи, но и для общества трезвости в других епархиях, например в Оренбургской [2].

В.Ф. Джунковский немало сил приложил к борьбе с пьянством. Его трудами в 1909 г. в Москве был созван 1 съезд по борьбе с алкоголизмом и пьянством, а через год организован антиалкогольный музей [5; 57], в котором были собраны статистические материалы и разные препараты и модели, имевшие отношение к борьбе с алкоголизмом. При музее проводились лекции для учителей. В 1906 г. московский губернатор выступил с заявлением населению, в котором сообщал, что «потребление вина в губернии (не считая г. Москвы) за первую половину сего года значительно превысило потребление его за то же время прошлого года (на 150 000 ведер)». За это время населением было истрачено лишних 1 200 000 рублей, в то время как недоимки по всем сборам составляли около 1 070 000 рублей [5; 182].

Проблему пьянства не оставил без внимания и митрополит московский Владимир (Богоявленский). Он был, пожалуй, первым из московских иерархов, кто стал систематически бороться с этим недугом: «При нем на торжественных обедах в монастырях в дни праздников прекращено было подавать не только водку, но и вино... Такое новшество было особенно заметно в Троице-Сергиевой Лавре, где до митрополита Владимира в дни празднования преподобного Сергия 5 июля и 25 сентября на торжественных обедах весь стол был всегда сплошь уставлен разными винами, а закусочный стол – разными водками» [5; 418].

Но и по истечении десяти лет существования попечительства о народной трезвости В.Ф. Джунковский по-прежнему описывал ужасающую картину народного пьянства, приводя данные из доклада А.А. Корнилова, председателя кружка по борьбе со школьным алкоголизмом. «По Московской губернии оказалось, что из 18 334 мальчиков в возрасте от 8 до 13 лет употребляли алкогольные напитки 12 005, или 65%; из 10 404 девочек – 4 994, или 47%. Кроме того, анкеты по Московской губернии дали возможность заключить, что школьники умели различать вкус различных алкогольных напитков, некоторые предпочитали пиву водку, другие говорили о вкусе вина и т.д. В городских училищах оказалось положение еще менее утешительное, процент пивших был гораздо значительнее» [5; 532]. Приведенные данные свидетельствовали о том, что проблема алкоголизма не была преувеличена, но не была и решена.

Сложившаяся ситуация нашла отражение и в прессе. Только лишь в Московской епархии в 1910–1915 гг. было предпринято несколько попыток издания газет и журналов с антиалкогольной тематикой. Например, в 1910–1912 гг. вышло 37 номеров бесплатного приложения к журналу «Кормчий» – «На борьбу с пьянством». В 1910 г. было опубликовано 4 номера приложений к журналу «Верность» – «Трезвость», редактором которого был известный протоиерей



## КАРИКАТУРА НА ПРАВОСЛАВНОЕ ДУХОВЕНСТВО В РОССИЙСКОЙ ПРЕССЕ ПЕРИОДА РЕВОЛЮЦИИ 1905–1907 гг.

На рубеже XIX–XX вв. периодическая печать в России находилась под жестким гнетом цензуры, деятельность которой определялась утвержденным еще в 1865 г. «Уставом о цензуре и печати» и рядом дополнительных запрещений, введенных при императоре Александре III.

Недовольство самодержавием, протестные настроения, вызревавшие в русском обществе, промышленный кризис, рост рабочего, крестьянского, национального движений, студенческие волнения – все это приводило к политизации жизни страны, увеличению числа организаций, оппозиционных власти. Нарастание революционных событий в стране требовало осуществления серьезных изменений во внутренней политике российского самодержавия. Осознание необходимости свободы слова стало проникать во все слои российского общества. Даже представители правящих кругов стали высказываться в пользу избавления прессы от жестких цензурных оков. Но кардинально ситуация поменялась только после октября 1905 г.

В царском Манифесте от 17 октября 1905 г. было объявлено о непреклонной воле государя «даровать населению незыблемые основы гражданской свободы на началах действительной неприкосновенности личности, свободы совести, слова, собраний и союзов», а вскоре были введены новые «Временные правила о периодической печати». Правовое положение прессы кардинальным образом изменилось, что привело к существенным переменам во всей системе печати, открыло качественно новый этап в развитии русской прессы.

Специальным указом от 24 ноября 1905 г. было устранено административное вмешательство в дела прессы, восстанавливался судебный порядок ответственности за преступления, совершаемые путем использования печати. Закреплялся комплекс наказаний, которым могли подвергаться журналисты, – денежные штрафы, приостановка и закрытие изданий, конфискация номеров. Вначале на волне революционного подъема многие радикальные издания игнорировали этот указ, но уже с 1906 г. он стал применяться достаточно жестко.

Количество газет и журналов в 1905–1907 гг. по сравнению с началом века возросло более чем в 3 раза и превысило 3300 наименований. Эпоха 1905 г. дала новый импульс еще одному весьма плодотворному в российской журналистике направлению – сатирической прессе. Имея различную политическую ориентацию, сатирические журналы и газеты одинаково остро выступали против самодержавия и его догматов, против царя и его министров. В таких изданиях, как «Пулемет», «Жало», «Бич», «Жупел» и др., выходивших как в столице, так и в крупных провинциальных городах, выступали в качестве авторов М. Горький, А. Куприн, Н. Теффи, И. Бунин, К. Чуковский и др. [1]

В период революции 1905–1907 гг. в России развивается и политическая карикатура – «высший жанр этого вида искусства» [2; 426]. Среди большого числа политических рисунков особое место занимает и впервые появившаяся в

И.И. Восторгов. Газета «Рассвет» издала 19 номеров бесплатного приложения «Трезвый понедельник». С 1911 по 1914 гг. Московское епархиальное общество борьбы с народным пьянством публиковало ежемесячный журнал «В борьбе за трезвость», в 1915–1916 гг. это же издание выпускало Московское столичное попечительство о народной трезвости. В 1914 году вышло 6 номеров приложения к «Кормчему» – «На борьбу с современным хулиганством». В нем читатель узнавал о нравственных причинах связанного, как правило, с пьянством хулиганства, о том, как с ним бороться, о действиях духовенства, о духовных мерах по искоренению хулиганства [1]. К сожалению, последние стали предприниматься уже слишком поздно и оказывались недостаточно продуманными: за много лет пороки уже пустили прочные корни. Однако попытки антиалкогольной пропаганды подтверждали тот факт, что современники признавали проблему пьянства, считали ее чрезвычайно важной и не только печатали различные брошюры, но и создавали общества по борьбе с ним.

### Примечания:

1. Андреев Г.Л. Христианская периодическая печать на русском языке. 1801–1917 гг. Нью-Йорк, 1997. Т. 1. С. 1, 160; Т. 2. С. 29.
2. Андреева Ю.С. Деятельность Русской православной Церкви по духовному воспитанию населения Оренбургской епархии во второй половине XIX – начале XX вв. : Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Челябинск, 2006. С. 21; Её же. Деятельность православного духовенства по воспитанию трезвого образа жизни среди населения Оренбургской епархии во второй половине XIX – начале XX вв. // Культура и искусство в памятниках и исследованиях. Челябинск, 2006. Вып. 4. С. 66–73.
3. Волюнец А. Государственная Дума и Духовенство // Церковные Ведомости. 1908. № 4.
4. Дерюжинский В. Ф. Полицейское право: Пособие для студентов. СПб. 1903. URL: <http://www.allpravo.ru/library/doc76p/instrum3732/item3906.html>.
5. Джунковский В.Ф. Воспоминания. М., 1997. Т.1.
6. Лудмер Я. Бабы стоны (из заметок мирового судьи) // Юридический вестник. 1884. Ноябрь.
7. Макарий (Невский), митр. За что мы наказываемся. Како потемне злато и помрачится сребро доброе? // Церковь и демократия. М., 1996.
8. Московские церковные ведомости. 1907. № 26.
9. Никон (Рождественский), архиеп. Гипноз всеобщего обучения // Церковь и демократия. М., 1996.
10. Обращение Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II по случаю празднования «Дня Надежды. За здоровый и нравственный образ жизни». URL: <http://www.cdrm.ru/index.php?p=2-3&dn=5>.
11. Родионов И.А. Наше преступление. М., 1997.

России карикатура на духовенство Русской православной церкви. В настоящей статье предпринимается попытка охарактеризовать антиклерикальную карикатуру периода первой российской революции как явление общественной жизни.

В первую очередь необходимо выяснить, на страницах каких изданий публиковались материалы, содержащие сатиру на служителей культа, и дать этим изданиям характеристику с точки зрения их общественно-политической направленности. Во-вторых, следует обратить внимание на сами сатирические рисунки. Известны ли имена их авторов? Какие сюжеты и личности высмеиваются художниками-карикатуристами? Ответы на эти вопросы позволят нам сделать вывод о сущности карикатуры на православное духовенство периода революции 1905–1907 гг.: была ли она атеистической, как утверждалось ранее, или же ее следует рассматривать в русле политической сатиры.

Необходимо отметить, что советская наука отвечала на последний из поставленных нами вопросов вполне определенно: карикатура на духовенство прямо называлась антиклерикальной, направленной против Церкви как института. В целом можно с уверенностью сказать, что данная тема изучена мало; нам удалось найти лишь одну статью, специально посвященную карикатуре на православное духовенство в период первой революции, напечатанную в научно-методическом журнале «Антирелигиозник» в 1940 году [3; 33–36].

Следует сразу оговориться, что анализу в данной статье будет подвергнута в первую очередь столичная пресса. «Вся Россия смотрит теперь на Петербург, – совершенно верно отмечал непопулярный в наши дни В.И. Ленин. – Здесь – самая живая политическая жизнь, здесь всего сильнее правительство. Здесь центры всех партий, лучшие органы всех направлений и оттенков, лучшие ораторы на предвыборных собраниях... Это – фокус всей политической жизни России. Пресса имеет не местное, а общенациональное значение» [5; 8]. Петербург в 1905–1907 гг. являлся центром выпуска различных иллюстрированных изданий, главным образом либерально-буржуазного толка. Одних только сатирических журналов за годы революции было выпущено около 200. Нужно заметить, что идейная направленность помещавшихся в них сатирических произведений, карикатур далеко не всегда совпадала с направленностью самих изданий [5; 25]. В, казалось бы, либеральных журналах и газетах зачастую можно встретить материалы, направленные против самодержавия. Достаточно часто героями сатирических рисунков становятся и служители алтаря.

Среди художников, особенно активно выступавших в таких популярных петербургских журналах 1905–1907 годов, как «Борцы», «Бурелом», «Буря», «Вампир», «Водоворот», «Водолаз», «Волшебный фонарь», «Дятел», «Дикарь», «Жупел», «Забияка», «Зритель», «Адская почта» и др., мы встречаем представителей самых разных направлений искусства. Были здесь и представители «Мира искусства», и художники, близкие к передвижникам, и мастера, связанные с Академией художеств. Особенную активность проявляла молодежь – студенты Академии художеств и других учебных заведений столицы. Наряду с ними выступали и художники, которые лишь недавно завершили образование; здесь же давно работали и профессиональные журнальные рисовальщики, привыкшие откликаться на злободневные события, и, наконец, даже отдельные, владевшие карандашом любители.

Показательно, что почти ни одно сколько-нибудь заметное событие первой русской революции не осталось неотраженным в сатирических рисунках на страницах популярных журналов [5; 26]. Однако чаще всего авторство этих произведений определить невозможно (или же очень сложно). В большинстве случаев художники-карикатуристы не стремились подписывать свое имя.

Самым известным представителем Русской церкви периода первой революции был впоследствии лишенный сана священник Георгий Гапон. Его судьба и деятельность нашли свое отражение на страницах периодики той поры, в том числе и в карикатуре. В журнале «Пчела» за 1906 г. (№ 3) помещены шесть рисунков, «наглядно разъясняющих провокаторскую роль» этого человека в дни революционных событий. На первом рисунке Гапон получает от министра мешок денег, на втором – он с крестом на груди ведет рабочих на расстрел; еще один рисунок изображает Гапона в роли утешителя родственников погибших 9 января; наконец, с деньгами под мышкой о. Георгий идет к границе. На последней части карикатуры провокатор в обществе дамы (Саши Уздалевой?) играет в рулетку в Монако. Карикатуры подобного рода помещались в «Стрекозе» и других журналах.

Кроме Г. Гапона, осмеянию подвергались и другие представители духовенства, повинные в «гапоновщине» (термин, в общих чертах означающий предательство, провокаторскую деятельность). Журнал «Забияка» в № 1 за 1905 г. дал обобщающую характеристику гапоновщине: на железнодорожной станции Люберцы идет расстрел народа, а священник причащает связанного рабочего, которого стоящие рядом жандармы приготовились убить [3; 33].

Достаточно часто героем сатирических рисунков в период 1905–1907 гг. становился К.П. Победоносцев, больше трети века занимавший пост обер-прокурора Синода. Карикатура представила его в самых разных позах: в виде жабы, вампира, иуды. В «Стрекозе» № 1 за 1907 г. (в связи со смертью Победоносцева) напечатан его портрет в виде жабы с подписью: «К.П. Бедоносцев – «Мое последнее сказанье. Иудина обитель. 1880–1907 гг.» (Победоносцев с 1880 г. занимал пост обер-прокурора Синода) [3; 35].

Художники-карикатуристы заклеили и участие части православного духовенства в погромных черных сотнях. Такие личности, как иеромонах Илиодор, епископ Волынский Антоний (Храповицкий) и прочие «идейные вдохновители» черносотенных погромов были изображены на страницах сатирической периодики в самом неприглядном виде. Например, в провинциальном журнале «Ярославская колотушка» в № 9 за 1906 год помещен выразительный рисунок демонстрации погромщиков во главе с звероподобным попом и лаконичной надписью: «Идут». Не менее интересна картинка «Благословение мечей» в журнале «Дятел» за 1905 год (№ 1): священник благословляет на погром «патриотический митинг» в Михайловском манеже.

Иеромонах Илиодор (Труфанов), известный авантюрист, а в период революции 1905–1907 гг. один из наиболее ярких черносотенных проповедников, являлся частым героем сатирических рисунков. Иллюстрированное приложение к либеральной газете «Русь» неоднократно помещало карикатуры на Илиодора на своих страницах. На одном из рисунков, отражающем, в том числе, и отсутствие единства в лагере ультраправых, изображен митинг в Почаевской лавре, а внизу при-

водятся слова иеромонаха: «Вот, Пуришкевич говорит, что я с ума сошел! Подумайте, православные! Как это могло быть, когда сходиться-то было не с чего!..» На другом рисунке Илиодор изображен с закрытым лицом, в монашеском облачении, с револьвером в правой руке и с дубиной в левой; на шее этого служителя культа блестит наперсный крест. Подписана карикатура церковнославянским шрифтом: «Смиранный инок Илиодор во святей Почаевской лавре пребывающий, лица же его по грехам нашим не можно видети».

Считается, что православное духовенство, особенно на последнем этапе революции, активно поддерживало правые политические партии. Именно поэтому художники-карикатуристы, приводя сатиру на черносотенцев, весьма часто изображали на своих рисунках священнослужителей. В уже упомянутом нами приложении к газете «Русь» (№ 21, 1907 г.) дан характерный рисунок. В чайной за столом заседают три колоритные упитанные фигуры: полицейский, крестьянин (по-видимому, кулак) и поп, указывающий в лежащую на столе черносотенную газету «Русское знамя».

Художники-сатирики в своем творчестве высмеивали и наиболее консервативную часть Церкви – монашествующих; известно, что именно монастыри в период первой российской революции зачастую становились рассадниками черносотенной идеологии. В том же 21 номере приложения к «Руси» изображен подотдел «Союза русского народа»: председатель в монашеской одежде диктует писарю следующие слова: «Семинария наша закрыта. Выпуска не будет. На места священников, буде потребуется, пришлем монахов, состоящих в союзе русского народа».

В журнале «Искра» за 1907 г. (№ 9) приводится шарж Косвинцева под заголовком «Столыпинская мельница, или как была составлена Вторая дума». На рисунке – Столыпин вертит мельничное колесо, а из мельницы выезжают в разные стороны депутаты. На мельнице – избирательная урна, где видны знамена «Союза русского народа», пляшет Илиодор с благословением: «Бей крамольников, благословляю на святое дело» [3; 34].

На страницах периодической печати нашел свое отражение и сюжет, связанный с деятельностью Государственных дум I и II созывов. Как известно, большинство священников-депутатов в ходе работы этого представительного органа примкнули к левым фракциям, поступив согласно велению своей христианской совести. Результатом этого стал синодальный запрет священникам-депутатам участвовать в деятельности партий левее октябристов и активная поддержка епископатом правых политических течений. «Юмористический альманах» в № 29 за 1907 г. поместил по этому поводу следующий рисунок: архиерей грозит огромнейшим пальцем выстроившемуся в ряд клиру, а подпись под этим рисунком гласит: «Духовенство может вступать в партию октябристов, «Союза русского народа» или еще хуже, только не в какие-нибудь левые, которые там за народ»... [3; 35]

Либеральная пресса выражала сочувствие священникам – участникам левых фракций во II Государственной думе (Тихвинскому и другим) – и помещала многочисленные материалы, посвященные их деятельности в Думе. Художники-карикатуристы на страницах либеральных изданий высмеивали пассивное отношение основной части православного духовенства к событиям современности. Так, в иллюстрированном приложении к газете «Русь» в мае 1907 г. была опубли-

кована картинка под названием «У себя». На ней изображены три священника и военный, играющие в карты и курящие папиросы; четвертый иерей на заднем плане «общается» с официанткой. На стене висят два портрета – Победоносцева и какого-то архиерея. Под рисунком приводится следующий диалог:

«- Ох, смотрите, о. Петр, как бы и с вами не случилось того, что с Тихвинским и К°!

- С нами-то? Никогда!».

Уже в начале 1906 г. в России начинает набирать обороты реакция. Революция постепенно движется на спад; этому процессу активно способствуют меры властей, зачастую весьма жестокие. Духовенство Православной церкви также немало способствовало утверждению «порядка» в России, за что и было осуждено со страниц либеральной прессы.

Журнал «Юмористический альманах» (№ 53 за 1906 г.) на обложке поместил карикатуру под названием «Реакционный забор» и комментарием: «Птица не пролетит и заяц не пробежит». Изображен на рисунке самый настоящий забор, состоящий из жандармов и военных; центральное «звено» забора образует упитанный священнослужитель в клобуке, рясе и со свечой. На заднем плане этого «реакционного забора» – символизирующее свободу восходящее солнце.

Другой рисунок из упоминавшегося приложения к газете «Русь» за 1907 г. изображает диакона и пожилого священника, идущих по кладбищу. Внизу рисунка – диалог:

«- А что, о. диакон! В этом году, почитай, что в десять раз больше поминаний было?

- Умаялись, о. протоиерей, совсем умаялись...»

Очевиден намек на политику кровавого подавления революции правительством со Столыпиным во главе.

Подавляющее большинство изученных нами карикатур с духовенством в главной роли носят именно политический характер. Осмеянию подвергаются преимущественно те священнослужители, которые так или иначе запятнали себя участием в политической борьбе на стороне крайне правых. Вместе с тем художники отмечают наиболее характерные пороки части священнослужителей – скупость, расчетливость, склонность к выпивке, невысокий моральный уровень. Например, очередной рисунок из приложения к газете «Русь» (приблизительно 1906–1907 гг., точно дату установить не удалось) под названием «Современный Пимен» изображает сидящего за столом с гусиным пером в руке упитанного монаха с необыкновенно хитрым выражением лица. На полу стоит бутылка из-под спиртного и стопка.

Как уже было отмечено, антиклерикальные сатирические рисунки встречаются на страницах периодической печати в период революции 1905–1907 гг. достаточно часто. Они показывают отношение общества (или его части) к православному духовенству. Однако не следует забывать, что карикатура сама по себе является мощным идеологическим оружием, способным формировать общественное мнение в угоду тем или иным политическим тенденциям.

Изучая сатирическую периодику 1905–1907 гг. и обращая внимание на карикатурный материал, ни в коем случае не следует делать каких-либо поспешных выводов. Появление карикатуры на духовенство вовсе не означает, что в начале



XX столетия происходил активный процесс атеизации общества, как это пытались представить советские авторы [4; 57]. Антирелигиозная печать первых десятилетий советской власти отличалась значительным максимализмом в оценках. При более вдумчивом подходе к проблеме становится ясно, что, будучи даже антиклерикальной, карикатура периода первой российской революции ни в коем случае не была антихристианской по своей сути. Напротив, в карикатуре этого периода заметна глубокая нравственная основа. Художники-сатирики никогда не ставили перед собой цели опорочить христианскую идею, отвергнуть существование Бога или поглумиться над чувствами верующих. Высмеивались лишь те пороки духовенства, которые, согласно как раз христианской системе ценностей, считаются грехами.

Подавляющее большинство сатирических изданий периода первой российской революции, на страницах которых публиковались изучаемые нами карикатуры на духовенство, относятся к либеральному лагерю. Либералы осуждали именно тех представителей духовенства, которые участвовали в деятельности правых партий, таких как «Союз русского народа», и в особенности тех, кто не гнушался участия в черносотенном движении. Именно поэтому большая часть сатирических рисунков, изображавших священнослужителей, носят в первую очередь политический характер.

Антиклерикальная карикатура периода революции 1905–1907 гг. была направлена не столько против Церкви как института, сколько против политиканства ее отдельных представителей.

Таким образом, появление антиклерикальной карикатуры поставило перед Церковью справедливый вопрос о том, насколько допустимым и разумным является вовлечение части духовенства в политическую борьбу. Общество со страниц либеральных изданий ответило на этот вопрос отрицательно.

#### **Примечания:**

1. Беспалова А.Г., Корнилов Е.А., Короченский А.П., Лучинский Ю.В., Станько А.И. История мировой журналистики. М.: Р/на-Дону, 2003.
2. Карикатура // Большая советская энциклопедия. Изд. 3-е. М., 1973. Т. 11.
3. Марин В. Антиклерикальная карикатура в России в начале XX века // Анти-религиозник. 1940. № 1.
4. Миронов Б.Н. Народ-богоносец или народ-атеист? Как россияне верили в Бога накануне 1917 года // Родина. 2001. № 3.
5. Революция 1905–1907 гг. и изобразительное искусство. Вып. 1 / Ред. В.В. Шлеев М., 1978.

*Брусиловский Н.М.*

## **СКОРБЯЩЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ – ПОСЛЕДНЯЯ МОСКОВСКАЯ ОБИТЕЛЬ ДО 1917 ГОДА**

Уже почти 20 лет прошло с тех пор, как гонения на религию в России прекратились, а официальная политика «воинствующего атеизма» была отвергнута. Тысячи православных храмов и монастырей оказались вновь открыты для верующих, воссозданы многие обители и центры духовного просвещения. Москва

как столица России в этом отношении занимает одну из лидирующих позиций: открыты и отреставрированы запертые храмы, воссозданы искаленные церкви, вновь занимают своё место в обществе православные приходы. Однако в столице по сей день сохраняются некоторые поруганные и изувеченные до неузнаваемости храмы, которые прежние владельцы отказываются вернуть верующим. Яркий пример подобной ситуации – Скорбященский монастырь на Новослободской улице. Хотелось бы остановиться на нём и его истории подробнее.

Немногие жители сегодняшней Москвы помнят этот монастырь. А ведь на рубеже XIX – XX вв. Скорбященский монастырь был известен на всю Первопрестольную! Современники считали, что по своему значению в качестве центра духовного просвещения и богословского образования он может сравниться со Свято-Троицкой Сергиевой и Александро-Невской Лаврами [2; 57].

По преданию, район будущей Скорбященской обители – территория между Новослободской (тогда бывшей продолжением Долгоруковской), Тихвинской улицами, Вадковским переулком и Камер-Коллежским валом – служил местом уединения и молитвы для святого Василия Блаженного. До середины XX в. тут существовал Васильевский пруд, названный в честь святого. В конце XVIII в. здесь находилось владение вдовы действительного статского советника Надежды Васильевны Шепелевой (она погребена в храме на Миусском кладбище), которое после её смерти в 1840-е гг. перешло к князю Сергею Владимировичу Голицыну. Из-за несовершеннолетия нового владельца на летнее время земли с большим парком в придачу сдавались в аренду под разные развлекательные заведения: так, некоторое время здесь помещался Немецкий клуб, потом сад Тиволи Карла Раппо [2; 9–10].

В 1837 г. решено было строить Храм Христа Спасителя не на Воробьёвых горах, как предполагалось сначала, а в Чертолье, на месте древнего Алексеевского монастыря. Перед митрополитом Московским Филаретом встала проблема перевода старой обители на новое место. Владыка захотел перенести её к Тихвинской церкви в Сущёве, то есть примерно туда же, где впоследствии возник Скорбященский монастырь. Этого не произошло лишь из-за ошибки: архимандрит Даниловского монастыря Гавриил, которому было поручено осмотреть новое место, перепутал указанную церковь с Тихвинской в Красном селе. Туда в результате и был переведён Алексеевский монастырь. Несмотря на ошибку архимандрита Даниила, владыка Филарет одобрил перевод обители в Красное село. Однако тогда же он предрёк, что и в Сущёве будет свой монастырь [2; 12].

Слова митрополита не остались пустым звуком: 18 октября 1856 г. он освятил домовую церковь во имя иконы Божией Матери «Всех скорбящих радость» (к тому времени сдача этой земли в аренду прекратилась, здесь стали жить Голицыны). Она была устроена для продолжительно болевшей княгини Параскевы Николаевны Голицыной, супруги Владимира Сергеевича Голицына, отца Сергея Владимировича [3; 4–5]. Небольшая церковь, над сооружением которой работали мастера из Троице-Сергиевой Лавры, расположилась в восточной стороне княжеского дома – именно она стала ядром будущего монастыря. В 1861 г., после смерти Владимира Сергеевича, его вдова решила выехать из Москвы, оставив поместье. По совету митрополита Филарета при домовая церковь было решено организовать приют для иногородних монахинь-сборщиц. В 1865 г., после пере-

хода земли и дома в собственность княжны Александры Владимировны, последовало разрешение на открытие такого приюта, которое состоялось 11 ноября того же года. Как благотворительное учреждение приют был подчинен Троице-Сергиевой Лавре [2; 20]. В августе 1889 г. княжна обратилась к Епархиальному начальству с просьбой о возведении приюта в ранг женского общежительного монастыря с наименованием «Всех скорбящих радость». 16 сентября 1890 г. состоялось открытие монастыря, который помимо территории в Москве владел ещё и пожертвованными княжной Голицыной 60 десятинами земли в Московском уезде. Штат новой обители включал игуменью, казначею, 15 монахинь и соответствующее число послушниц. Также при монастыре была больница. Княжна Голицына сохранила за собой западную часть дома, в которой осталась жить [2; 22–26]. Так было положено начало Скорбященскому монастырю.

Сразу же после открытия была начата подготовка к построению соборного храма во имя Всемилоственного Спаса с двумя приделами (Богоматери Скоропослушницы справа и Двенадцати апостолов слева) по проекту архитектора Ивана Терентьевича Владимирова. Закладка храма, средства на строительство которого пожертвовала воскресенская купчиха Акилина Алексеевна Смирнова, была торжественно совершена 26 мая 1891 г. митрополитом Московским Иоанникием. По задумке архитектора храм был выстроен в русско-византийском стиле. Основание храма представляло не вполне правильную форму креста. Собор был увенчан пятью главами, стиль куполов соответствовал общему характеру здания: подобно всем главам старинных русских церквей, они суживались вверх и увенчивались восьмиконечными крестами. На западной стороне, над самым входом в храм, как бы на кровле, лежало восьмиконечное основание колокольни. В ней имелись традиционные окошки-слухи – для большего распространения звука. В западной части храма вместо клиросов, под колокольной, были устроены хоры. Храм освещался 27 окнами разных размеров и формы. Не менее красив он был и изнутри – светлый, с четырехъярусным иконостасом и киотами прекрасной работы [2; 29–30].

Работы продолжались два с половиной года. За это время храмоздательница – А.А. Смирнова, в иночестве Рафаила, – скончалась, ее похоронили возле храма. Эта могила, над которой вскоре была построена часовня в русском стиле с мраморным иконостасом, положила начало кладбищу Скорбященского монастыря. Оно было открыто в начале 1894 г. и постепенно стало одним из самых известных новых некрополей Москвы. На кладбище Скорбященского монастыря были похоронены многие состоятельные москвичи, купечество, священнослужители, инженеры, врачи, адвокаты [2; 43–45]. Среди последних – знаменитый адвокат Фёдор Никифорович Плевако, скончавшийся в 1908 г. Эпитафия на его могиле гласила: «Не с ненавистью судите, а с любовью судите, если хотите правды». Нельзя не упомянуть и известного мыслителя, библиографа и энциклопедиста Н.Ф. Фёдорова, знаменитого своей «философией музея». Здесь также был погребён известный публицист-патриот В.А. Грингмут, редактор «Московских ведомостей». На его могиле в 1909 г. был сооружён большой гранитный памятник по рисунку Васнецова. Со временем кладбище стало занимать большую часть территории монастыря и превратилось в главный источник его доходов.

Монастырь развивался, приобретая все большую известность в Москве и за её пределами. В 1901 г. на кладбище был освящён храм-усыпальница воскресенских

купцов Обуховых в честь Тихвинской иконы Божией Матери, 20 августа 1900 г. – храм архангела Рафаила (в память инокини Рафаилы), построенный в 1897–1900 гг. и устроенный сначала при монашеской трапезной, а затем, после открытия при монастыре женской гимназии в 1910 г., ставший училищным. На кладбище на средства купца из Сергиева Посада Ивана Ефимовича Ефимова (он же закончил строительство храма Всемилоственного Спаса после смерти инокини Рафаилы) в 1908–1910 гг. сооружён храм в честь Трёх Святителей. В 1898–1900 гг. монастырь, на тот момент самый большой в Москве, обнесён длинной каменной оградой [2; 69].

Также монастырь превращался и в образовательно-просветительский центр: сначала в 1900 г. по воле игуменнии Евпраксии открывается церковно-приходская школа, а когда для нее в 1909–1911 гг. было выстроено новое трёхэтажное здание, она преобразуется в 8-классную духовную гимназию. В 1910 г. ввиду переполненности Филаретовского и Мариинского училищ было решено открыть 3-е Епархиальное училище для дочерей духовенства Московской епархии. Разместилось оно в помещениях, принадлежавших Скорбященскому монастырю. Незадолго до Первой мировой войны планировалось открыть Женский богословско-педагогический институт [2; 84–85]. Война замедлила этот процесс, но всё же 8 ноября 1916 г. в Скорбященской обители открылись Высшие женские богословско-педагогические курсы. Это был один из первых опытов высшего богословского образования для женщин в России, продлившийся, к великому сожалению, ничтожно мало: революция смела это начинание.

Скорбященский монастырь воспринимался современниками как новый центр Православной церкви, причём не только в масштабах Москвы, но и всей России. Но после 1917 г. его история была прервана. Почти сразу же после революции монастырь был упразднён, затем его храмы, действовавшие в качестве приходских, также стали закрываться. В середине 1929 г. Административный Отдел Моссовета санкционировал снос двух церквей и кладбища Скорбященского монастыря. После ликвидации обители около 100 монахинь были переселены в Подмоскovie [1; 37].

В дальнейшем монастырь постепенно разрушался: сначала не стало церкви Всех скорбящих радость, затем в 1960-е гг. снесены храмы Тихвинской иконы Божией Матери и Трёх Святителей. В 1978 г. настала очередь и церкви Архангела Рафаила. Самым варварским образом полностью было разрушено кладбище монастыря. Лишь некоторые захоронения были перенесены на другое место (например, прах Плевако) да уцелела часовня инокини Рафаилы. Вплоть до 1990-х гг. в городском детском парке №1, устроенном на месте кладбища, находили остатки могильных плит, а иногда и кости. Разрушенной оказалась и каменная ограда. Главный храм монастыря, собор Всемилоственного Спаса едва не повторил участь других церквей обители, но общественность вступилась за него.

Что же в результате уцелело? Сохранился соборный храм, лишённый глав и колокольни, с замурованным входом с улицы (новый вход прорублен сбоку), совершенно потерявший своё внутренне убранство. Также до наших дней дошли часовня над могилой инокини Рафаилы, один из корпусов келий и изменённое до неузнаваемости, надстроенное и перелицованное здание гимназии. Ещё в 2005 г. на Тихвинской улице сохранялся небольшой участок монастырской стены, но потом в связи со строительными работами неподалёку его снесли.

Церкви возвращено в 1995 г. только здание келий, где временно (до передачи здания собора) разместился храм Всемилоственного Спаса. Сам же собор с советских времён занят Московским государственным технологическим университетом «Станкин»: первоначально здесь разместился университетский информационно-вычислительный центр, но в данный момент всё здание собора сдаётся в аренду под офисы. Очевидно, именно в связи с коммерческой выгодой, получаемой при сдаче помещений в аренду, руководство университета наотрез отказывается передать здание собора верующим. На территории кладбища выстроено несколько жилых домов, всё так же находится детский парк, всё так же периодически происходят страшные находки – оказываются потревоженными останки людей. Так, например, крупное захоронение было обнаружено 11 августа 2006 года при раскопке котлована для строительства жилого дома.

Однако уже есть приход храма Всемилоственного Спаса, борющийся за возрождение собора, в здании келий совершаются службы. Часовня над могилой инокини Рафаилы заново покрашена, увенчана главой с крестом, настоятель прихода, о. Александр Ильашенко, проводит в ней молебны. Также общиной создан и постоянно обновляется интернет-сайт «Православие и мир», ставший одним из наиболее популярных православных порталов во всемирной сети. Всё это даёт основание надеяться на сохранение и возрождение хотя бы тех осколков бывшего монастыря, которые пощадили время и люди. Хочется надеяться, что и Станкин приложит некоторые усилия к освобождению и восстановлению храма, так как именно он в своё время способствовал закрытию и разрушению Скорбященской обители. Так, Государственная Третьяковская Галерея, ходатайствовавшая в 30-х гг. о закрытии храма св. Николая в Толмачах, в наши дни способствовала его возрождению и придала ему статус своего домового храма. Пример с Третьяковской галереи могло бы взять и руководство Станкина.

#### **Примечания:**

1. Козлов В.Ф. Трагедия монастырей: год 1929 // Московский журнал. 1991. №1.
2. Сперанский И.П. Историческое описание Московского женского общежительного «Всех Скорбящих Радости» монастыря. М., 1915.
3. ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 436. Д. 5.

*Грибков И.В.*

## **МИССИОНЕРСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ РУМЫНСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ МИССИИ В 1941–1944 гг. НА ОККУПИРОВАННЫХ ТЕРРИТОРИЯХ (по материалам газет)**

Вторая Мировая война 1939–1945 гг. являлась примером невиданного в истории противостояния, которое шло не только и не столько в военно-технической сфере. Оно затрагивало, прежде всего, духовную (идеологическую) сферу. Наиболее ярко идеологическое противостояние проявилось на советско-германском

фронте. В центре противостояния за умы и души миллионов людей оказалась Православная Церковь. Два режима в ходе войны пытались использовать чувства верующих и церковные структуры для создания идеологической базы своей поддержки населением.

Возрождение духовной жизни на оккупированных территориях в годы Великой Отечественной войны в 1941–1944 гг. в современной светской и церковной исторической науке к настоящему времени стало признанным фактом. Православная Церковь на оккупированных территориях активно использовала временную ликвидацию «богоборческого» советского режима для возрождения веры в людях, создания духовно-нравственной опоры жизни, особенно необходимой людям в условиях лишений войны и оккупации.

В настоящее время светскими и церковными историками Москвы и регионов исследуется деятельность церковных структур в оккупации, подвижническая и миссионерская работа Церкви. Однако в этом изучении исторического наследия Православной Церкви существует существенный пробел – это деятельность Румынской Православной Миссии (РПМ) в 1941–1944 гг. Дело в том, что именно РПМ являлась в это время крупнейшим миссионерским центром на оккупированных территориях. Ни Псковская Православная Миссия, ни Русская Православная Церковь за границей не смогли достигнуть таких масштабов практической работы, которых достигла РПМ.

Успешной деятельности РПМ способствовало несколько факторов. Прежде всего, это позиция Румынии и Румынской Православной Церкви. Румынские власти рассматривали захваченные территории не как будущие колонии, а как полноценную часть румынского государства. «Новые граждане» не различались по национальному или какому-либо другому признаку (за исключением евреев – «врагов Румынии и Новой Европы») [2; 166]. Аналогичной была позиция Румынской Православной Церкви. Патриарх Никодим придерживался идеи, что после падения в 1917 г. российского самодержавия центром мирового православия стала именно Румыния, где православие считалось государственной религией. Население оккупированных территорий считалось «заблудшими братьями», которым следует «принести освобождение от пут зла». Подобная позиция предопределила и религиозную политику в Транснистрии (название территорий, оккупированных румынами). Армянская и греческая церкви считались «братскими», а вот с украинскими автокефалистами («раскольниками») и представителями Московского Патриархата («предатели истинного православия») велась беспощадная борьба. Автокефалисты и сектанты (евангелисты, баптисты и др.) румынскими властями подвергались репрессиям.

Первым главой Румынской православной Миссии в Транснистрии был назначен известный богослов и публицист, глава факультета теологии Бухарестского университета митрофорный архимандрит профессор Юлий Скрибан. Сама Миссия разместилась в Тирасполе, а с середины 1942 г. основные подразделения Миссии были переведены в Одессу. С Миссией активно сотрудничали высшие церковные иерархи: епископ Кишиневский Ефим, архиепископ Тираспольский бывший военный священник Антал, бывший митрополит Трансильванский Николае Балан.

Миссия начала свою работу буквально «с колес» с восстановления Тираспольского собора, превращенного в дровяной сарай. Не хватало всего: свечей, церков-



ной утвари, священников. Но местное население сразу откликнулось на призывы миссионеров: из тайников в церкви несли иконы, спрятанные элементы облачения и утварь, книги, наладилось изготовление самодельных свечей. После захвата Одессы на площади старого Николаевского собора миссионерами и военными священниками была проведена массовая служба, на которой присутствовало несколько тысяч человек.

Специалист по богословскому образованию и профессиональный преподаватель Юлий Скрибан особые усилия прилагал для создания системы образования, подготовки и переподготовки священнослужителей. В Кишиневе, Тирасполе, Одессе были открыты богословские курсы, слушателями которых стали бывшие советские священники. Кроме церковных дисциплин в программу курсов входили практическая психология, медицина, основы педагогики. Слушателей возили в Румынию, где они посещали семинарии и богословские факультеты. Рост числа священников был значительным. Если в начале 1942 г., например, в Одессе насчитывалось 84 миссионера и 150 местных священников, то к середине 1942 г. количество священников выросло до 411.

При Одесском университете стараниями Скрибана был открыт факультет теологии, а в октябре 1942 г. – кафедра систематического богословия. Он же способствовал организации студенческого обмена с ведущими теологическими факультетами Румынии.

Важнейшим вопросом для Миссии было христианское воспитание молодежи оккупированных территорий. Во всех учебных заведениях усилиями Миссии вводились уроки Закона Божьего, обязательными были ежедневные молитвы. С осени 1942 г. началось строительство церквей при всех средних и высших учебных заведениях Транснистрии.

Элементы православного воспитания вводились во все сферы жизни населения. Новые производства, дома, магазины, учреждения обязательно освящались, проводились молебны. Широко отмечались православные праздники, пропагандировались православные традиции.

Юлий Скрибан плохо подходил для повседневной практической работы, кроме того, он не говорил по-русски, что мешало ему полноценно быть в курсе местных проблем и общаться со священнослужителями и мирянами на местах. В ноябре 1942 г. Миссию возглавил митрополит Виссарион (Пуи), выпускник Киевской Духовной Академии. Митрополит Виссарион был известен не только как богослов, но и как талантливый публицист, историк (занимался наследием митрополита Петра Могилы, вопросами истории Бессарабии и Румынской Церкви) и проповедник. В 1918 г. архимандрит Виссарион, будучи экзархом всех бессарабских монастырей, активно противодействует революционным властям в разгроме местных монастырей. В 1919–22 гг. Виссарион являлся епископом Аржеса, где располагались усыпальницы румынских королей. В 1923–35 гг. Виссарион стал руководителем Хотинской епархии, за это время под его руководством было построено более 50 церквей, восстановлено и отремонтировано около 400. В 1935–39 гг. Виссарион, назначенный митрополитом Буковинским, также активно работает на благо Церкви. В 1939 г. он написал письмо И.В. Сталину с протестом против гонений на Церковь в СССР, а в 1940 г. публично протестовал против оккупации Бессарабии советскими войсками [3]. Нападение Германии и ее союзников на СССР Висса-

рион встретил с необычайной радостью, считая это возможностью освободить «православных собратьев от безбожной дьявольской власти».

Время нахождения Виссариона во главе Миссии было периодом расцвета РПМ. Виссарион сразу стал популярен среди священников и мирян Транснистрии. Свободно говоривший на русском и украинском языках, он стал инициатором ведения служб на церковнославянском языке (ранее они велись на румынском), газета «Transnistria Cristina» начала публиковать материалы на русском языке, службы возвращались к традиционной русской литургии. Деятельность Виссариона была настолько яркой, что вызвала протесты не только немцев, но и части руководства Румынии. Обвинения в «русскости» привели в итоге к отставке митрополита, хотя Виссарион сохранил влияние на дела в Транснистрии. Большинство современников считало это ошибкой, так как миссионерская деятельность Виссариона и его последовательный антикоммунизм снискали ему уважение широких румынских кругов. Впоследствии, после становления советского режима в Румынии, Виссарион возглавит Румынскую Церковь в изгнании.

В конце декабря 1943 г. на место митрополита Виссариона был назначен новый глава Миссии – архимандрит Антим (Ника).

Наиболее активными миссионерами и просветителями Миссии были профессор архимандрит Антоний Харгел, благочинный г. Одессы протоиерей Андрей Ников, благочинный Тираспольского уезда о. Веспасиан Велихорский, благочинный Одесского уезда о. Виссарион Попович, благочинный Тульчинского уезда о. Николай Кроиторгу, протоиерей Федор Флоря, священники о. Дмитрий Поткевич, о. Александр Светлов, о. Михаил Муратов, о. Иоанн Посторонку, о. Михаил и Варлаам Кирица.

В Одессе были восстановлены церковь Успения Пресвятой Богородицы, Михайловская (бывший клуб), Покрова Пресвятой Богородицы, Григорьево-Богословская, Михайло-Архангельский женский монастырь. Восстановление храмов Одессы велось под чутким руководством инженера И.П. Егорова, который за свои труды был выбран старостой восстановленного Кирилло-Мефодиевского собора. Всего в Одессе было восстановлено 25 церквей и 2 монастыря. В ноябре 1942 г. в Дубоссарах была открыта духовная семинария.

Однако не стоит считать деятельность РПМ во всем успешной и положительной. Деятельность Миссии во многом была одним из направлений румынизации населения оккупированных территорий. Именно это вызывало наибольшее неприятие населения. Кроме того, румынское православие для консервативного населения, особенно в сельской местности, было слишком «современным» [5; 315].

Одним из самых главных и успешных направлений была издательская политика РПМ. Миссия располагала собственными издательствами и типографиями в Бухаресте (на Патриаршем подворье), Яссах, Тирасполе и Одессе. С 1942 г. центр печатного слова Миссии разместился в Одессе. Румынские издания отличались от прочих православных изданий на оккупированных территориях очень высоким уровнем подачи материалов и издательского профессионализма, отличным качеством печати и полиграфии, большими тиражами. Румынскую Православную Миссию можно смело назвать крупнейшим издательским центром православной периодики того времени как по количеству наименований изданий, так и по их тиражам.

Содержание православных изданий Миссии можно разделить на несколько блоков:

- 1) материалы по истории Православной Церкви;
- 2) материалы, посвященные обрядовой, повседневной жизни церкви, праздникам, постам, правилам поведения в церкви;
- 3) материалы, где рассматривались преступления советского режима в отношении веры и верующих;
- 4) материалы нравственного, воспитательного и просветительного характера;
- 5) официальные приказы и распоряжения;
- 6) объявления.

С 1941 по 1944 г. Миссия издавала газеты «Православная жизнь» на русском и «Transnistria Christiana» («Христианская Транснистрия») на румынском (молдавском) языке под редакцией о. Варлаама Кирицы. С лета 1943 г. для массового читателя в сельских местностях издавался «Вестник» Миссии (Одесса) тиражом 40.000 экземпляров. В 1942–1943 гг. группе мирян в Одессе удалось наладить выпуск журнала «Колокол». Чуть позже там же начал выходить православный журнал «Кругозор», с конца 1943 г. выпускался журнал «Христова нива». Для сотрудников Миссии и священников в Кишиневе выходил методико-практический журнал «Missionarul», материалы которого готовили сотрудники теологического факультета Бухарестского университета.

Огромное внимание Миссия уделяла подрастающему поколению. Сотрудники Миссии издавали журналы «Детский мир» и «Детский листок». В конце 1943 – начале 1944 г. намечался к выходу журнал «Наша молодежь» для подростков. Детские издания были совершенно лишены политических проблем, они содержали разнообразные произведения христианского содержания, советы, рассказы по православной истории.

Огромным для того времени тиражом (100.000 экземпляров) печатался «Миссионерский листок», который выпускался нерегулярно. Примерно такими же тиражами выходила небольшая газета-листочка «Христианская жизнь». В них печатались наиболее важные статьи и известия Миссии. В 1943–1944 гг. Миссия также поддерживала издание газеты «Воскресенье» (мужской монастырь Беренад) и «Церковный листок» (Кирилло-Мефодиевская церковь, Одесса).

Миссионерская деятельность РПМ выходила далеко за границы Транснистрии. Сотрудники Миссии, двигавшиеся вместе с румынскими воинскими частями, активно участвовали в возрождении православия [4; 51]. Газеты свидетельствуют, что румынские священники способствовали открытию храмов, устраивали крещение людей, в первую очередь детей, организовывали пастырские курсы и православные праздники. Особенно сильно было влияние РПМ в Крыму, где появилось представительство миссии. Также миссионеры проникли в казачьи области и на Северный Кавказ. Настолько бурная деятельность РПМ вызвала недовольство министра оккупированных восточных территорий А. Розенберга, который в своем докладе отмечал: «...Сильную церковную пропаганду развернули румыны... Этим они могут получить значительное влияние на население, что часто находится не в германских интересах» [2; 164].

Весной 1944 г. даже после перехода Одессы под немецкое управление РПМ продолжает действовать. Последние сотрудники Миссии покидали Одессу уже

вместе с эвакуировавшимися немецкими частями. Значительное количество сотрудников Миссии при этом оставалось на местах, в своих приходах. Большинство из них было отправлено в лагеря, многие расстреляны. В начале лета 1944 г. РПМ распускается. После установления советского режима в Румынии все бывшие советские граждане были выданы в СССР, где они были подвергнуты репрессиям. Румынские сотрудники в большинстве своем избежали преследований в Румынии.

Значение деятельности Румынской Православной Миссии очень велико. Она сыграла ключевую роль в возрождении Православия на юго-западе Украины и в Молдавии. Даже в послевоенное время здесь позиции православия будут достаточно сильны. Жесткая позиция РПМ в отношении сектантов и автокефалистов во многом определила и позицию нынешних православных в этом регионе. Однако не стоит забывать, что деятельность Миссии была направлена прежде всего на удовлетворение интересов Румынии и Румынской Церкви, а не Русского Православия. Тем не менее результаты подвижнической и миссионерской деятельности Миссии заслуживают высокой благодатной оценки, а практический опыт возрождения православия необходимо изучать и активно использовать.

#### Примечания:

1. Грибков И.В. Православная периодика на временно оккупированных территориях (1941-1944 гг.) // Церковь и общество в России: пути содружества и вызовы эпох. Сборник статей. М.-Ярославль, 2008.
2. Грибков И.В. Православная Церковь на оккупированных территориях в годы Великой Отечественной войны // Православная культура в России: прошлое и настоящее: по материалам Вторых Свято-Филаретовских чтений. М., 2007.
3. Костинеску А. Добро пожаловать! Митрополит Виссарион // Одесская газета (Одесса). 1942. 6 дек.
4. Неподкосов С. Религиозная пропаганда по обе стороны фронта // Эхо войны. 2008. №3.
5. Dallin A. Odessa, 1941–1944: A Case Study of Soviet Territory Under Foreign Rule. Iasi-Oxford-Portland: Center for Romanian Studies, 1998.
6. Skriban I. Transnistria Cristina // Missionarul. 1941. P. 2–5.

*Белоногова А.В.*

## ПЕСНЯ РАДОСТИ МСТИСЛАВА ПАЩЕНКО

*Посвящается памяти*

*выдающегося режиссера мультипликационного кино*

Скудные данные биографии: Заслуженный деятель искусств РСФСР (1957), участник ВОВ, с 1942 года – на «Союзмультфильме». Работал иллюстратором в издательствах «Молодая Гвардия» и «Радуга». Тогда-то изобрел такой-то эффект, с такими-то художниками сотрудничал...

Но что может рассказать о режиссере лучше, нежели его фильмы? «Джябжа», «Песенка радости», «Машенькин концерт», «Когда зажигаются ёлки», «Лесные

путешественники», «Непослушный котёнок». А также знаменитые «Необыкновенный матч» и «Старые знакомые»... Всего не так уж и много.

Интернет пестреет от предложений купить сборники «старых добрых мультфильмов» совершенно в разных комбинациях. И скупое, а иногда и как бы нехотя значится: «режиссер – М. Пашенко». Его фильмы давно перешли в «национальное достояние России». Ими засматривается детвора, их растаскали по мультсборникам лукавые «пираты» от искусства.

А он не имел при жизни даже зимнего пальто...

«Дистрофик, обладающий букетом заболеваний ... Представьте себе вытянутый в высоту, обтянутый кожей череп..., прилизанные редкие волосики, зачесанные назад. Небольшой ротик, с «сепелявым» дефектом прикуса, все время округленный в виде буквы «о» ... Обладал некой излишней сентиментальностью на грани «слюнявости». И эти «розовые слюни»... портили некоторые его картины...» Вот в таком уничижительном ключе, если не сказать с издевкой, «вспоминает» Мстислава Сергеевича один его тогдашний коллега [1].

А что же мы, зрители? Знаем ли мы вообще, о ком идет речь? Пашенко пережил окончание войны всего на 12 лет, и 7 из 9 своих фильмов снимет именно в послевоенный период. Написан еще сценарий к фильму «Чиполлино», поставленный уже после смерти Мстислава Сергеевича в 1962 г. Ему было всего 57 лет... Одна из судеб блокадника...

Чем дальше отдаляются от нас те страшные времена, тем больше и больше поражаешься мужеству и силе духа военного поколения.

«Сразу, как только началась блокада, ему прислали повестку из райвоенкомата, прислали, видимо, по ошибке, так как Мстислав Сергеевич был освобожден от службы по тяжчайшему состоянию здоровья. Он не стал никому ничего разъяснять, пошел наутро и встал под ружье. Но через три месяца язва желудка дала о себе знать страшным кровотечением. (...) Мстислав Сергеевич еще держался, не хотел уходить от фронтовых товарищей в госпиталь. А все-таки пришлось: сильная контузия и ранение уложили его на больничную койку.

Вернулся в свою пустую квартиру (жену с двумя дочками эвакуировали в Сибирь), а в почтовом ящике его поджидала похоронная: сообщалось, что он, Мстислав Сергеевич, погиб смертью храбрых в бою...»

Да ведь перед нами подлинный герой! И он остался бы таковым, даже если бы не снял больше ни единого фильма! Душа Мстислава Сергеевича соприкоснувшись с ужасом, болью и неправдой расцветает не политически ангажированными «заказами», не «авангардными» поисками, и даже не глубокомысленными нотациями. Его творческая песня превращается... в радость.

За кадром жизни остались пережитые страдания. Его фильмы – это прямой диалог с детством. Сказка, рассказанная из первых уст.

Пройдя через невыносимые физические и нравственные испытания, Мстислав Сергеевич остался большим ребенком, другом тысяч и тысяч детей, старшим товарищем выдающихся режиссёров Бориса Дёжкина [2] и Вячеслава Котёночкина. «Этот человек из всех нас лучше всего знал детей... Особенно знал, как с ними беседовать, что и как им рассказывать», – вспоминал его друг и режиссер Михаил Цехановский, – и сознание детей тотчас открывалось, когда они начинали смотреть его фильмы... это был настоящий художник...»

Время идет. Самому исчерпывающему очерку о творчестве Пашенко (написан киноведом В.Туляковой) – почти 30 лет. Все остальные свидетельства о режиссере лишь дополняют картину. И многие материалы, о которых она упоминает, найти сейчас очень сложно или просто невозможно.

Чтобы понять, как туго пришлось этому неординарному человеку, изучаю архивные материалы блокадного Ленинграда конца 41-го – начала 42-го года.

Летом 1941 года на Ленинград шла группа фашистских армий «Север» общей численностью 500 тысяч человек. 9 июля был занят Псков. 21 августа занята станция Чудово, перерезана Октябрьская железная дорога. 29 августа взят г. Тосно. 30 августа пал крупный железнодорожный узел Мга. Последняя железная дорога, соединяющая Ленинград со страной, оказалась в руках немцев. 8 сентября гитлеровцы захватили Шлиссельбург, окружив Ленинград с суши. Началась 871-дневная блокада Ленинграда.

Из директивы Гитлера № 1601 от 22 сентября 1941 г.: «Предполагается окружить город тесным кольцом и путём обстрела из артиллерии всех калибров и непрерывной бомбежки с воздуха сравнять его с землей» [3].

Только на здание Адмиралтейства до января 1943 года было сброшено 28 авиабомб, выпущено 50 артиллерийских снарядов. От прямого попадания снаряда сгорел Елагинский дворец, от фугасной бомбы – дом Лавалая. Были разрушены Инженерный замок и здание Павловских казарм, Шуваловский дворец, Горный институт... Из 300 исторических зданий, построенных в Петербурге в XVIII и XIX веках, было разрушено и повреждено 187 [4].

8 ноября 1941 г. в Мюнхене Гитлер заявил: «Ленинграду рассчитывать не на что. Он падет рано или поздно. Ленинграду суждено погибнуть от голода». И действительно, запас продуктов в осажденном городе стремительно таял.

С 15 сентября 1941 г., по свидетельству **пекаря блокадного Ленинграда** Анны Гороховой (Юхневич) [5], хлеб стали выпекать из смеси ржаной, овсяной, ячменной, соевой и солодовой муки. А в конце ноября хлеб выпекался из такой смеси: целлюлоза, хлопковый жмых, обойная пыль, клейстер, мучная сметка, вытряска из мешков, кукурузная и ржаная мука.

И нормы даже такого хлеба, положенного по карточкам, начиная с сентября 1941 г., постоянно снижаются. Самая маленькая пайка была введена 20-го ноября: тогда ленинградские рабочие получали в день 250 граммов хлеба, все остальные категории жителей – 125 граммов. Больше месяца (35 дней) прожили ленинградцы на этой норме. Вполне достаточно для того чтобы... умереть.

Среди населения прочно укоренились два противоположных настроения. С одной стороны – внутренняя собранность и вера в победу, с другой – отчаяние, растерянность, апатия...

Не шумите вокруг – он дышит,

Он живой еще, он все слышит...

Как из недр его вопли: «Хлеба!» –

До седьмого доходят неба...

Но безжалостна эта твердь...

– вопиет Анна Ахматова, оплакивая умерших.

Одна из немецких бомб попадает в купол красивейшего храма, превращенного на время войны в морг, – Храма Воскресения Христова, более известного под



именем Спаса-на-Крови. Но бомба в этот раз не взорвалась. В музейной экспозиции, посвященной военному времени, бережно хранится фотография, где ясно видно, как «фашистская смерть» застряла в деснице образа Спасителя, расположенного под куполом... Не хлебом единым живет человек.

Да, ленинградцы хотели жить, но прежде всего они желали оставаться людьми. Несмотря на хозяйничавшую вокруг смерть, ходили в библиотеку, писали научные работы, музыку... Считали своим долгом помогать тем, кто от голода уже не был в состоянии подняться с кровати. Работали библиотеки, музыкальные школы.

И наскоро залечивший ранения художник Мстислав Пашенко решает продолжить работу над довоенным мультфильмом «Песенка радости». Ведь детям сейчас как никогда нужна радость!

Однако в ленфильмовский сектор «Цветной рисованный фильм» попала бомба, которая на этот раз взорвалась. Погибло дорогостоящее оборудование, сгинули художественные материалы по всем кинокартинам... Возможно, кое-что и подлежало восстановлению, ибо свой замысел художник носит прежде всего в голове.

Но все режиссеры-мультипликаторы этого сектора, я повторюсь, абсолютно все были убиты на фронте или погибли голодной смертью в блокаду. Потом, после войны, в Ленинграде работал всего один довоенный режиссер-мультипликатор – Павел Шмидт, который перестал быть аниматором, перейдя режиссером на Леннаучфильм.

На пепелище разбомбленного «сектора цветных фильмов» и пришел контуженный художник Мстислав Пашенко в надежде найти что-нибудь из материалов своей незаконченной работы. Но, увы, чуда не произошло... Ленинградская довоенная школа мультипликации прекратила свое существование.

«По дороге шли беженцы, черные фигурки на белом снегу, шли по дороге жизни... Каждый из них нёс за спиной небольшую котомку, нес самое главное из того, что у него было. В полупустом рюкзаке Мстислава Сергеевича лежала одна драгоценная вещь – празднично изданная книга–сказка Ершова «Конёк-Горбунок». Эту книгу он нёс в подарок своим маленьким девочкам, что жили теперь в далёком городке Солда. Он нёс веселую сказку с цветными картинками в заплечном мешке, потому что для него сказка уже давно стала жизнью».

А еще он нес свой Замысел, которым болел уже 3 года. И пройдет еще долгих 5 лет, прежде чем его замысел воплотится в кинокартину.

«Из наметенного сугроба снега вырастает высокая фигура с ледяной короной на голове. Седые волосы обрамляют темное, злое лицо старухи – Полярной ночи. Темно-синее платье сливается с фоном неба, и лишь три звезды ярко блестят на груди полупрозрачной фантастической фигуры...», – напишет позже режиссер в своем киносценарии.

Ради песни Радости, способной победить Полярную Ночь, шел пешком по льду Ладожского озера на Большую землю дистрофически истощенный, больной человек. Человек несгибаемой воли.

Мстислав Сергеевич родился в Ярославле. С детства любил рисовать, но, очевидно, любил и петь, так как работать пошел в Оперный театр хористом.

Когда он станет уже известным режиссером-мультипликатором, художники, работающие с ним, будут отмечать необыкновенную музыкальность фильмов Мстислава Сергеевича. «Он любил музыку и как-то сливал ее с цветом – это было действительно интересно», – вспоминает о нем Элеонора Гайлан, старейший мультипликатор России, знавшая Пашенку по Ленфильму.

Процесс становления режиссера – долгое дело. И таинственное. Первый самостоятельный фильм «Джябжа» (1939) Пашенко снимет только в 38 лет. А пока была учеба в художественной школе Петрограда по классу графики. Потом Мстислав Сергеевич становится иллюстратором детских книг. Особенно полюбил он литографию. «Мною были сделаны иллюстрации для ряда детских книг, в некоторых из них я участвовал как автор и как художник», – напишет он. Это значит, что он сам писал книги для детей, но из-за своей природной скромности никак не акцентировал на этом наше внимание!

Талантливый человек талантлив во многом. Это знающие люди давно подметили. И не ошибся К.И. Чуковский, пригласив художника Мстислава Пашенку в детское издательство «Радуга» [6]. По свидетельству В. Туляковой, супруга Мстислава Сергеевича рассказывала, как почти 10 лет подряд он таскал на шестой этаж без лифта огромные литографические камни, на поверхность которых наносился рисунок.

А затем было сотрудничество на фабрике «Союзфильм» (с 1936 г. – киностудия «Ленфильм») с выдающимся режиссером Михаилом Цехановским [7]. За 6 недолгих лет (1933–1939) Пашенко прошел путь от ассистента-мультипликатора до профессионального режиссера. Коллеги, работавшие вместе с ним, не раз подчеркивали потрясающую работоспособность Мстислава Сергеевича. Не работать он не мог, не умел; даже придя домой со студии, садился писать новые сценарии. Кроме того, всех своих персонажей Мстислав Сергеевич тоже сам придумывал, «...и только потом давал ассистентам и художникам разработать ту или иную сцену», – вспоминает Э. Гайлан.

Есть фильмы, которые никак не задевают нашего сердца. С течением времени они умирают для нас, зрителей. И мы говорим, что они устарели или были созданы «на злобу дня». Были такие и на «Союзмультфильме». Пашенко же очень придирчиво относится к идеям своих кинокартин. «Все зло начинается с плохого сценария», – пишет он. Если какой-то сценарий кажется ему недостаточно интересным, он предпочитает находиться «в простое», нежели брать в работу «средняк». А для режиссера находиться «в простое» – значит не получать зарплаты, мой уважаемый читатель. И поэтому «как скромно ни жила семья Пашенко, он ни разу в жизни не нарушил этого принципа», – свидетельствует В. Тулякова.

Мороз, стужа. Хозяйничает Старуха Зима. Царство ее кажется вечным. Мерзнут и голодают зверушки – Зайчик и Мишка. И погас последний огонек в печурке маленькой девочки. Нигде нет просвета... Но нет, уже летит птичка Красногрудка, и поет радостную песенку! Первую песню нарождающейся Весны...

Пройдя через боль, голод, потерю близких, жилья и всей предыдущей работы, Пашенко снимает... «Песенку Радости»! Гимн жизни, солнцу, вечной весне и вечной песне!

*Нам без печки вновь тепло,  
И не мерзнут больше ушки;*

Солнце в небе высоко –  
 Выше елочной макушки!  
 Побежим вперегонки  
 На зеленые лужайки;  
 Все поет!  
 после сна  
 Снова к нам  
 возвращается весна!  
 Уходи, Зима седая, Вьюга злоющая,  
 Нас метель теперь твоя не заметет!  
 Красногрудка прилетела,  
 Песню звонкую запела,  
 С песней к нам  
 К нам Весна идет!  
 Идет, и все вокруг поет!  
 Песню радости поет  
 Весна!

Самое главное на свете – это дружба. Дружба и любовь. Вот такой лейтмотив пройдет «красной нитью» во всем последующем творчестве Мстислава Сергеевича. Киноведы 1970–1980 гг. отмечали, как правило, воспитательную составляющую фильмов Пащенко. Что ж, сейчас мы практически забыли, что это такое. «...Он поверил в высокий и заразительный гуманизм интереснейшего из искусств, и впредь все фильмы Пащенко будут одухотворены стремлением разбудить сердца самых маленьких зрителей, помочь им распознать зло и добро, полюбить творить добро и препятствовать злу». Однако мне кажется, что фильмы эти сильны, в первую очередь, душевной открытостью, бесхитростностью и сердечной чистотой самого автора. Именно эта искренность и чистота, льющаяся с экрана, позволила его фильмам стать не только целой страницей в истории анимационного искусства, но и быть своеобразным предтечей в развитии целого направления отечественной детской мультипликации.

Выдержка, вежливость, необыкновенная внутренняя интеллигентность всегда выделяли Мстислава Сергеевича среди коллег-режиссеров. Приведу несколько строчек из одного личного письма Пащенко: «Лорочка, дорогая, ужасно рад был получить от Вас весточку! Сколько времени тяжелого, трудного прошло с тех пор, как мы с Вами в последний раз виделись! И так приятно узнавать что-нибудь о ленинградских друзьях. Был бы крайне рад, если бы Вы, хотя бы и временно, перебрались к нам в Москву...» Обратите внимание, что эти восторженные строки обращены не к «подруге сердца», как это может показаться, а к ленфильмовскому коллеге – мультипликатору Э. Гайлан, которая даже спустя 60 лет с любовью вспоминала о нем: «Пащенко был вежливый, деликатный. Никогда не крикнет, по столу не хлопнет, какое бы у него ни было состояние и как бы он себя ни чувствовал». По свидетельству союзмультифильмовцев, даже походка режиссера была какой-то «невесомой». «Типичный ленинградец», – парировали они.

Что же за фразу выносит М. Пащенко в название своего первого послевоенного фильма? Петь – это привилегия птиц и еще человека. Это разговор с

правдой, с откровением. Если по какой-то причине человек не мог высказать правду в глаза, он ее пропевал. Примером тому – серенады под балконом любимой. Или иносказательные песни скоморохов. А еще народ заметил, что начини петь – и изменяется твое состояние духа. Военные песни, наверное, появились с момента возникновения самих войн. А плакальщицы при умершем должны были так «выплакать» горе, с которым столкнулась семья, что семье после этого жить хотелось. С песней человек обращается к Богу. Вдумаемся только: изначально почти все церковные формы молитвословий – псалмы, акафисты, каноны – являлись песенными структурами! Одна из книг Ветхого Завета Псалтирь свое название получила от греческого слова – psallo, что значит пою. Как написано в Библейской энциклопедии, «верующие в первые времена (христианства) постоянно занимались пением псалмов и тем воодушевляли себя; псалмами услаждали тяжелые дни гонений и возбуждали себя к мужественному перенесению страданий; псалмы служили им приятным отдохновением во время различных трудов и занятий».

А что такое Радость? Какое понятие мы обозначаем этим нехитрым словом? Когда мы желаем подчеркнуть свою особенную любовь к обращаемому, мы говорим: «Радость моя!», «Моя радость!» «Спи, моя радость, усни!» – до сих пор самая популярная колыбельная у молодых мам. А для преподобного Серафима Саровского даже самый опустившийся человек был «Радостью моей». Именно так обращался преподобный ко всем приходящим. Как видим, Радость – понятие нематериальное. Радость – особое состояние души человеческой. В словаре синонимов находим: радость – это... ликование. Посмотрите, какие пословицы приводит Владимир Даль, связанные со словом Радость:

*Моя радость в тебе, а твоя во мне.*  
*На старости дожили до радости.*  
*Нет лучше веселья, кому сердечная радость.*  
*Богатому старость, а убогому радость.*  
*Сей слезами, радостью пожнешь.*  
*Не тем богат, что есть, а тем богат, чем рад.*

Выходит, что Радость – это идеальное состояние человека. Это нечто такое, чего нельзя купить за деньги, чему нельзя выучиться или как-то искусственно спровоцировать. «Радость» – близкое понятие к любви. До нее можно только «дожить», «дорости» или же получить совершенно безвозмездно в награду. Адам и Ева радовались в Эдемском Саду. Радуются и праведники на небе. «Радость считается одним из плодов Святого Духа (Гал. V, 22) и употребляется священными писателями для изображения всякого религиозного возбуждения», – подытоживает Библейская энциклопедия.

А теперь сопоставим эти два слова. Песня и радость. «Песня о радости» – это еще понятно; более или менее ясно: «песня к радости» – восхваление, воспевание этого чувства (взять хотя бы известную «Оду к радости» Ф. Шиллера, ставшую гимном Евросоюза). Поэтично звучит «Радость – это песня» (помните одноименную песню детского хора под руководством бессменного В.С. Попова?) Но как понять «Песенка радости»? Выходит, что это радость поет у человека. Сама его радость. Настолько сильно человеческое ликование, что даже само чувство радости петь начинает! А что думается тебе, уважаемый читатель?

## ЦЕРКОВЬ И ОБЩЕСТВО В РОССИИ В НАЧАЛЕ ХХІ ВЕКА (на примере Московской епархии)

От фильмов Пащенко веет Радостью. Это и весенняя свежесть, и теплота горячей печурки, и забота натруженных маминых рук. И еще – праздником. Предчувствием праздника пахнут все они. Смее утверждать, мой дорогой читатель, что именно начиная с фильмов Пащенко мультипликация в сознании миллионов детей начала восприниматься как безусловный праздник! Мультики!!! – это каникулы или, как минимум, – выходные, это – как поход в цирк или зоопарк, это – как сто тонн мороженого и «барбарисок», только гораздо лучше!

Жизнь всякого художника похожа на песню. Вот момент рождения – это еще зачин. Еще голос не настроен, не хватает техники и духа, но уже присутствует главное – желание жить песней. Еще не понятно, о чем она будет. Но по зачину уже видно – песня ли детская, плач, грустная, радостная ли? Шаловливая? Протяжная, задумчивая... И, скорее всего, о финале такой песни не знает даже сам автор. Каков он будет и когда, потому что художнику хочется петь, как птице, – все время!

Проходит время. Усталые птицы, склонив головы, уступают дорогу другим – молодым и востроносым. Но песни Радости, Печали, Любви, Надежды не могут, не должны быть забыты! Полетят над старым лесом внуки тех певчих птиц, их ученики, и громко расскажут миру о наступающем утре, о прозрачной нарождающейся весне, о прекрасной природе, и о бессмертной Радости, погубить которую никто не может.

### Примечания:

1. Имени называть не будем, ибо «о покойниках или хорошо или – ничего»...
2. Борис Петрович Дежкин (1914–1992), режиссер, аниматор, сценарист, художник. Заслуженный деятель искусств РСФСР (1969). Автор мультфильмов «Шайбу! Шайбу!» и мн. др. Сотрудничал с М. Пащенко как режиссер в фильмах «Необыкновенный матч» и «Старые знакомые». Экранизировал сценарий М. Пащенко «Чиполлино» (1962).
3. Согласно показаниям генерал-полковника Йодля во время Нюрнбергского процесса.
4. См. сайт «Еще одна сторона Войны: URL: <http://www.gatchina.ru/razruha/architektura.htm>.
5. См.: URL: <http://www.novayagazeta.ru>.
6. «Радуга» – издательство, основанное в 1922 г. Создатель и владелец – журналист Л.М. Клячко. Гл. контора располагалась в Большом Гостином дворе. Имелся филиал в Москве. Издательство выпускало книги для детей, приключенческую и научно-популярную литературу. Среди авторов – А.Л. Барто, В.В. Бианки, Л.И. Борисова, Б.С. Житков, С.Я. Маршак, К.И. Чуковский. Благодаря участию худ. Ю.П. Анненкова, Б.М. Кустодиева, В.В. Лебедева, книги издательства отличались высоким уровнем художественного оформления. В 1930 г. закрыто.
7. Михаил Михайлович Цехановский (1889–1965) – выдающийся режиссер мультфильмов, автор первого в СССР звукового мультфильма «Почта» (1929–1930), автор экранизаций детской литературной классики – «Сказка о глупом мышонке», «Телефон», «Цветик-семицветик», «Сказка о рыбаке и рыбке», «Царевна-лягушка», «Дикие лебеди», «Каштанка» и мн. др.

Понятие «общество» чрезвычайно широко. Под ним понимается система экономических, политических и духовных взаимодействий различных социальных субъектов (индивидов, групп, институтов). Оно включает в себя и церковь как общественный институт и государство. В православной традиции общество именуется «миром», а Церковь понимается как Богоустановленный институт. При этом «неотмирность» Церкви никак не противоречит её служению миру [9;15]. Известные слова Христа, сказанные ученикам в Нагорной проповеди, что «вы – соль земли», «вы – свет мира» [1;1015] исключают самоустранение христиан от общественной деятельности, формы которой весьма разнообразны.

Новые обстоятельства, в которых живет в последние два десятилетия Россия, выдвинули ряд ключевых для государства и народа задач, среди которых важное место занимает разработка и утверждение четких идеологических начал. Это особенно актуально потому, что среди проблем, стоящих перед властью и обществом, ключевой является нравственное состояние последнего. Оно за последние годы значительно ухудшилось в связи с неограниченной свободой (в том числе от греха), с которой столкнулось российское общество. Для выработки нравственного иммунитета от господства такого понимания свободы в современной России предпринимаются попытки поиска новой общенациональной идеи, основанной на исторических корнях государства Российского, связанных с православным христианством. Здесь православная церковь и государство стараются выступать совместно.

Интенсивное развитие церковной жизни, когда Русская Православная Церковь пользуется активной поддержкой со стороны государства, а число верующих заметно увеличивается, имеет широкий общественный резонанс. Происходит постоянный контакт между церковью и обществом. В разных регионах России он имеет свои особенности и специфику. Отдельно хотелось бы отметить в этом плане Московскую областную епархию (далее – МЕ), которую уже более тридцати лет возглавляет митрополит Крутицкий и Коломенский Ювеналий (Поярков). Она близка к главному центру РПЦ – Москве, и это, с одной стороны, оказывает заметное влияние на развитие церковно-общественного диалога, с другой – в этом регионе сложилась наиболее успешная в современной России система взаимодействия церкви и государства.

Во взаимоотношениях церкви и общества имеется ряд исторических закономерностей. Прежде всего, большую роль в установлении церковно-общественного диалога имеет позиция властей: в наши дни сотрудничество отвечает интересам как власти, так и общества. Кроме того, это – динамика общего нравственного самочувствия общества: при наличии глобальных трудностей его религиозность резко возрастает. Так было, например, в годы Великой Отечественной войны, а также в конце XX в., когда резким и комплексным снижением уровня жизни были охвачены широкие слои населения России и стран бывшего



социалистического лагеря. И наконец, необходимость активного взаимодействия Церкви и общества в индустриальном обществе, где религия оттесняется на второй план такими негативными явлениями, как материализм, массовое неверие, бездуховность. В этой ситуации церковь выступает в качестве основного хранителя национальных традиций.

На рубеже XX и XXI вв. во взаимоотношениях государства и церкви происходят значительные перемены, обусловленные следующими факторами: 1) изменением социального статуса церкви, её места в обществе и 2) сменой политической элиты в России: на смену политикам советской, зачастую атеистической, «закалки» приходят в большую политику новые люди. В своей деятельности в отношении религии они отталкиваются от ряда принципов, среди которых – веротерпимость и осознание исторической роли Православия в жизни России. В Московской области (далее – МО) губернатором в 1999 г. был избран в прошлом военный деятель генерал Б. В. Громов. Он внес весомый личный вклад в развитие церковно-общественного взаимодействия. В МО, как и в большинстве регионов России, в наши дни происходит процесс возрождения традиционных духовных ценностей русского народа, основанных на Православии. Этот новый этап истории церковно-общественных отношений в МЕ рассматривается в данной статье. Он заключается в появлении и активном взаимодействии РПЦ и государства в сферах образования, молодежной политики, культуры, социального обеспечения, издательской деятельности и вооруженных сил. Оно координируется соответствующими епархиальными комитетами. Складываются устойчивые традиции.

Образование – ключевой компонент жизни общества. Оно при должной организации имеет бескрайний созидательный потенциал и в начале XXI в. играет ключевую роль в процессе становления церковно-общественных отношений в МО и России в целом. Сотрудничество в этой сфере стало официально налаживаться после заключения 2 августа 1999 года Договора о сотрудничестве Министерства образования РФ и Русской Православной Церкви. В МЕ уже в 1990-х гг. возрастало количество приходов, где в разных формах велось религиозное образование. Ежегодный прирост церковно-образовательных учреждений составлял 15–16%. Их главной задачей является воцерковление детей, но в наши дни необходимо именно ознакомление всего нашего подрастающего поколения с православной культурой, чтобы она сохраняла свое исторически сложившееся влияние на общественную жизнь как духовный фундамент российского общества. Еще не так давно позиции православия в государственной школе МО оставались слабыми: «Положение с религиозным образованием в светских учреждениях пока непростое...» [3; 4]. «Мы еще в начале пути», – констатировал митр. Ювеналий на годичном Епархиальном собрании духовенства МЕ в конце 1999 г. [4; 21]. В это время курс «Основы православной культуры» преподавался только в Ногинском и Клинском районах, причем по личному распоряжению глав их администраций.

Вскоре произошли заметные перемены в данной области. 12 ноября 2001 г. подписывается Договор о сотрудничестве МЕ и Министерства образования МО [5; 12–13]. Небольшой по объему, он официально открывал перед церковью широкий круг новых возможностей. В частности, создавался постоянно

действующий Координационный совет по взаимодействию Министерства образования МО и МЕ РПЦ. Он стал главным органом сотрудничества в образовательной сфере. В своем письме от 16 августа 2002 г., адресованном руководителям муниципальных органов управления образованием и руководителям образовательных учреждений, Министр образования МО Л. Н. Антонова отмечала возможность преподавания курса «Основы православной культуры» в общеобразовательных учебных заведениях. В сентябре 2002 г. разослано примерное Соглашение о сотрудничестве муниципальных органов управления образованием и благочиниями МЕ, разработанный Координационным советом. К 2007 г. оно было заключено практически во всех муниципальных районах МО.

В своем докладе на годичном собрании духовенства МЕ 2006 г. митр. Ювеналий отмечал: «Теперь... можно говорить о том, что сложилась система отношений между епархией и образовательными структурами». Основными составляющими этой системы являются: «Губернаторская Рождественская ёлка, Пасхальный фестиваль, совмещенный с областным родительским собранием, встречи с руководителями муниципальных органов управления образованием на Пасхальной седмице, образовательные и культурные мероприятия в период празднования Дня славянской письменности и культуры», участие представителей церкви в августовской конференции работников образования Московской области. «Венчают год Московские областные Рождественские образовательные чтения, на которых подводятся итоги творческой деятельности духовенства и педагогов за прошедшие двенадцать месяцев» [12; 73–74]. После празднования Дней Славянской письменности и культуры в мае 2007 г. [13; 5–65] открылись еще более широкие перспективы сотрудничества Церкви и государства в образовательной сфере. Значимым событием стал выход в свет учебника Ю. Шевченко «Духовное краеведение Подмосковья», не имевшего аналогов в современной России.

Тенденцией 2007–2008 гг. можно назвать переход к конкретным практическим вопросам в церковно-образовательном диалоге, в первую очередь, в направлении доступности его результатов для рядового жителя МО в его повседневной жизни. По словам митр. Ювеналия, мы наблюдаем формирование значительной группы учительской общественности, ориентирующейся на создание новых форм распространения знаний о православии, а также на углубление духовно-нравственного воспитания детей и молодежи. В целом можно констатировать, что МО – единственный на данный момент регион в России со столь высоким уровнем церковно-государственного сотрудничества в области образования.

Что касается работы с молодежью, то в наши дни она особенно актуальна, поскольку в начале XXI в. в силу демографических обстоятельств влияние молодежи в обществе заметно возросло. Работа с молодежью отличается тем, что необходимо искать оптимальные варианты методической работы с разными возрастными группами.

В 2001 г. наметились перемены в этой сфере деятельности: количество молодых людей, вовлеченных в различные молодежные программы МЕ, резко возрастает по сравнению с предыдущими годами [6; 24]. 15 апреля 2002 г. подписано

Соглашение о сотрудничестве между МЕ и комитетом по делам молодежи МО. По словам митр. Ювеналия, этот документ «выявляет два основных направления совместной деятельности: воспитание... и борьбу за людей, за будущее...» [7; 19]. В конце 2004 г. правящий архиерей МЕ отмечал: «У нас появились некоторые достижения» [10; 81]. Это, прежде всего, открытие Православного социально-культурного центра при храме в честь Гребневской иконы Божьей Матери в г. Одинцово, до сих пор единственного в МО.

По мере расширения взаимодействия Церкви и государства в молодежной сфере назрела необходимость в заключении новой редакции Соглашения о сотрудничестве между МЕ и Комитетом по делам молодежи МО. Это произошло в декабре 2007 г. Активно развивается институт православных летних лагерей, причем с 2007 г. уже функционирует Епархиальный летний лагерь. Эти лагеря можно условно разделить на три категории: 1) лагеря труда и отдыха; 2) паломническо-краеведческие и 3) военно-спортивные лагеря [11;136].

Формы сотрудничества Церкви и молодежи за последние годы резко расширились. Руководство МЕ объективно в своем подходе к этому вопросу: «Наша задача в самом широком смысле состоит не в том, чтобы изолировать какую-то часть детей от этой страшной «улицы», а сделать так, чтобы на этой «улице» ни один ребенок не оказывался. И важнейшую роль здесь играет организация досуга». В этом плане можно отметить «концепцию непрерывной и полной занятости ребенка, когда он и учится, и отдыхает, и развлекается, и занимается спортом, и культурно развивается вместе со своими товарищами по школе и учителями-наставниками <...> Такой подход к воспитательному процессу требует от педагога предельной жертвенности» [16]. Эта концепция сложилась в воскресной школе «Надежда» при Спасо-Преображенской церкви г. Люберцы.

Митр. Ювеналий отмечает: «Еще очень долгий путь предстоит пройти и духовенству, и мирянам, и нашему молодежному православному движению, прежде чем мы сможем сказать, что удалось существенно изменить ситуацию», причем «изменять положение некому, кроме нас самих» [16].

Социальная деятельность может охватывать большую часть населения региона, самые различные социальные категории. Её формы могут быть крайне разнообразными. Это её традиционная сфера деятельности, восходящая к апостольским временам I в. н. э. Общественное служение христианской Церкви по природе своей социально; оно заповедано самим Христом, в том числе в пророчестве о Страшном суде, где критерием вечного блаженства после смерти выступает благотворительность каждого человека в земной жизни [1; 1046–1047].

В МЕ возможность выйти на широкий уровень социальной деятельности открылась после подписания 20 декабря 2002 г. Договора о сотрудничестве между МЕ и Комитетом социальной защиты населения МО, преобразованным впоследствии в министерство. К 2008 г. подписано более тридцати подобных соглашений между благочиниями епархии и социальными отделами при муниципальных образованиях Подмоскovie с учетом социальной специфики того или иного города или района.

До 2005 г. сотрудничество в социальной сфере фактически сводилось к совместным мероприятиям по случаю Рождества и Пасхи. Заметным осталось участие МЕ в праздновании 60-летия победы в Великой Отечественной войне в

мае 2005 г. К ноябрю того же года относится начало ежегодной декады милосердия, приуроченной к Дню народного единства. С 2006 г. она именуется «Согреем детские сердца» и охватывает «все детские социальные учреждения». С того же года «ни одно масштабное мероприятие, проводимое Министерством социальной защиты МО, не обходится без участия церкви» [12;75]. «Уже вошло в традицию, что мы участвуем в Днях: пожилого человека, матери, инвалида, социального работника, а в ... 2008 году, именуемом «Годом семьи», и в повсеместных торжественных чествованиях семей <...> Люди, для которых проводятся эти мероприятия, ... нуждаются, в первую очередь, в слове участия и утешении. Надежда, вселяемая в их сердца православным священником, способна утешать сердечную рану и помочь духовно осмыслить перенесенную душевную боль» [15;143].

В целом это можно оценить положительно, но только в качестве промежуточной стадии развития церковно-общественных отношений в этой сфере. Суть следующего этапа была сформулирована митр. Ювеналием: «...всесторонне и максимально полно помочь каждому нуждающемуся» [15;143]. При этом Церкви приходится в большинстве случаев действовать фактически в одиночестве, опираясь на свои возможности. Среди достижений можно отметить: к концу 2007 г. благотворительные столовые, пункты раздачи бесплатного питания, одежды и медикаментов имела уже большая часть приходов МЕ.

Еще одна крупная сфера общественного служения РПЦ в МО – просветительская деятельность. Одним из важнейших её компонентов является издательская работа, что особенно актуально в современном информационном обществе. Кроме того, на фоне непрекращающегося грязного потока по светским новостям эти свидетельства о созидании несут большой положительный заряд. Церковные СМИ имеют ряд функций: 1) инновационная – передача информации о новых знаниях, обучение потребителя информации новому духовному опыту; 2) ориентационная – программа поведения члена Церкви в социальном и духовном пространстве, формирование его мировоззренческой, ценностной и практической ориентаций, выработка православного сознания; 3) стимуляционная – воспроизводство мотивационных оснований активности членов Церкви в непрестанном служении Богу и людям; 4) корреляционная – уточнение или обновление различных видов знаний, ориентаций и стимулов, например призыв к покаянию, исправлению [9; 157].

В МЕ издательская деятельность вышла на высокий уровень. Прежде всего необходимо отметить официальный печатный орган МЕ – Московские епархиальные ведомости. Это – центральное епархиальное периодическое издание. Богато иллюстрированный журнал рассказывает о текущих событиях в жизни епархии, публикуются статьи по церковной истории, богословию и литургике. Именно на его страницах можно проследить эпопею широкого восстановления церковной жизни и общественного служения МЕ. Роль епархиальной газеты фактически исполняет еженедельное приложение «Православное Подмоскovie» к газете «Ежедневные новости. Подмоскovie». Отдельно можно выделить так называемые «Приходские листки». Они наиболее доступны по цене для издателя и наиболее оперативны в изложении информации. Но для того, чтобы они пользовались стабильным успехом, необходимо соблюдение ряда условий:

1) соответствие православному учению; 2) отсутствие посторонней тематики в разделах, таких как «православные новости»; 3) преобладание коротких, но емких по содержанию и доступных для понимания материалов [4; 11].

Значительный рост изданий церковной периодики и литературы начался в 2005 – 2006 гг. Только в 2007 г. общее число церковных периодических изданий в МЕ по сравнению с 2006 г. возросло примерно на 60% и достигло 186 наименований, а количество изданных книг – более чем на 50% [14; 68–69]. Такими же темпами растет количество православных интернет-сайтов. Большое значение имеют разнообразие содержания церковных изданий, круг вопросов, к которым они обращаются, а также аудитория, на которую то или иное издание рассчитано. Так, не стоит злоупотреблять перепечатыванием материалов из брошюр XIX в. Авторы современных церковных СМИ «обязаны самостоятельно писать материалы, грамотные и в смысле ... содержания, и в отношении языка» [8; 28].

Отдельным направлением просветительской деятельности в МЕ стала церковно-краеведческая работа. Несмотря на то что в этой области сделано многое, есть нерешенные задачи. Одну из них в 2007 г. обозначил митр. Ювеналий: каждому приходу и монастырю «необходимо озаботиться о том, чтобы иметь книгу или брошюру, посвященную своему прошлому и своим святыням» [8; 28].

В целом за последние годы МЕ заняла достаточно уверенные позиции в современном информационном обществе, что оказывает большое влияние на ознакомление широких слоев общества с православной культурой.

На фоне позитивных процессов развития церковно-общественного диалога в начале XXI в., безусловно, возникают и проблемы. Одна из них заключается в том, что «мы наблюдаем стремление вывести религию за пределы основного течения социальной жизни, представив её как некий археологический артефакт, достойный внимания лишь постольку, поскольку отстаивает набор этических норм, с некоторыми из которых современный мир считает для себя допустимым согласиться» [16].

При этом все, что удается сделать церкви, в том числе и в МО, оказывает определенное, но весьма ограниченное влияние на духовный климат общества. Много зависит от внешней её поддержки, а оказываемое РПЦ содействие не всегда приводит к желаемым результатам. Воцерковленных людей по-прежнему немного. И воцерковить в короткие сроки 80% российского населения, формально относящего себя к Православию, невозможно, прежде всего из-за неуклонной секуляризации общества. Поэтому общественная деятельность современной РПЦ не может совершаться ради количественных показателей своих достижений на этом поприще. В то же время рост влияния церкви в современном российском обществе показывает, что православие в нем востребовано. Время покажет, способна ли современная Русская Православная Церковь ответить на запросы современного общества. Это окажет непосредственное влияние и на конкретную форму общенациональной идеи.

Модель церковно-общественных отношений, которая сложилась в Московской области/епархии, уже служит образцом для других регионов России. Она вошла в историю внутренней миссии Церкви как один из наиболее ярких примеров этой стороны её служения миру.

#### Примечания:

1. Библия. М., 1990.
2. Московские епархиальные ведомости (далее МЕВ). 2000. № 1.
3. Там же. № 2–3.
4. Там же. 2001. № 11–12.
5. Там же. 2002. № 1–2.
6. Там же. № 5–6.
7. Там же. 2003. № 1–2.
8. Там же. 2004. № 1–2.
9. Там же. 2005. № 1–2.
10. Там же. 2006. № 3–4.
11. Там же. 2007. № 1–2.
12. Там же. № 7–8.
13. Там же. № 11–12.
14. Там же. 2008. № 9–10.
15. Московская епархия Русской Православной Церкви: URL: <http://www.mepar.ru/news/2008/11/14/5134>.
16. Там же: URL: <http://www.mepar.ru/news/2008/11/19/5165>.



# ПРАВОСЛАВНАЯ КУЛЬТУРА И ЕЕ ОТРАЖЕНИЕ В ЯЗЫКЕ И ЛИТЕРАТУРЕ

Ирзабеков В.Д.

## «ВНАЧАЛЕ БЫЛО СЛОВО...»

Интерес к языку возник у меня давно, чуть не с раннего детства. Вспомним так называемые сложные слова: все эти самолеты и паровозы, пулемёты и самовары являются таковыми лишь по устройению своему. На самом же деле, нет в них главного – тайны, которой так жаждало мальчишеское сердце. Но зато её таили в себе совсем иные слова, такие простые непростые, как *хлеб*, *небо*, *дождь*. Почему они звучат именно так? В ту давнюю пору никто мне этого так и не объяснил, и лишь гораздо позже, нередко интуитивно, приходили эти маленькие, но от этого не менее радостные озарения. Однако слово *человек* оставалось для меня в течение нескольких десятилетий главной тайной, оно словно лежало поперёк моей жизни непостижимым загадочным сфинксом.

Вспоминаю, как четыре с половиной десятилетия назад соседи наши приобрели маленькую, но, как выяснилось, очень породистую собачку, у которой к тому же имелся документ с человеческим названием – паспорт. Но гораздо более внушительный, ибо в нём было зафиксировано своеобразное родословное древо этой шавки, и именно это обстоятельство было предметом особой гордости её хозяев. Более того, оказалось, что породистое животное вообще нельзя называть произвольно: в его кличке обязательно должна присутствовать память об отце и матери, хоть по буквочке из их кличек. Вот это да! Какое завидное, какое трогательное тщание по отношению к «братьям нашим меньшим». И такое скорбное безучастие, когда речь заходит о нас самих, о нашем общем звании. Ещё одно обстоятельство поразило меня: получается, что кличка (по сути, имя) этой крошечной твари вовсе не случайна, здесь не одна лишь прихоть её нынешних хозяев, это складывалось десятилетиями (а у иных породистых животных столетиями). К тому времени я уже знал, что лев – это «царь зверей», а человек, как нас тому учили в школе, «царь природы». Но не может же быть такого, чтобы у этого «царя» само название его не таило бы в себе великую тайну?! И мне удалось-таки, правда много лет спустя, найти ответ на мучивший так долго вопрос. Воистину, «*ищите, и найдёте*» (Лк. 11, 9).

Удивительно, но язык каждого народа, пусть даже немногочисленного, обязательно содержит в себе информацию о Боге. Точнее, те представления о Творце, которые бытуют именно в этой конкретной общности людей. Даже у полудикого племени индейцев, затерянного где-нибудь в джунглях Амазонки, в их весьма

скудном, на наш просвещенный взгляд, лексиконе наверняка найдутся слова, относящиеся к их божествам. Вот и получается, что если безбожного человека еще можно встретить, то безбожного языка попросту быть не может.

Так, в лексике некоторых тюркских языков мы встречаем интересные параллели со Священным Писанием. Скажем, в азербайджанском языке слово *человек* звучит как *адам*, что сразу же возводит нас к самым истокам ветхозаветной истории. Слово *предатель* (к слову, и у арабов) произносится как *хаин* – да-да, тот самый Каин, совершивший самое первое и тяжкое предательство – убийство единокровного брата. Значение *чуждый*, *нездесьшний*, *несведущий*, *не наш человек* – это *хам*, а известное мужское имя Яфет также не нуждается в особых комментариях. Про человека же вероломного здесь скажут: «*Фироун*». Да-да, вы не ослышались, так в этом языке звучит титул египетского царя *фараона*, принесшего столько бед соплеменникам святого пророка Моисея. Такая вот причудливая ветхозаветная матрица! Но не будем спешить, ибо впереди нас ожидает вечность, как говаривал мой дед, а обратим своё внимание, вернее, свой слух к слову *вероломный*. Оно, так редко встречающееся ныне в языке нашем, поразительно! В нём предостережение всем нам опасаться людей, стремящихся сломать в нас самое важное, чем обладаем, – нашу веру. Ведь нельзя же не услышать в нём Святое Евангелие, слова Самого Христа, обращённые к ученикам: «*Говорю же вам, друзьям Моим: не бойтесь убивающих тело и потом не могущих ничего более сделать*» (Лк. 12, 4).

Что касается русского языка, то мы можем говорить о нём как о явлении сакральном. При внимательном любовном рассмотрении становится ясным, что он в исконных словах своих повествует нам об Иисусе Христе, содержит сокровенное знание о Нём.

Начнём со слова *человек*: что оно значит в русском языке?

Обращаясь с этим вопросом к различным аудиториям, нередко слышишь в ответ: «*чело*» и «*век*». Но чему, собственно, удивляться – разве не так же ответил мне в своё время мой, покойный ныне, отец. Однако это не несёт в себе никакой смысловой нагрузки, чего попросту не может быть. Посудите сами, пресловутое чело (*лоб*) в языке народном вовсе не овеяно таинственным ореолом. Заставь, говорят, дурака Богу молиться, он и лоб расшибёт. Или, потеряв всякую надежду быть понятыми кем-то, изрекаем сокрушенно: «*Что в лоб, что по лбу*». Да и верзилу, обижающего малыша, пристыдят, как водится, словами: «*Ну, как не стыдно, а ещё здоровый лоб!*». Бездельника же, снующего по углам, припечатывают как *лоботряса*. Встречается в классике даже ироничное (да простят меня отцы) «*поп – толокенный лоб*». Невероятно, чтобы слово, означающее в столь богатом языке понятие *венец Божьего творения*, было случайным набором не стыкующихся меж собой смыслов. Вспоминаю в этой связи, как был участником отпевания блаженного младенца Иоанна, который прожил три неполных дня, но, к счастью, его успели окрестить. Я ещё поинтересовался тогда у священника: какие же грехи у этого крошечного создания? И услышал в ответ, что даже новорожденный несёт на себе печать первородного греха, – и в этом заключается одна из тайн человеческой природы. Немало повидавший за свои более чем полвека, я не нашел тогда в себе мужества взглянуть на *чело* этого ангелочка, лежащего в небольшой коробочке, обвитой кружевами. А уж какой там *век*?! Но Церковь отпевала именно *человека*!

Так что же значит у нас это удивительное слово – *человек*?

Не скрою, по этому поводу существует несколько точек зрения, однако мне ближе та, что высказана А.С. Шишковым, возводящим его этимологию непосредственно к понятию *слово*: *слово – словек – цловек – человек – человек*. И дело не только в том (хотя и это немаловажно), что таким образом подчеркивается главное отличие людей как существ словесных, мыслящих словами, сотворенных Богом. Эту же мысль находим мы и в письме ученого схиигумена Парфения (Агеева) к М.П. Погодину, датированном 8 апреля 1869 года: *«А от чего произошли слова: славянин, славяне и человек? Это всё произошло от слова: словесный, потому что все животные бессловесные. Ещё не более 500 лет писали: «словек», и не более 250 лет писали: «человек»; это видно в требнике Петра Могилы. А потом начали произносить: «человек».*

Вот и в известном «Полном славянорусском словаре» протоиерея Григория Дьяченко читаем: *«Самое славянорусское название «человек», по исследованию профессора Казанской духовной академии А. Некрасова (в «Православном Собеседнике»), образовалось из «селовек» или «словека», т.е. существо словесное, – следовательно, – указывает на дар слова, как на отличительную способность человека».*

Эта мысль блестяще развита у Шихова: *«Бог сотворил человека бедным, слабым, но дал ему дар слова: тогда нагота его покрылась великолепными одеждами; бедность его превратилась в обладание всеми сокровищами земными; слабость его облеклась в броню силы и твёрдости. Всё ему покорилось; он повелевает всеми животными, борется с ветром, спорит с огнём, разверзает каменные недра гор, наводняет сушу, осушает глубину. Таков есть дар слова или то, что разумеет мы под именем языка и словесности. Если бы Творец во гневе своём отнял от нас его, тогда бы всё исчезло, общежитие, науки, художества, и человек, лишись величия своего и славы, сделалось бы самое несчастное и беднейшее животное».*

Да, все мы обретаемся в стихии Слова, или Логоса, если называть по-гречески. И даже когда подолгу молчим, не перестаём мыслить, а это происходит – пусть незаметно для нас самих – лишь посредством *слова*. И не только те из нас, кто привычно эти слова произносит, но даже и лишённые этой способности, кого называют немыми. Ведь это для них бежит строчка на экране телевизора – так замечательно трудятся сурдопереводчики. А как удивительна их способность читать по чужим губам!

«Книга Исхода» содержит во многом поучительную для нас сцену безмолвного моления святого пророка Моисея ко Господу и слышащего от Него: *«Что ты вопиешь ко Мне?»* (Исх. 14, 15).

Продолжая, теперь уже самостоятельно, наши размышления в этом направлении, приходим к иному, совершенно потрясающему открытию. Ведь *Слово* – это прежде всего имя Самого Бога, имя Христа! На какую же неизмеримую высоту поднимает нас эта мысль, какое высокое достоинство, при таком рассмотрении, придано всем нам. Вспомним первые строки Евангелия от Иоанна, знакомые даже тем, кто ни разу не брал Евангелия в руки: *«Вначале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог»* (Ин. 1, 1). Эта же мысль звучит торжественным гимном в известной молитве Владычице Небесной *«Достойно есть»*: *«Честнейшую Херувим и славнейшую без сравнения Серафим, без истления Бога Слова рождшую, сущую Богородицу Тя величаем».*

И ещё одна весьма немаловажная деталь. Да, в азербайджанском языке человек, как мы помним, назван именем *первого человека*. Первого, нашего праотца, но всё же *человека*. Согласитесь, что это родство по плоти, иначе – *по горизонтали*. В русском же языке запечатлено высочайшее родство человека с Богом по духу – *по вертикали*. Вектор русского языка мистически устремлён, таким образом, в Небо, а потому он уникален ещё и в силу этой своей особенности. Вот и хочется возразить известному горьковскому персонажу, его напыщенной декларации, звучащей так пародийно на самом дне жизни, среди опустившихся людей: *«Человек – это звучит гордо!»*. Да нет, не гордо звучит человек в русском языке, но воистину – *божественно!*

А потому так понятны встреченные недавно слова Е.И. Классена: *«Беда современного языкознания в том, что во главе угла – человек. Но разве он был вначале. Разве сначала словесное стадо, а затем Пастух, Слово?»*

Как же – не в лучшую сторону – должно было сместиться сознание наше, чтобы этим высоким словом стали некогда звать, да нет, что там звать, – попросту окликать... официантов!? В нескончаемых интернетовских чатах высокое слово «человек» вообще низвели чуть не до частицы – *чел* (!) А ещё, помнится, не так давно сотням миллионов (!) людей из поколения в поколение само государство настойчиво внушало мысль об их «обезьяньем» происхождении. Русская же поговорка гласит как раз о том, что если, к примеру, человеку раз сорок скажешь, что он свинья, то на сорок первый раз он громко хрюкнет. Что мы и имели возможность наблюдать десятилетиями, да и сегодня лицезреем в бесчисленном количестве вариантов. Как прискорбно это свинское отношение к самой жизни, вере, таинству смерти, святыням, и – страшно промолвить! – к Самому Создателю.

А вот мнение, которое довелось как-то встретить у святых отцов относительно этого вопроса, показалось мне и впрямь занимательным. Они не отрицают сходу совершенно очевидную внешнюю схожесть человека и высших приматов. Однако выводы, которые при этом делают, не имеют ничего общего с дарвинизмом. Обезьяны, полагают святые отцы, есть, возможно, тупиковая ветвь древних людей, до такой степени погрязших в всевозможных страшных грехах, что неизбежно привело их к пугающей мутации. А что, в этом есть резон: как глянешь иной раз на манеры какого-нибудь *самодостаточного* индивида, всерьёз полагающего себя хозяином жизни, у которого «всё схвачено», так и кажется, что осталось ему сделать пару-другую коротеньких перебежек по направлению к давно заждавшейся его призывно покачивающейся лиане...

«Всё рано или поздно умирает, – прочёл недавно в одной статье, – в истории это было не раз. Совсем недавно ещё жители сел с ужасом смотрели, как на них надвигаются города и идут под снос их избы, их уклад и их прошлое. Они сопротивлялись изо всех сил, а их дети уже воспринимали всё это равнодушно, а внуки – и вовсе потешались над отставшими от жизни стариками. Язык вторичен. Он служит людям, а не наоборот. Так стоит ли из него делать культ?» Признайтесь, вам это не напомнило до боли знакомые слова самоуверенного тургеневского нигилиста Базарова: *«Природа не храм, а мастерская»*. Господи, всё с такой досадной унылостью повторяется заново.

## СТИЛИСТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ОРАТОРСКОЙ ПРОЗЫ ФЕОФАНА ПРОКОПОВИЧА НА МАТЕРИАЛЕ «СЛОВА НА ПОГРЕБЕНИЯ ПЕТРА ВЕЛИКОГО»

*Великого Петра дел славны проповедник,  
Витийством Златоуст, муз чистых собеседник,  
Историк, богослов, мудрец Российских стран –  
Таков был пастырь стад словесных Феофан.*

В.И. Майков

Проповедь – это христианское церковное наставление, преподаваемое за литургией. Задачи проповеди заключаются в разъяснении учения Иисуса Христа, опровержении ложных мыслей, суеверий, сомнений, также обличении пороков и наставлении на добрые дела.

С самых древних времен проповедь служила главным орудием распространения познания веры. За это время проповедь претерпела много изменений. Она приобрела риторический характер, а ее содержание стало во многом публицистическим. Появились жанры, близкие к проповеди по духу и целям: торжественная речь, надгробное слово, похвальное слово и др.

Стилистика и приемы построения проповеди в России конца XVII века были приближены к польским барочным образцам. Это была ученая проповедь, созданная по правилам риторики и схоластики. Ей были свойственны обилие аллегорий, символов, изысканная композиция. Но за яркой образностью, к сожалению, терялась связь проповеди с действительностью. Отвлеченный характер речей проповедника не мог воздействовать на людей, между ним и слушателем возникало непонимание.

Недостатки барочной проповеди стали очевидны в начале XVIII века. Петровское время – это эпоха перемен в государстве и коренных сдвигов в сознании человека. За несколько десятилетий в России появились новые законы, новое социальное устройство. Совсем другие обычаи, манеры пришли на смену патриархальным привычкам. Изменения в стране решительным образом повлияли на русского человека, у него «меняется отношение к прошлому, настоящему, будущему, ко всем институтам бытия и, главное, к самому себе. За кратчайший срок – жизнь одного поколения – русский человек, точнее человек Петровской эпохи, переживает удивительную метаморфозу: из пигмея он вырастает в колосса» [2; 156].

Петр I понимал, что необходимо найти способ донести до подданных смысл преобразований, объяснить необходимость перемен. Его не устраивало слепое подчинение, он хотел, чтобы его народ проникся духом преобразований, осознал, что правитель творит их не по собственной прихоти, а для пользы всего государства. В поисках воплощения своих замыслов Петр обращался к разным видам искусства, но ни театр, находящийся в состоянии своего становления, ни только начавшая развиваться светская литература не оправдали его надежд. Петр был вынужден использовать древний жанр – «слова» – проповеди.

Выбор Петра был очень удачен. Сущность жанра «слово» такова, что она позволяет быстро реагировать на все происходящее в стране, охватывать широкие народные массы.

С другой стороны, прямая связь проповеди с Церковью позволяла Петру решать задачи нравственной основы для народа. Рационалистический ум Петра подсказывал ему, что преодолеть духовный кризис, вызванный сменой эпох, отказом от старого и неприятием нового, может только религия. Взгляды Петр I отражают его слова: «Хулителей веры наказывать строго: они наносят стыд государству и не должны быть терпимы, поелику подрывают основание законов, на которых утверждается клятва, или присяга и обязательство» [5; 346].

Для Петра проповедь стала полезна и важна для создания спокойствия в государстве. В то же время и в области искусства происходят значительные изменения. В.П. Гребенюк писал: «Начинает складываться новый, рационалистический подход к явлениям действительности с его просветительским пафосом, стремлением к ясности изложения и нормативностью поэтики. Представителем этого, только что начинающего формироваться направления был Феофан Прокопович. Рационализм его панегирических слов, их ёмкая содержательность и публицистичность пришлись по душе политику–рационалисту Петру I, который искал и ждал от искусства, прежде всего, реальной пользы. Рационалистическая направленность искусства отвечала насущным требованиям жизни более, нежели схоластическая символика барокко» [4; 34].

Феофан Прокопович (1677 (1681)–1736) – епископ Псковский – был образованнейшим человеком своего времени, поэтом, драматургом, писателем, философом. В нем на долгие годы Петр нашёл советника и помощника в делах церковной сферы.

О.М. Буранок пишет, что Феофан Прокопович, ещё читая курсы поэтики и риторики в Киево-Могилянской академии, «жанрово оформил проповедь – «слово» – «речь». По сути дела, у него это был один ораторский жанр, который варьировался в зависимости от темы, приближаясь то к собственно проповеди, то к «речи», то к «слову» [2; 202].

Тематика речей Феофана Прокоповича очень разнообразна. Будучи иерархом церкви, он создавал собственно богословские проповеди, в которых касался тем ада и рая, страшного суда, греха и исцеления от него, загробной жизни и необходимости готовиться к ней, любви к Богу, роли Церкви в жизни людей. Этим произведениям присущи черты нового стиля: логичность развития мысли, доступное изложение идей, доказательства из текста Священного Писания, умеренное использование художественных средств.

Тематика проповедей публицистического характера очень разнообразна. В ней можно выделить следующие основные моменты:

- рассуждения о власти и чести (Феофан утверждает необходимость неограниченной самодержавной власти, основываясь на теории общественного договора и естественного права);
- идеи мира и тишины в государстве и по всей Европе;
- проблемы просвещения, благосостояния граждан, правосудия (Прокопович приветствует европеизацию быта, развитие промышленности и градостроительства);



- обоснование необходимости преобразования церковного и государственного управления;
- тема флота и морских сражений;
- образ Петербурга как апофеоз светского государства, символ Петра и новой России;
- мотив скорби (появляется у Феофана к концу жизни, когда он остро ощущает необходимость продолжения петровских реформ, но не видит достойного преемника).

Объединяет все речи Феофана Прокоповича образ Петра I как строителя, скульптора страны, идеального правителя и человека.

Широкая тематика, обилие образов и идей, новые художественные средства позволяли Феофану Прокоповичу выразить в своих проповедях Петровскую эпоху со всеми её сложностями и противоречиями. Его речи приобрели большое общественное значение. Феофан Прокопович «посвятил свое слово Петру Великому и стал посредником между ним и народом» [5; 364].

Прекрасным образцом произведения нового стиля, в котором нашли выражение большинство тем, свойственных ораторской прозе Феофана Прокоповича, является «Слово на погребение Петра Великого» [4; 279–282]. Эта знаменитая речь была произнесена Прокоповичем 8 марта 1725 г., когда состоялось погребение императора Петра I и его дочери цесаревны Натальи. Служба проходила в специально устроенной деревянной церкви в незавершенном столпном Петропавловском соборе. Историк царствования Петра И.И. Голиков сообщал: «По окончании Божественной литургии взошел на кафедру для проповеди Преосвященный Архиепископ Псковский Феофан. Но сколь слово сие ни было кратко, однакож продолжалось оное около часа; ибо безпрестанно было прерываемо плачем и воплем слушателей, особливо же когда сей церковный Ритор произнес первыя слова оныя, которыя начинались тако: что се есть? до чего мы дожили, о Россияне! что видим? что делаем? Петра Великаго погребам! То залился сам он слезами и возрыдало все множество бывших людей в церкви. Вопль и рыдание сие перешло вне церкви к стоящим, и казалось, что самыя стены церкви и валы крепости возревели, что продолжалось более четверти часа» [3; 238].

В чем заключается сила этой речи, вызвавшей столь сильный эмоциональный отклик у слушателей? Конечно, большую роль играет личность самого оратора. Феофан отрицал не только излишнюю украшенность и сложность речей своих предшественников, но также и навязчивую, неестественную манеру их произнесения. В «Духовном Регламенте» он писал: «Безумно творят проповедницы, которые брови свои поднимают, и движение рамен являют гордое, и в слове нечто такое проговаривают, от чего можно познать, что они сами себе удивляются» и далее «Не надобно проповеднику шататься вельми, будто в судне великом гребет. Не надобно руками спляскивать, в боки упираться, подскакивать, смеяться, да не надобе и рыдать. Но хотя бы и возмущился дух, надобе елико мощно унимать слезы, вся бо сия лишняя, и неблагоприятна суть, и слушателей возмущают» [5; 352]. Проповеди Прокоповича, не имеющие, таким образом, внешних излишеств, воздействовали на слушателя особой внутренней силой. Как пишет А.П. Сумароков в своей статье «О русском духовном красноречии»

Феофану-ритору присуще «величество, согласие, важность, <...>, страсть и сердцевдвижение, огромность, ясность». Вывод о стиле произношения (тембре, громкости, интонации) можно сделать на основе прекрасного сравнения, приведенного А.П. Сумароковым в той же статье. Прокопович уподобляется в нем «гордой и быстротекущей реке, разливающейся по лугам и орошающей горы и дубровы, отрывающей камни с крутых берегов, шумящей в своих пределах и журчащей иногда под сению соплетенных деревьев, наводняя гладкие во время разливания долины» [1; 166–168].

Но «Слово на погребение» имеет свои особенности. Смерть Петра Великого была для Прокоповича личной трагедией: он потерял друга, единомышленника и покровителя. Этим объясняется особенно эмоциональное произнесение речи, сопровождаемое слезами самого оратора, которые, как мы видим из «Духовного Регламента», Феофан считал «лишними и неблагоприятными».

С самых первых слов Прокоповичу удается завладеть чувствами своих слушателей.

Прокопович начинает свою речь не с самого Петра, а с обращения к собравшимся. Он вопрошает: «До чего мы дожили, о россияне? Что видим? Что делаем?» Эти риторические вопросы – призыв еще раз каждому для себя осознать всю трагичность происходящего. Оценка деятельности Петра I уже тогда не была однозначной, но он, безусловно, был и остается символом своей эпохи, живым воплощением человека нового времени. С его смертью заканчивался сложный период в российской истории, отмеченный многочисленными преобразованиями, славными победами и достижениями в области искусства и науки. Горе потери усугубляла неуверенность в будущем: кто встанет у власти, будут ли продолжаться реформы, найдется ли преемник дел Петра? Поэтому как приговор звучат слова Феофана: «Петра Великого погребам!». Что могло быть печальнее, парадоксальнее, невозможнее этого? Прокопович выражает общее чувство, когда замечает: «Не видяй сего слеп есть, видяй же и не исповедуяй в жестокосердии своем окаменен есть».

Оратор пытается подобрать характеристику деятельности Петра, максимально отражающую его заслуги. Он называет Петра «виновник бесчисленных благополучий наших и радостей», наделяет его свойствами сверхъестественными – Петр, «воскресивший аки от мертвых Россию и воздвигший в толикую силу и славу». «Отечества своего отец» – этот оксюморон Прокопович использует, чтобы показать необычность деятельности Петра и одновременно подчеркнуть те отношения, существовавшие между народом и Петром, которые строились не на официальном противопоставлении император – подданные, а на более духовной оппозиции отец – дети.

Огромное эмоциональное напряжение, возникшее в самых первых словах, поддерживается и далее. Речь оратора прерывают риторические восклицания – «о лютой нам язвы!», «Как же то и возможно!»; обращения к Богу – «Довольно же видим, коль прогневали мы тебе, о боже наш! И коль раздражили долготерпение твое! О недостойных и бедных нас! О грехов наших безмерия!».

По страстному безутешному горю, которому, кажется, нет выражения в языке, по стихийному, несистематизированному порядку изложения мыслей и чувств вступительная часть речи похожа на фольклорный плач по умершему.

Постепенно речь оратора приобретает более упорядоченный характер, однако менее эмоциональной не становится. Основную часть «Слова» составляет описание «великих его талантов, действий и дел». Приступая к нему, оратор задает риторический вопрос: «Кого бо мы, и какового, и коликого лишились?» – и далее, отвечая на него, строит развернутую риторическую конструкцию, основанную на метафорическом сравнении Петра с библейскими и историческими личностями. С Самсоном Петр схож в силе, с Иафетом в морских победах, с Моисеем в законах, с Соломоном в мудрости, с Давидом и Константином в организации церкви. Каждая фигура речи построена на оппозиции «ныне – прежде», «было – стало» [2; 269]. Но Прокопович не только изображает изменения, произошедшие со страной, он в то же время создает образ Петра как продолжателя и обновителя дел легендарных героев. Например, в первом метафорическом сравнении с Самсоном говорится, что Петр застал в государстве «силу слабую и сделал по имени своему каменную, адамантову; застал воинство в дому вредное, в поле не крепкое, от супостат ругаемое, и ввел отечеству полезное, врагом страшное, всюду громкое и славное». В данном примере Прокопович обыгрывает также значение имени Петра, которое переводится с греческого как «камень». Объединены все сравнения с помощью анафоры, каждый новый оборот начинается словесной формулой «Се твой первый, о Россие...»

Перечисление великих дел Петра прерывает восклицание, в котором Феофан признается в бессилии выразить заслуги «многоименитого мужа» краткой речью. Далее, оратор вновь обращается к слушателям, но теперь его слова несут совсем иную эмоциональную окраску. Это обращение должно вселить надежду в сердца людей. Феофан говорит о Петре: «Оставил нас, но не нищих и убогих: безмерное богатство силы и славы его, которое вышеименованными его делами означилося, при нас есть. Какову он Россию свою сделал, такова и будет: сделал добрым любимою, любима и будет; сделал врагом страшную, страшная и будет; сделал на весь мир славную, славная и быть не престанет». Прием восхождения и совмещение в одном предложении глаголов в форме прошедшего и будущего времен позволили Прокоповичу достигнуть замечательного по выразительности эффекта. Буквально одним предложением он меняет настроение речи – от безутешного горя потери, от великих дел умершего Петра, через печальное настоящее он обращается к прекрасному будущему России. И как гарант спокойного существования страны выступает Екатерина I – «милостивейшая и самодержавнейшая государыня наша, великая героиня, и монархиня, и мать всероссийская». Ей посвящена следующая часть «Слова на погребение». Феофан Прокопович первый говорит о необходимости продолжать дело Петра [2; 271], он выражает надежду: «что сделанная от него утвердишь, недоделанная совершишь и все в добром состоянии удержишь!»

Завершает речь риторическое обращение к «благороднейшему сословию», к Богу и России, в котором еще раз утверждается мысль о наследии «петрова духа» в монархии.

Наряду с фигурами речи, служащими Прокоповичу для выражения каких-либо определенных замыслов, можно выделить несколько постоянных черт его стиля. Ясность и четкость его идей передают умеренно осложненные

синтаксические конструкции, часто оратор применяет параллелизм. Особой выразительности Прокопович добивается, используя синонимические повторы, то есть соположения двух или более синонимов по нарастанию или убыванию, например: «трудах, беспокойствах, печалех, бедствиях», «учения, хитрости и мастерства», «безумный, враждебный и пагубный». Также часто встречается в речи двойственный повтор, в котором два эпитета как будто дополняют и уточняют друг друга, например: «недостойных и бедных», «громкую и славную», «крепкую и постоянную». В отборе слов Феофан руководствуется их понятностью и нейтральностью, не использует просторечия и слишком возвышенную лексику. Торжественное звучание Прокопович создает при помощи слов со сложным корнем и превосходной степени, например: «многоименитый», «милостивейшая», «самодержавнейшая», «блаугоутробие», «благороднейшее».

В «Слове на погребение Петра Великого» также отражены такие особенности ораторской прозы Прокоповича, как полемичность, яркий панегирический характер. Ей свойственны также логичное развитие мысли, выверенная композиция – черты, появившиеся в результате зарождения в России такого метода, как классицизм. Феофан Прокопович в своих эстетических взглядах был предклассицистом, и его речи схожи с высокими классицистическими одами, только в прозе, хотя «Слово на погребение» можно назвать почти стихами в прозе [2; 272].

Речи Феофана повлияли на развитие этого жанра в литературе русского классицизма. Такие особенности его ораторской прозы как просветительская направленность, борьба с суевериями, защита прогрессивных преобразований Петра I, получили свое развитие в сочинениях А.Д. Кантемира, В.Н. Татищева, В.К. Тредиаковского, М.В. Ломоносова, А.П. Сумарокова, Н.И. Новикова.

В целом, хотя политическая деятельность Прокоповича, его философские и богословские труды не имеют однозначной оценки у исследователей, остается бесспорным то, что Феофан Прокопович является одним из замечательнейших риториков XVIII века, оказавшим большое влияние не только на развитие духовного красноречия и панегирической ораторской прозы, но и всей русской литературы.

#### Примечания:

1. Аннушкин В.И. История русской риторики: Хрестоматия: Учебное пособие для студентов гуманитарных факультетов вузов. М., 1998.
2. Буранок О.М. Ораторская проза Феофана Прокоповича и историко-литературный процесс в России первой трети XVIII века. Самара, 2002.
3. Голиков И.И. Деяния Петра Великого, мудраго преобразователя России, собранные из достоверных источников и расположенные по годам. Ч. IX. М., 1789.
4. Панегирическая литература Петровского времени. М., 1979.
5. Самарин Ю.Ф. Избранные произведения. М., 1996.

## ОБРАЗ БОГА В «ОПЫТАХ СВЯЩЕННОЙ ПОЭЗИИ»

Ф.Н. ГЛИНКИ

В истории русской поэзии, и прежде всего поэзии духовной, есть незаслуженно забытые имена. Федор Николаевич Глинка – русский поэт, проживший очень долгую жизнь, в течение которой он создал довольно большое количество стихотворений, известен современному русскому читателю только как поэт-декабрист, ветеран Отечественной войны 1812 г., автор романсов «Сон русского на чужбине» (строки из которого «И колокольчик, дар Валдая, / Звучит призывно под дугой» знает, пожалуй, каждый) и «Не слышно шуму городского...» (отголосок которого находим в поэме «Двенадцать» А. Блока). Причина такого несправедливого отношения к Глинке заключается в духовно-религиозном содержании многих его стихотворений. Большая часть из них в советское время просто не могла быть напечатана. В начале 1826 г. вышла книга стихов Глинки «Опыты священной поэзии», которая подводила итог двадцатилетнему творчеству поэта.

Обращение Глинки к духовной поэзии не было случайным. Религиозные настроения появились в нем ещё в годы обучения в кадетском корпусе, где сильное впечатление произвёл на него учитель Закона Божьего отец Михаил (будущий митрополит Петербургский). Искание правды становится на всю жизнь определяющим состоянием Глинки: он даже даёт клятву, выйдя из корпуса, «всегда говорить правду». Впоследствии в становлении поэта большую роль сыграло сближение с литературно-философским кружком С.Е. Раича, среди воспитанников которого были многие «любомудры», а в дальнейшем с С.П. Шевыревым и с редакцией «Москвитянина», в котором он опубликовал лучшие свои поздние стихи. В своей религиозно-философской поэзии С.П. Шевырев, А.С. Хомяков и Ф.И. Тютчев были последователями духовной поэзии Глинки [4].

С начала 20-х годов XIX века Федор Глинка основное поэтическое внимание своё обращает на псалмы и некоторые ветхозаветные пророчества, делая их предметом вольных переложений. Позднее, написав большую поэму «Иов» (1834), автор определил её жанр как «Свободное подражание священной книге Иова». Определение «свободное подражание» можно приложить не только к поэме, но и ко многим духовным стихотворениям поэта, вошедшим в «Опыты священной поэзии» («Гимн Богу», «Искание Бога», «Блаженство праведного», «Глас к Господу», «Ангел», «Молитва и чаяние» и др.)

Обычно принято считать, что смысл духовной поэзии Глинки в том, что «декабристы использовали “Священное Писание” в целях политической агитации» [1; 20]. Действительно, «элегические псалмы» Глинки – «К Богу правды», «Горе и благодать», «Картина иудейских нравов», «Гнев Господа на нечестивых», «Плач плененных иудеев», «Глас Бога избранному Его» – имели определенное гражданское звучание, но оставались при этом именно духовной поэзией. По мнению И.В. Козлова, «поэт изображает переход от неустойчивого состояния к гармонии и, одновременно, процесс активного преобразования человеком самого себя и окружающего мира. Это «переоценивающее сознание» стремится к твердой опоре, которой становится христианская вера» [3; 238].

Цикл «Опыты священной поэзии» предстает как целостное воплощение художественно-религиозного мировоззрения Глинки, в котором центральное место занимает Бог. В стихотворных молитвах (термин Э.М. Афанасьевой) формируется тот образ Бога, к которому поэт обращается за помощью, у которого просит защиты или спасения.

Бог – прежде всего всемогущий Творец, источник жизни и всего сущего. Это Начало мира, абсолютная Истина, он беспределен и объемлет всё. Лирический герой Глинки называет его «Царь царей», «Вышний», «...Бог всего, ...жизнь всему», «Всемогущий», «Создатель неба», «...Бог всевластный», «Премудрый Бог» и т. п. (Глас Бога избранному Его) [2; 3 8]\*. «О дивный Бог! О Бог великий, / Творяй миры и чудеса» [2; 97]. Бог не просто занимает самое высокое положение во Вселенной: находясь вне ее, обнимая «дланью бесконечность» [2; 2], Он уничтожает миры и создает новые. Поэт понимает, что его собственная жизнь в руках Бога:

*Ты можешь вдруг меня сравнить с презренным прахом –  
И вдруг опять из праха воскресить! <...>*

*Мне снилось раз, я был над грозною рекою,*

*Упал – и, вопия, искал тебя рукою,*

*И ты извел меня и мне сказал: «Живи!» [2; 76].*

С образом Бога-Творца неизменно связан мотив природы и созданного мира:

*О ты, создавший дни и веки,*

*Чьи персты солнца свет зажгли!*

*Твои лазоревые реки*

*Бегут, как пояса земли! [2; 50]*

Все живое является Божиим творением: «дикий зверь», «кедр, одетый лепотою» и «капля светлая росы». «Весенние дожди» в представлении лирического героя связаны с божественным очищением и обновлением, с новой духовной жизнью, в которой его будет вести Творец – «лучший вождь». Иногда образы природы приобретают космический масштаб, превосходящий человеческое видение: это «жаркие солнца», «мятежные кометы», «безбрежные зарева», «моря огня» [2; 55].

Бог милосерден, но в то же время суров; только он способен вершить высший, справедливый суд, поэтому герой с мольбами прибегает к Нему. «Он весит здание вселенной / И судит правды острием» [2; 92].

*Суди и рассуди мой суд,*

*Великий боже, боже правый!*

*Враги на бой ко мне идут.*

*И с ними замыслы лукавы*

*Ползут, как чёрные змии... [2; 67].*

*Куда ж грядет Он, Вседержитель!*

*Весы и меч в Его руке!*

*Он весит здание вселенной,*

*И судит правды острием [2; 92].*

В мольбах о праведном суде герой говорит о «святой деснице», об «охранной руке» Господа, которая способна карать и миловать. Весы, меч, оружие также



являются орудиями Божественного правосудия. Эти детали поэт заимствует из первоисточников – тех священных текстов, на тему которых создаются стихотворения. Ключевые строки псалма или евангельского отрывка нередко приводятся в качестве эпиграфов. Например, эпиграфом к стихотворению «К Богу великому, защитнику правды» являются слова 34-го псалма: «Суди, господи, обидящие мя, побори борющие мя. Приими оружие и щит». В то же время лирический герой молит Бога: «Оставь свой суд, / Будь ласков к нам!» Веруя в высшую справедливость, он призывает Создателя не гневаться, сжалиться над людьми.

По мысли поэта, с помощью «оружия и щита» Бог не только судит, но и карает грешников. «Не устояли грех и сила / От блеска Божиих очес» [2; 29]. Самые горячие мольбы обращает герой к Богу, прося Его не оставить в испытаниях и трудностях и покарать врагов:

*Востань же, двигнись, бог великий!  
Возьми оружие и щит,  
Смути их [врагов – Д.К.] в радости их дикой!  
Пушай грозой твоей вскипит  
И океан, и свод небесный! [2; 67]*

Облик Бога в таких стихотворениях меняется, он исполнен праведным гневом: упоминаются «Бога гневного рука», «грозный гнев Твой всегромающий». Грешники «привыкли видеть Бога, / С Его пылающей грозой, / Коль Гневный, Он идет с казнительной лозой» [2; 100].

Но к праведникам Бог милосерден. Его карающий огонь становится очистительным светом для верующих в Него:

*Но Ты являешься, наш Бог, как гость Востока,  
В огне, жестоком для порока,  
Но кротком, сладостном очищенным сердцам [2; 100].*

Лирический герой, рассказавшись в грехах, «возвещает в роды родов, / Что Бог простерший звездны своды, / Есть весь – и милость и любовь...» [2; 60].

О милосердии Глинка пишет также в стихотворениях, написанных от лица самого Бога, а не лирического героя («Бог – Илие», «Глас Бога избранному Его»). Господь защищает, помогает и покровительствует тем, кто, рассказавшись, верен Ему:

*Не ужасайся пред судьбой:  
Ты Мой! и стражей легионы  
Сорвут с путей твоих препоны;  
Иди, не бойся: Я с тобой! [2; 20]*

Своих верных, избранных учеников Бог называет «тайными детьми»:  
*Они бегут ко мне украдкой,  
И я являюсь втайне к ним;  
Я их лелею, просветляю  
Высоким, истинным, святым! [2; 35]*

Лирический герой поэзии Глинки проходит трудный путь духовного становления. Он сетует на Бога, обвиняя его в том, что Он отвернулся от людей, «от своих рабов»; герой призывает Всевышнего сжалиться над ним и покарать его врагов; раскаивается в грехах и молит Создателя даровать ему прощение, свет и высшую милость. В стихотворных молитвах облик Бога меняется в зависи-

мости от того, что побудило лирического героя к молитве, с какими словами он взывает к Господу.

Многогранный образ Бога, созданный Ф.Н. Глинкой в цикле «Опыты духовной поэзии», оказывается гораздо ближе к Ветхозаветной традиции, к Богу-Отцу, нежели ко Христу. В поэзии Глинки Бог – это Творец, создатель всего сущего, это карающий и милующий Владыка, высший судья. Безусловно, все эти черты нужно рассматривать в единстве, ибо Бог – един.

#### Примечания:

1. Базанов В.А. Поэтическое наследие Ф.Н. Глинки // Ф. Глинка. Стихотворения. Библиотека поэта, Малая серия. Л., 1951.
2. Глинка Ф.Н. Опыты священной поэзии. СПб., 1826.
3. Козлов И. В. Стихотворная молитва в творчестве Ф. Н. Глинки 1820-х гг. // Известия Уральского государственного университета. 2006. № 47.
4. Маршков С. Член ложи «Избранного Михаила» // Хронос и содружество литературных проектов. URL: /[http://www.hrono.info/biograf/bio\\_g/glinka\\_fn.html](http://www.hrono.info/biograf/bio_g/glinka_fn.html).

*Никанова Н.В.*

## ИЗУЧЕНИЕ ПРОИЗВЕДЕНИЙ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО С УЧЕТОМ РОЛИ ХРИСТИАНСКИХ ИДЕЙ И ОБРАЗОВ В ХУДОЖЕСТВЕННОМ МИРЕ ПИСАТЕЛЯ

Главным организующим началом художественного мира писателя является сознание самого автора, отражающее действительность и создающее вторую реальность. Художественное произведение конструируется на границе некоего объективного мира и субъективного его ощущения. Таким образом, прежде чем приступить к анализу вторичной реальности, необходимо обратить внимание на действительность, окружавшую писателя, т. е. на предмет изображения, и на личность творящего субъекта, его биографию. Этот подход позволит увидеть особенности мировосприятия окружающего мира и специфику его преломления в творческом сознании.

Готовясь к урокам по анализу жизненного и творческого пути любого писателя, учитель должен помнить, что «никто – не только исследователь или преподаватель, но и простой читатель не имеет права претендовать на сколько-либо полное понимание произведения, если ограничивается той степенью проникновения в текст, которая обеспечивается знанием русского языка и здравым смыслом, и пренебрег расшифровкой намеков, обнаруживанием скрытых цитат и реминисценций, если не знает реалий быта, не чувствует стилистической игры автора» [8; 473]. Расшифровка авторских намеков и поиск библейских реминисценций становятся едва ли не главным инструментом постижения художественного мира такого сложного и противоречивого писателя, как Ф.М. Достоевский.

Однако изучение произведений с учетом роли христианских идей сопряжено с рядом трудностей. Сложности в постижении школьниками христианской основы реальности, созданной автором Великого Пятикнижия, на наш взгляд, связаны, во-первых, со значительной временной и культурной дистанционностью, во-вто-

рых, с недостаточностью культурно-исторических, нравственных, эстетических и этических представлений о жизни, необходимых для понимания художественного текста, и, в-третьих, с неспособностью школьников включить проблематику отдельного произведения в контекст «вечных» проблем и вопросов. Еще одним осложняющим обстоятельством выступает многонациональность современной российской школы. Однако повторимся: говорить о художественном мире Ф.М. Достоевского вне идей христианства не представляется возможным. Поэтому, опираясь на принципы толерантности и объективности, педагог должен выстроить методическую модель изучения произведений гениального романиста. Как отмечает исследователь-методист О.О. Соловьева, «диалог с христианской традицией, постановка каждой идеи перед образом Христа – одна из основных особенностей авторского сознания, постоянные для его произведений евангельские реминисценции не только образуют «гнезда повторяющихся образов» (А. Ахматова), но зачастую несут на себе основную смысловую и композиционную нагрузку произведения, а христианская аксиология и категории во многом определяют весь художественный мир писателя» [9; 153].

В школе традиционно анализируется «Преступление и наказание» Ф.М. Достоевского. Мы считаем правомерным в классах гуманитарного профиля рассмотреть и второй роман Великого Пятикнижия – «Идиот». Какие же методы и приемы будут способствовать постижению христианских идей и представлений, входящих в кругозор и мировоззрение Ф.М. Достоевского, оказывающих значительное влияние на эстетические взгляды писателя и определяющих особенности его поэтики?

На занятиях, открывающих монографическую тему «Художественный мир Ф.М. Достоевского», учитель реализует репродуктивный метод, читая школьникам лекцию о жизненном и творческом пути писателя. Отметим, что в работах таких литературоведов и философов, как М.М. Бахтин, Д.С. Лихачев, Н.О. Лосский, К.В. Мочульский, И.Л. Волгин, Л.И. Сараскина, Т.А. Касаткина, Р. Лаут, Р.Л. Джексон, Дж. Сканлан и др., Ф.М. Достоевский называется писателем-классиком, чье творчество имеет наиболее глубокие связи с философией. Особой заслугой Ф.М. Достоевского исследователи считают его влияние на возникновение феномена русского религиозно-философского ренессанса конца XIX – начала XX вв. Именно в христианской религии православного извода, в религиозном приятии и понимании «почвы» он нашел духовно-нравственный идеал и на этой основе создал свою уникальную философию почвенничества, вне глубокого уяснения которой, на наш взгляд, непонятны многие мотивы, образы, развитие художественной мысли автора. Учитывая данную позицию литературоведов, педагог отбирает материал для лекции. Мы считаем, что на данном уроке следует рассказать о детстве Достоевского, о влиянии на маленького Федю, оказываемом его матерью, Марией Федоровной, которая в религиозное воспитание детей привносила праздничность. Нельзя обойти вниманием и тот факт, что будущий писатель-гуманист родился в больнице для бедных и первые годы своей жизни он провел в атмосфере людских страданий. Целесообразным будет и сообщение старшеклассникам о Символе веры, который был сформулирован в размышлениях над страницами Евангелия, подаренного Достоевскому женами ссыльных декабристов П.Е. Анненковой и Н.Д. Фонвизиной на пути в Омский острог, и «в котором всё

<...> ясно и свято. Этот символ очень прост, вот он: верить, что нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа, и не только нет, но с ревнивою любовью говорю себе, что и не может быть. Мало того, если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и *действительно* (курсив автора. – Н.Н.) было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной» [4; 176]. Достоевский говорит о том, что Христос – воплощение чистоты и правды, идеал мученика, принявшего страдания во имя грядущего спасения человечества. Рассказывая учащимся о напряженных духовных исканиях, падениях и моментах наивысшего прозрения писателя, учитель показывает взаимосвязь выстраданной и от того глубокой философии писателя с сюжетами романов, с идеями, которые несут их персонажи. Уже на первом занятии по творчеству Ф.М. Достоевского должна быть озвучена любимая мысль писателя, что нет у человека пути иного, кроме пути покаяния и принятия учения Христа.

Таким образом, вся дальнейшая работа над романами «Преступление и наказание» и «Идиот» должна выстраиваться с учетом особенностей религиозного мировоззрения Ф.М. Достоевского. Поэтому учителю следует обратить внимание на то, что практически все главные герои романов имеют отношение к христианству: Соня и Лизавета исповедуют Христа, любят и чтут Евангелие, Лев Николаевич Мышкин явлен как «Князь Христос». Многие произведения содержат библейские реминисценции, аллюзии или содержат цитаты из Священного Писания, зачастую играющие большую композиционную роль. Так, в романе «Преступление и наказание» духовное «выздоровление» Родиона Раскольникова начинается с чтения ему Соней Мармеладовой отрывка из Евангелия о воскрешении Лазаря. История гонения Мари, рассказанная князем Мышкиным в гостиную Епанчиных, ассоциируется с евангельской историей побития камнями распутной женщины и др. Главной формой обращения к христианской традиции в процессе изучения произведений Ф.М. Достоевского станет сопоставление библейского образа или сюжета в романе с соответствующим фрагментом Священного Писания. В процессе такого анализа ведущим становится эвристический метод обучения литературе, реализующийся в следующих приемах: построение логически четкой системы вопросов, заданий по тексту, постановка проблем.

Итак, в романе «Преступление и наказание» один из лучших представителей молодого поколения решается исправить ситуацию в пользу многих обездоленных несправедным путем. Этот путь оказался путем греха, то есть ведущим к гибели, краху, душевному опустошению через боль, жестокое наказание, в том числе муками собственной совести. Таким в своей основе, по мысли Достоевского, является путь спасения через убийство, допущение «крови по совести».

Чтобы понять Ф.М. Достоевского, приблизить его творчество к детям старшего школьного возраста, когда учащиеся интеллектуально готовы к подобному разговору, возможно с ними изучать романы «Преступление и наказание» и «Идиот» в сопоставлении их концептуальной основы – покаяние в своих грехах («Преступление и наказание») и чужих («Идиот») как единственно возможный путь к Спасению. Без этого сопоставления трудно понять мировоззренческую основу творчества писателя.

В данной работе мы более подробно остановимся на анализе некоторых деталей художественного мира романа «Идиот», проанализируем образ Парфена Рогожина и выделим изобразительно-выразительные подробности, с помощью которых автор создает этого героя. В литературоведении принято выделять детали портрета, пейзажа и вещного мира. В связи с этим мы рассмотрим некоторые детали одежды Рогожина, обратим внимание на описание дома, в котором живет герой, и определим роль копии картины Г. Гольбеина-младшего «Мертвый Христос».

Портреты героев Ф.М. Достоевского многообразны, но объединяет их то, что в каждом из них автор стремится передать самую суть человека. Неслучайно А.П. Чудаков назвал портреты, созданные этим писателем, «сущностными» [10; 101]. В связи с этим мы наблюдаем некоторое невнимание к костюму героя. Писатель стремится создать общее впечатление от внешнего облика и полностью переключиться на внутренний мир персонажей. Если же Ф.М. Достоевский обращает внимание читателя на какую-либо деталь, значит, это совсем не случайно. Так, описывая появление шумной компании в доме Настасьи Филипповны, автор замечает, что костюм возглавляющего ватагу Парфена Рогожина «был совершенно давешний, кроме совсем нового шелкового шарфа на шее, ярко-зеленого с красным, с огромною бриллиантовою булавкой, изображавшею жука, и массивного бриллиантового перстня на грязном пальце правой руки» [3; 189]. Давешний костюм – это прежде всего грубый черный тулуп. И под ним – новый шелковый шарф! О чем свидетельствует такое сочетание? Может, о том, что за грубой внешностью скрывается сердце, способное на прекрасное чувство? Да, Рогожин любит Настасью Филипповну любовью-страстью, любовью-ненавистью. Но вспомните, каким робким был Парфен наедине с любимой, вспомните, как он стоял на коленях, вымаливая ее прощения!

Интересно здесь и сочетание ярко-зеленого и красного цветов. С учениками можно обсудить такие наблюдения литературоведов: «Зеленый цвет для Достоевского <...> прочно связывался с Богородицей, Заступницей перед Богом за землю; красный цвет <...> ассоциировался с Христом» [5; 152] и «... Значение используемого автором цветообраза неоднозначно: здесь соединены два цвета, несущие противоположные значения: спасение и страдание; красный цвет также является и символом страсти, любви, но любви стихийной, необузданной, символом неуправляемой эмоции» [2; 105].

По мнению ряда исследователей (М.М. Бахтина, Л.П. Гроссмана, С.М. Соловьева, А.П. Чудакова), описания экстерьеров и интерьеров в произведениях Ф.М. Достоевского предельно психологичны, через них мы можем составить определенное мнение о герое. Так, многое о владельце может рассказать дом Парфена Рогожина: «Дом этот был большой, мрачный, в три этажа, без всякой архитектуры, цвету грязно-зеленого. <...> И снаружи, и внутри, как-то негостеприимно и сухо, всё как будто скрывается и таится...» [3; 238–239]. Еще издали князь Мышкин почувствовал, что именно такой дом и должен принадлежать Парфену: суровый, мрачный, основательный, без каких бы то ни было изысков – подстать хозяину. Важно также обратить внимание учащихся на высказывание Ипполита Терентьева по поводу жилища Рогожина: «Дом его <...> похож на кладбище, а ему, кажется, нравится, что, впрочем, понятно:

такая полная непосредственная жизнь, которою он живет, слишком полна сама по себе, чтобы нуждаться в обстановке» [3; 473]. Здесь, на наш взгляд, помимо характеристики героя, можно найти связующее звено с одной деталью интерьера рогожинского дома: в самой мрачной зале над дверью висит копия картины Гольбеина-младшего «Мертвый Христос». Парфену, по наблюдению Ипполита, *похожий на кладбище* дом очень нравится. А еще он любит смотреть на это необычное полотно, изображающее *мертвеца*: «Над дверью в следующую комнату висела одна картина, довольно странная по своей форме, около двух с половиной аршин в длину и никак не более шести вершков в высоту. Она изображала спасителя, только что снятого со креста» [3; 254]. Князь Мышкин говорит, что видел эту картину однажды и никак не может забыть, а Рогожину нравится смотреть на нее. Услышав подобное признание, Лев Николаевич даже вскричал: «Да от этой картины у иного еще вера может пропасть!» [3; 255]. И с подобным утверждением Парфен не спорит!

На наш взгляд, совсем не случайно и расположение копии картины в доме Рогожина – над дверью, над *порогом*. По наблюдениям М.М. Бахтина, хронотоп порога – «хронотоп *кризиса* и жизненного *перелома*» (курсив автора. – Н.Н.) [1; 182]. Именно на пороге «совершаются события кризисов, падений, воскресений, обновлений, прозрений, решений, определяющих всю жизнь человека» [1; 183]. Именно на пороге в доме Рогожина завязывается один из самых главных разговоров – герои начинают говорить о вере. После нескольких фраз действие переносится на лестницу, и уже там Лев Николаевич высказывает «такую глубокую, такую тонкую и истинно-религиозную мысль, такую мысль, в которой вся сущность христианства разом выразилась, то есть всё понятие о боге, как о нашем родном отце и о радости бога на человека, как отца на свое родное дитя» [3; 257]. А завершается визит князя Мышкина к Рогожину их братанием и благословением, которое дает князь матушка. Позже, блуждая по улицам и размышляя о крестовом брате, Лев Николаевич приходит к выводу, что «этот человек должен сильно страдать. Он говорит, что «любит смотреть на эту картину»; не любит, а, значит, ощущает потребность. Рогожин не одна только страстная душа; это всё-таки боец: он хочет силой воротить свою потерянную веру. Ему она до мучения теперь нужна... Да! во что-нибудь верить! в кого-нибудь верить!» [3; 269].

По мнению литературоведа Е.Г. Чернышевой, художественный смысл картины Парфена «можно трактовать как смерть без надежды на воскресение. Поражением заканчивается миссия князя Мышкина, публично им провозглашенная: «Теперь я к людям иду... наступила новая жизнь. Я положил исполнить свое дело честно и твердо». Бескорыстная любовь, смирение и добро оказались бессильными в жестоком мире человеческой гордыни, сладострастия, алчности и расчета» [6; 310].

Обратимся также к комментарию Ипполита по поводу картины. В «Необходимом объяснении» он пишет: «В картине <...> Рогожина о красоте и слова нет; это в полном виде труп человека, вынесшего бесконечные муки еще до креста, раны, истязания, битье от стражи, битье от народа, когда он нес на себе крест и упал под крестом и наконец крестную муку в продолжение шести часов <...> Правда, это лицо человека только что снятого со креста, то есть сохранившее в



себе очень много живого, теплого; ничего еще не успело застыть, так что на лице умершего даже проглядывает страдание, как будто бы еще и теперь им ощущаемое <...> но зато лицо не пощажено нисколько; тут одна природа, и воистину таков и должен быть труп человека, кто бы он ни был, после таких мук. <...> На картине это лицо страшно разбито ударами, вспухшее, со страшными, вспухшими и окровавленными синяками, глаза открыты, зрачки скосились; большие, открытые белки глаз блещут каким-то мертвенным, стеклянным отблеском» [3; 474]. Помимо главного вопроса, вырастающего в рассуждениях Ипполита, о том, как же могли поверить все, видевшие *такое* тело Христа, в возможность его будущего воскресения, на наш взгляд, можно обсудить соотношение страданий Спасителя и страданий героев романа. Вспомним, что именно в доме, похожем на кладбище, была убита Настасья Филипповна, именно там сошел с ума Лев Николаевич. Вряд ли мы ошибемся, если скажем, что в «Идиоте» так или иначе страдают все герои.

Исследователи также обращают внимание на описание той позы, в которой покоится тело убитой: «Но он (князь Мышкин. – *Н.Н.*) уже пригляделся, так что мог различать всю постель; на ней кто-то спал, совершенно неподвижным сном; не слышно было ни малейшего шелеста, ни малейшего дыхания. Спавший был закрыт с головой, белой простыней, но члены как-то неясно обозначались; видно только было, по возвышению, что лежит протянувшись человек» [3; 701]. Литературовед Р. Лаут отмечает, что Настасья Филипповна после смерти оказалась в той же позе, что и Христос на картине Гольбейна: «Жертвуя своей жизнью, она (Настасья Филипповна. – *Н.Н.*) искупает вину и преодолевает смерть души. Рогожин тоже возрождается для новой жизни, искупая преступлением земную страсть, которой он безрассудно предался» [7; 292].

Подводя итоги, отметим, что при изучении творчества Ф.М. Достоевского в школе следует учитывать контекст философских идей XVII–XIX вв., так как столкновение различных концепций нашло отражение в произведениях писателя, который в христианских идеалах определил критерий нравственности и духовного совершенства. Трудность, но необходимость их достижения стала предметом религиозно-философских размышлений писателя и логикой художественных замыслов произведений. На этом основывается дуалистическая концепция спасения Ф.М. Достоевского – в своих произвольных поступках, продиктованных завышенным самомнением, и в покаянии, вере.

#### Примечания:

1. Бахтин М.М. Эпос и роман. СПб., 2000.
2. Володько Н.В. Психологическая функция цвета, его семантика и символика в изображении быта и человека в творчестве Ф.М. Достоевского // Филологическая наука в XXI в.: взгляд молодых: Материалы V Всерос. конф. молодых ученых. М.; Ярославль, 2006.
3. Достоевский Ф.М. Идиот // Достоевский Ф.М. Избранные сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1997.
4. Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: В 30 т. Л., 1972–1990. Т. 18, кн. 1.
5. Достоевский. Эстетика и поэтика: Словарь-справочник / Сост. Г.К. Щенников, А.А. Алексеев; науч. ред. Г.К. Щенников. Челябинск, 1997.

6. История русской литературы XIX века: В 3 ч. Ч.3 (1870–1890 гг.): Учеб. пособие для студентов вузов / Под ред. В.И. Коровина. М., 2005.

7. Лаут Р. Философия Достоевского в систематическом изложении / Под ред. А.В. Гулыги. М., 1996.

8. Лотман Ю.М. Пушкин. СПб., 1995.

9. Соловьева О.О. Изучение произведения с учетом роли христианских идей и образов в художественном мире писателя (старшие классы гуманитарного профиля) : Дис. ... канд. пед. наук. М., 2001.

10. Чудаков А.П. Слово – вещь – мир: От Пушкина до Толстого. М., 1992.

*Никольский Е.В.*

## ДУХОВНАЯ ЭВОЛЮЦИЯ ГЛАВНОГО ГЕРОЯ ФИЛОСОФСКО-МИСТИЧЕСКОЙ ДИЛОГИИ ВСЕВОЛОДА СОЛОВЬЁВА В СВЕТЕ СВЯТООТЕЧЕСКОГО БОГОСЛОВИЯ (к вопросу о религиозно-идеологической позиции писателя)

Духовно-религиозный путь исторического романиста Всеволода Сергеевича Соловьева условно можно разделить на несколько этапов. В детстве под влиянием своего дедушки, московского священника о. Михаила Соловьева, с чуткостью своей души принял православную веру, которой (если судить по его письмам к Ф.М. Достоевскому) он не изменил и в юности.

В более зрелом возрасте, предположительно из-за имевших тогда место косности и сухости религиозной жизни в «государственной» церкви, он стал скоро искать «духовность» в иных сферах бытия: прикоснулся к спиритизму и, в том числе, к индуизму и буддизму, о чем потом искренне сожалел и каялся. Об увлечении Вс. Соловьева буддизмом есть упоминание в книге племянника писателя о. Сергия Соловьева. «Владимир Соловьев: жизнь и творческая эволюция». Но, по-видимому, его «страсть» не была продолжительной, т.к. в других источниках мы не находим упоминание об этом.

Начинающий писатель, по-видимому, столкнулся с тем, что значительно позже в своей статье «Типы религиозной жизни» (1937 г.) выразила преподобная Мария (Скобцова): «Вся система предопределила то, что самые религиозно-одаренные и горячие люди не находили в ней места. Одни или уходили в монастырь, стремясь к полному отрыву от всякой внешней церковной деятельности, или, вообще, поднимали мятеж, бунтуя зачастую не только против данной системы, но и против церкви как таковой. Так родился у нас антирелигиозный фанатизм наших революционеров, столь похожий в своей первоначальной стадии на огненное горение подлинной, религиозной жизни. Он втягивал в себя всех, кто жаждал внутреннего аскетического подвига, жертвы, бескорыстной любви – всего того, что официальная государственная Церковь не могла дать... [1; 65–66].

На наш взгляд, его поиски в сфере неевангельской духовности (буддизм, спиритизм, теософия, гностицизм) можно объяснить именно теми причинами,

которые выявила св. Мария (Скобцова). Однако кризис, вызванный встречей в Париже с Е.П. Блаватской, был преодолен романистом благодаря общению с Иоанном Кронштадтским.

До общения со святым пастырем Всеволод Сергеевич преимущественно работал в литературе как исторический романист, к осмыслению мистических и эзотерических явлений в художественной форме он приступил в финале своей творческой деятельности. И святой Иоанн стал его наставником.

В 1876 г. в журнале «Нива», с которым надолго судьба связала писателя, появился его первый исторический роман «Княжна Острожская», с которого началось восхождение к всероссийской славе. Он принес писателю громкий и неоспоримый успех. Следом за этим романом на протяжении сравнительно короткого срока один за другим выходят его историко-художественные основные сочинения – романы «Юный император» (1877 г.), повесть «Русские крестовосцы» (1877 г.), романы «Капитан гренадерской роты» (1878 г.), «Царь-девица» (1878 г.), «Касимовская невеста» (1879 г.). Последние его историко-художественные произведения были написаны уже в начале 90-х годов: «Царское посольство» (1890 г.) и «Жених царевны» (1891 г.). И снова мы видим удивительную творческую «скорострельность» писателя. Романы создаются быстро, как бы на одном дыхании.

А между 70 и 90 годами, когда были созданы произведения, входящие в настоящее собрание, лежит долгий период плодотворной и кропотливой работы над знаменитой «Хроникой четырех поколений», которую в широких читательских кругах называли просто «Семья Горбатовых».

В «Хронику» вошло пять романов: «Сергей Горбатов», «Вольтерьянец», «Старый дом», «Изгнанник», «Последние Горбатовы». Все они связаны единой нитью – судьбой четырех поколений одной дворянской семьи, пережившей бурные эпохи XVIII–XIX столетия – «век Екатерины», время французской революции, наполеоновские войны, восстание декабристов, николаевскую пору и становление нового буржуазного уклада в России.

Особняком в исторической романистике Вс. Соловьева стоит написанная в конце 1880-х г. мистическая дилогия – два исторических романа – «Волхвы» и «Великий Розенкрейцер». В них отразились его увлечения мистикой, спиритическими и медиумическими явлениями. В них, как и в других исторических произведениях, Вс. Соловьев ярко живописует минувшую жизнь, показывает колоритные характеры наших предков.

Впервые в своем творчестве проблему мистицизма писатель затронул ранее в своих рассказах «Старик», «Двойное приведение», «Перс из Индии», «Магнит», «Кименис». В романе–пентологии «Хроника четырех поколений» он вновь коснулся истории мистицизма в третьей и четвертой частях, где изучение таинственной сферы бытия им интерпретируется как проникновение в мир иного, что в силу тех или иных причин не может быть исследовано естествознанием. При этом прозаик отмечал, что, с его точки зрения, подобные такие поиски не противостоят христианской вере.

В статье, найденной нами в фондах РГАЛИ, сотрудник журнала «Север» Н. Любавин писал: «Чтобы не впасть в грубую ошибку, надо составить точное представление об этом мистицизме <Вс. Соловьёва>. В сущности, <он> никогда

не покидает реальной почвы. Распространенность шаблонных материалистических понятий, не имеющих никакой реальной и научной почвы, часто заставляют видеть мистицизм там, где есть законное углубление в важнейшие для человека вопросы»[2]. Третьим этапом художественного осмысления мистики было написание «Волхвов» и «Великого Розенкрейцера». И, наконец, четвертой стадией философских наблюдений Вс. Соловьева стало создание документальной книги «Современная жрица Изида», в которой утверждается приоритет христианства над материализмом и теософией.

Длительное изучение различных форм мистицизма стало следствием напряженного интереса к таинственному. Такое душевное расположение, очевидно, было до известной степени, наследственным. В не меньшей мере оно было присуще и брату его, известному философу Владимиру Соловьеву, всегда тяготевшему к сфере сверхчувственного знания.

Подтвердить выводы критика нам позволяет собственное признание писателя, который в своем письме к Ф.М. Достоевскому от 12 июня 1877 г. откровенно писал, что существует «одно дело, которое сильно начинает» его «волновать и интересовать <...> и мучает <...> против <...> воли – это все тот же спиритизм» [3].

В конце 1880-х годов Всеволод Соловьев в романах «Волхвы» и «Великий Розенкрейцер» рассматривал не только влияние гностических и мистических учений на духовную жизнь общества, но и то, как увлечение эзотерикой деформирует личность главного героя, князя Юрия Захарьина – Овинова. В связи с длительным интересом автора к мистике встает вполне закономерный вопрос о том, как соотносятся его духовные поиски со святоотеческой традицией православного богословия?

Специально отметим, что в «Послании к Ефессянам» святой Павел размышлял о той мере, в которой должно простираться их любопытство относительно негативных духовно-нравственных явлений. В частности, первоверховный апостол говорил о том, что есть такие темы, которые у христиан «не должны именоваться» (Еф. 5; 3). Далее в том же фрагменте святого писания содержатся следующие строки: «... Никто да не обольщает все пустыми словами, ибо за сие приходит гнев Божий на сынов противления... Испытывайте, что благоугодно Богу, и не участвуйте в бесплодных делах тьмы, но и обличайте... (ибо) все обнаруживаемое делается явным от света... (и) все делающееся явным от света». (Еф. 5; 6–13).

Развивая мысли апостола Павла, Иларион Пиктавинский писал, что порою в области вероучения и катехизации «злоба еретиков вынуждает нас совершать вещи недозволенные, выходить на вершины не достижимые, говорить о предметах неизреченных, предпринимать исследования запрещенные; заблуждения других подвигают нас становиться на опасный путь изъяснения человеческим языком тех тайн, которые следовало бы с благоговейной верой сохранять в глубине наших душ» [4; 157–158.].

Согласно православному учению, избыточный интерес к области нехристианской мистики сам по себе способен принести вред человеческой душе. Само же изучение таких доктрин может привести к духовной и физической гибели. В романах Вс. Соловьева «Волхвы» и «Великий Розенкрейцер» это показано на примере судеб иудея Абельзона и «графа» Калиостро, а также в повествовании о духовном кризисе, постигшем князя Захарьина–Овинова.

Мистическая диалогия была создана автором так, что при ее прочтении не возникало какого-либо соблазна для читателя повторить этот путь, ибо писатель кратко изложил суть и специфику сверхпознания розенкрейцеров, затем показал, какие могут быть последствия такой практики, если она не сопрягается с великим заветом Христовой любви.

Итак, основное содержание и назначение диалогии ориентировано на традиционные христианские ценности. Для реализации такой цели введен герой-резонер (о. Николай, прототипом которого стал духовник писателя – святой Иоанн Кронштадтский), выступающий в роли постоянного оппонента в идеологических дискуссиях, а также используются эпитеты, раскрывающие содержание диалогии в свете антигностических фрагментов Нового Завета. Данный аспект художественного своеобразия анализируемых произведений заслуживает особого внимания.

Вс. Соловьёв предварил диалогию эпиграфом из Нового Завета, стремясь тем самым представить свои произведения как своего рода художественный комментарий к вечным истинам Священного Писания. Все другие романы не предваряются эпиграфами. Вводя их, Вс. Соловьёв хотел показать особую значимость диалогии в своем творчестве. Поэтому нам представляется целесообразным проанализировать содержание данных библейских фрагментов.

Первый эпиграф взят из Евангелия от Матфея (гл. 2; ст. 1-2).

*«Иисусу же, родившуся в Вифлееме Иудейском во дни царя Ирода се воисви от Востока приидоша во Иерусалим и падше поклоньша Ему и отверзше сокровища своя; принесоша Ему дары: золото, ливон и мирну».*

Фрагмент из рассказа о рождении Христа повествует о том, как Волхвы (в традиционной интерпретации – восточные цари, обладавшие природной мудростью), понимая ничтожность своих познаний и своего земного величия, смиренно припадают к младенцу Христу и приносят Ему символические дары. Этот Евангельский стих имеет также вторичную коннотацию: земная премудрость поклоняется Иисусу, воплотившему в себе Премудрость (Софию) Отца Небесного. (Не вдаваясь в софиологические споры, мы придерживаемся традиционной для православного богословия точки зрения – о тождественности Софии и Христа. В религиозной философии эти взгляды воплотил кн. Е.Н. Трубецкой.)

Второй эпиграф, взятый из Первого Послания Коринфянам св. апостола Павла (глава 13; стих 2) конкретизирует стихи первого эпиграфа в контексте проблематики диалогии. Отец Андрей Кураев в книге «Сатанизм для интеллигенции» писал, что новозаветные книги носили полемический характер, который после утверждения христианства в Римской империи значительно ослабел.

Знаменитый гимн любви апостола Павла (1 Кор., 13; 1-8), из которого был взят эпиграф к диалогии Всеволода Соловьёва, есть жесткое обличение гностиков, уповающих на достаточность оккультного знания для спасения и счастливой жизни на земле.

Таким образом, изначальная полемичность Павловых посланий способствовала тому, что в конце XIX века (когда явное противостояние христианства и гностико-манихейских сект сошло на нет) Всеволод Соловьёв для более четкого обозначения православных идей своих романов вновь обращается к наследию первоверховного апостола.

Поэтому на анализе этой цитаты из Нового Завета мы остановимся подробнее. Данный стих семантически делится на 3 части, которые отражают движение мысли Всеволода Соловьёва. (При цитировании мы воспроизводим это деление для удобства дальнейшего анализа).

- 1) И еще имам пророчество, и веси тайны вся и весь разум;
- 2) и еще имам всю веру, яко и горы (могу) преставляти;
- 3) любви же не имам, ничтоже есмь.

Приводя данный фрагмент из св. Писания, писатель как бы обращается и к верующим и неверующим при условии, если те и другие способны воспринимать образную речь первоверховного апостола. Неверующий читатель может с интересом наблюдать, как «блестящая диалектика ап. Павла» (термин Б.П. Вышеславцева) порождает целый ряд полнокровных образов; христианин же, со своей стороны, может еще раз оценить реальную жизнь с ее извечными вопросами и проблемами и с позиций одного из высочайших авторитетов своей веры.

По мысли Б.П. Вышеславцева, этические идеи апостола Павла глубоко парадоксальны и смотрят в далекое будущее. Мораль Канта, мораль Данте, мораль императива – вся привычная этика – остается далеко позади. Розенкрейцеры исходили из кантианской гносеологии, в которой доминировал субъект познания. Достижения же высших целей, а также высшей степени посвящению в их ордене были возможны (и являлись следствием) благодаря строгой нормативно-регулируемой аскезе. Главный герой, князь Юрий Захарьев–Овинов, шел дальше своих собратьев по тайному Обществу. И в этом его жизненный путь как бы был предопределен этическими и философскими прозрениями апостола Павла.

В первой части цитируемого нами второго фрагмента из Послания к Коринфянам выделяются 3 ключевые слова: «пророчества», «тайны вся» и «весь разум». В этих явлениях заключались все жизненные устремления Захарьина – Овинова. Стремление постигнуть их и овладеть им – стало для него смыслом его жизни.

Слово «пророчество» не следует понимать как «предвидение будущего» [5] так как в церковнославянском оно имело иное значение. Пророк – не прорицатель, предсказатель, футуролог. Предсказание будущего – лишь часть феноменального дара этих людей. Главное в деятельности пророка – провозвестие Божественной истины. Пророк тот, кто несет людям Высшую правду, ибо его устами говорил Бог. Применительно к духовно-научной практике розенкрейцеров стоит отметить, что их «пророческая» харизма «ограничилась» проникновением в сущность вещей, но не соприкасалась с трансцендентальной сферой, ибо поиск Божьей воли и любовь к ближнему находились вне сферы этических интересов этой парарелигиозной группы.

В дальнейшем для анализа духовной эволюции главного героя мистической диалогии мы обратимся к наследию святого Феофана-Затворника (1815–1894), обобщившего в своих богословских трудах тысячелетний нравственный и мистико-созерцательный и философско-догматический опыт апостолов и учителей православной церкви.

Выдающийся русский богослов второй половине XIX века в своем «Толковании на первое послание ап. Павла к Коринфянам» писал, что «Пророчество – это полное видение тайн Божьих в устремлении Царства благодати и с



полным познанием устройства Мира и всех тварей, в начале их и в целях, к чему все ведется, – и такое пророчество все же в голове имеет свое седалище, и когда нужно, Бог преподать его уму, не соображаясь с тем, что происходит в сердце».

Далее святитель, как бы проникая в сферу духовной жизни отдельного человека, писал: «Следовательно, и при этом внутреннее (свойство человека) может быть чуждо Бога и ближнего, чуждо истинной жизни».

О духовном состоянии, в котором находился Юрий Захарьев–Овинов, в соловьевской диалогии размышляет священник. Романист так писал об этом: «Отец Николай понимал все... Он давно знал и чувствовал, что <тот> был «волхвом» – человеком, владеющим тайными знаниями, достигнутыми без Божьей помощи. Он полагал, что в этом величайшее несчастье ... и почитал <его> большим грешником». Суть же греховности князя Юрия, по мнению пастыря Христова, заключается в отрицании Бога любви. Но сам Захарьев–Овинов не понимает этого:

«– В чем же мой грех? – мрачно спросил великий розенкрейцер, весь содрогаясь и чувствуя в словах священника великую, мучительную правду.

– Твой грех?! Он в том, что ты, до самого последнего времени, жил никого не любя, служа злу, – так как там, где нет любви; а где зло – там преступление, там грех и ужас. Тем, что ты никого не любил, ты уже совершал ежедневно тяжкое преступление и губил свою душу» [6; 209].

Как видно из этого фрагмента, писатель, создавая образ своего главного героя, следовал христианской этической философии. Нам неизвестно, были ли знакомы труды преосвященного Феофана Всеволоду Соловьеву, но общность их позиций может быть объяснена тем, что и святитель и писатель в своей творческой деятельности опирались на один и тот же новозаветный источник.

Второй семантический блок, посвященный осмыслению веры, не нашел отражения в мистической диалогии из-за того, что по замыслу автора обретение веры у главного героя происходит одновременно с обретением любви. Эта фраза была приведена в эпиграфе, по-видимому, потому, что писатель не пожелал разрывать целостность апостольского фрагмента. (По традиции Библия цитируется цельными отрывками, получившими наименование стихов). Однако в одном из диалогов Вс. Соловьев приводит образы, заимствованные из данного новозаветного фрагмента. Обличая князя Юрия, священник Николай произносит: «... Ты можешь переставлять горы, но к чему тебе это, когда ты одинок и мир представляется тебе пустыней?.. Для кого и чего ты будешь переставлять горы?.. Для собственной забавы» [7; 383].

Третья часть данного стиха посвящена проблеме любви как основной составляющей человеческого бытия. Святитель в толковании на рассматриваемое послание апостола Павла приводит свое определение этого явления, которое не стало жизненным *credo* князя Юрия.

Святой Феофан, будучи опытным пастырем и просвещенным богословом, любовь рассматривал не только как чувство мужчины и женщины, а как силу, определяющую движение мира. По мысли Вышинского затворника, любовь – это «внутренняя сила жизни. Погружаясь в Бога и Богом исполняясь, она и Божье, и свое изживает на братий, в которых *она живет не мыслию, а сердцем* (выделено мною. – Е.Н.); всех, их касающуюся, почитает касающимся

себя. Это – самораспята жизнь, неистощимый источник всякого добра». В этом плане русский мыслитель был близок к этической философии Данте, завершившего свою «Божественную комедию» словами: «Любовь, что движет солнце и светила».

В рассматриваемых нами произведениях эти же идеи высказывает отец Николай в диалоге с невестой князя Юрия: «Его гибель в том, что он не знает и не ощущает Бога Любви, что он никого и ничего не любит... Он ищет в разуме то, что может найти только в сердце... И сердце его закрыто. Он пошел за мудростью разума и, когда нашел ее, возомнил себя богом, и уподобился падшему ангелу. Но он рожден человеком, способным познать мудрость сердца и вступить в общение с истинным Богом Любви, а посему мудрость разума пригнетает его» [6; 63].

Таким образом, создается параллель с другой мыслью, выраженной апостолом Павлом: «Разум кичит, любви создает».. Святитель Феофан объясняет смысл этого новозаветного фрагмента следующим образом: «Пусть, говорит, имеете разум – знание, но одно знание ненадежный руководитель жизни. Оно возбуждает кичение, а от кичения – разделение. Только любовь создает, устраивает... Потому если при знании нет любви, то оно бывает более вредно, чем полезно. Св. Иоанн Златоуст объясняет это так: «Если знание не соединено с любовью, но оно производит гордость. Знание имеет нужду в любви».

Эта святоотеческая идея нашла свое повторение в рассматриваемых нами произведениях. Во второй части диалогии о. Николай в следующих словах излагает суть духовных и психологических проблем князя Юрия Захарьева–Овинова: «... Он еще не понимал своего несчастья, он весь был гордость, выше своего знания и мудрости ничего не видел, и разум довел его до иступления» [6; 63–64].

Причины и суть духовного кризиса, постигшего князя Ю.К. Захарьева–Овинова можно объяснить словами известного католического средневекового мыслителя Фомы Кемпейского: «Лучше, поистине, смиренный поселянин, который служит Богу, чем гордый мудрец, кто о себе не помышляя, исследует ход небесных святил... Если знаю все, что есть во вселенной, а в любви не пребываю, что пользы мне в том пред Богом. Бог по делам будет судить меня» [8; 16]. В данном случае мы вновь наблюдаем ту форму духовной жизни, которая не была одобрена этикой Нового Завета. Излагая мысли апостола Павла, святитель Феофан писал: «... Посему сказав: «разум кичит» он присовокупил: «а любви созидает». Не сказал – смиряет, а выразил нечто важнейшее и полезнейшее. Как знание не только надмевает, но и производит разделение, так и любви свойственно противоположные действия». Феофан Затворник писал, что «... знание имеет нужду в любви. Кто любит, тот, как исполняющий главнейшую из всех заповедей, хотя бы и имел какие-либо недостатки, при помощи любви скоро может приобрести знание; а кто имеет знание, не имея любви, тот не только ничего не приобретает, но часто теряет и то, что имеет».

В финале романа князь Юрий Захарьев–Овинов меняет свое отношение к величественной науке розенкрейцеров: «Не почитая эти знания преступными, а только убеждаясь в их недостаточности и в том, что они не составляют высшего существенного блага жизни, он продолжал пользоваться ими» [6; 190].

Итогом психического и духовного развития князя Юрия Захарьева–Овинова стало его полное переосмысление жизненных норм и ценностей в соответствии с двумя главными заповедями Евангелия о любви к Богу и ближнему. Он не отказался от ценностей знания и не впал в другую крайность: полного отрицания смысла науки и познания, что в христианстве именуется ересью гносеоматии, состоящей в войне против познавательных усилий человека.

Излагая свои мысли как бы от имени апостола, святитель Феофан отмечал, что «если же будете иметь любовь, то и знание будет благонадежно; ибо кто знает более ближнего и любит, тот не станет превозноситься, но и ему сообщит то же». Трактуя фрагмент из первого послания к Коринфянам, богослов говорит как бы от имени самого апостола: «Я не запрещаю иметь совершенное знание, но заповедую иметь его вместе с любовью; иначе оно не только бесполезно, но и вредно. Что Вы гордитесь знанием? Если не будете иметь любви, то оно принесет вам вред, что хуже гордости?».

Князь Юрий под благотворном влиянием о. Николая духовно прозревает, ему открываются новые сферы бытия, о которых он ранее и не подозревал. Его жизнь обретает смысл в служении ближним. Ибо раньше он, по словам священника, «не осушил ни одной слезы, не сделал счастливым ни одного Божьего создания» [7; 382].

Итак, мы наблюдаем, что эволюция главного героя носит позитивный характер. Возрастая духовно, князь Юрий не становится ригористом. Его взгляды на мироздание меняются за счет включения дополнительных аспектов, неведомых ему ранее. Его развитие идет по тому пути, который был описан в Послании к Коринфянам.

Трагедия главного героя дилогии заключается в том, что он направил все силы своей души на разрешение только сугубо интеллектуальных и сциентических проблем, полностью игнорируя как духовную жизнь, так и обычные человеческие радости. От этого его восприятие мира становится ущербным, что причиняет ему боль, источник которой ему не сразу становится известным.

Наиболее ярко произошедшее изменение в мировоззрении и психологическом складе князя Юрия отразились, на наш взгляд, в эпизоде со старым больным отцом. Если раньше для достижения лечебных целей он применял грубое насилие над душой и телом своего родителя (хотя в этом принципиальной необходимости не было; Юрий, поступая так, стремился, во-первых, получить удовольствие от своего могущества, а лишь, во-вторых, помочь отцу), то теперь сами формы лечения становятся иными. «Захарьев–Овинов осторожно приподнял отца с кресла, подвел его к кровати и уложил. Он положил ему руку на голову – и в то же мгновение старик спокойно заснул. Тогда великий розенкрейцер бережно, будто опытная сиделка, поправил подушку, тихонько прикрыл ноги спящего теплым одеялом и вышел из комнаты. Воспоминание о том, как он производил на этом самом месте свой ужасный опыт над умирающим (отцом. – *Е.Н.*), невыносимо страдавшим человеком, не пришло ему в голову. Но если бы оно пришло – он показался бы себе отвратительным» [6; 197].

Священнику Николаю удастся при помощи молитв исцелить старого князя: «Старый слуга князя, бывший свидетелем необычайного исцеления своего господина и глубоко пораженный всем виденным..., рассказал обо всем дру-

гим княжеским слугам. Не прошло и суток, как уже далеко разнеслась весть о святом священнике, приехавшем откуда-то и исцелившем уже «мертвого князя» Захарьева–Овинова [7; 373].

Это событие стало той отправной точкой, с которой началось переосмысление князем Юрием тайных знаний на мир и человека. Великий Розенкрейцер подошел к той сфере бытия, которая ранее не была ему знакома: «... Захарьев–Овинов... понимал, видел ясно, что человек этот разгадал великую тайну Бытия, не дававшуюся ему,.. не разгаданную даже его мудрым учителем – старцем» [7; 372]. Пытливый ум «великого посвященного» не может разрешить внезапно вставшую перед ним загадку, сущность которой заключается в полной противоположности мировоззрений искателя истины и его оппонента, православного священника.

«Ум и сердце» – традиционная тема русской литературы: «ум с сердцем не в ладу» – трагедия, дать волю чувству добра и любви, вопреки логике разума, – испытать величайшую радость и удовлетворение. Преобладание сердца над разумом – одна из национальных русских черт, ярко и всецело проявившаяся в православии, в «теплоте» православной веры, что отразилось даже в постоянном народном эпитете – «теплая вера». Говоря о теплоте веры, теплоте человеческих отношений, Всеволод Соловьев подводит читателя к мысли, что просвещение, знание должно иметь нравственную – теплую основу, только тогда оно – добро.

Иной немаловажной ущербной чертой личности князя Юрия стало его презрительное равнодушие к высшему благу – Богу, источнику и смыслу человеческого бытия.

Желая понять то, что ему было неизвестно, он спрашивает о. Николая:

«Скажи мне, как ты жил, как достиг того, чем теперь владеешь, скажи мне, не таясь, брат мой!» [7; 375].

Здесь примечательная сама реакция пастыря Христова на этот вопрос «просвященного» князя: «Опять священник как бы с некоторым недоумением взглянул на него. – У меня нет ни от кого тайностей, – воскликнул он, – а уж пред тобою, князь, перед присным моим и кровным моим, зачем же таиться?» [7; 375] В словах отца Николая автор раскрывает сущность христианской религии, для которой всегда была чужда какая-либо эзотерика. Все, чем обладает вера Христова, раскрыта всем и каждому, ибо любящему Богу нечего скрывать от чад своих и учеников.

Введя в роман этот диалог, писатель как бы переставляет акценты, стремясь перевести мысли читателя от «дольного» (земного) к «горному» (миру духовному), т.е. к размышлениям о Боге. О. Николай еще в юности пережил обращение ко Христу, которому он посвятил себя всего; он допустил Бога в свое сердце и позволил Ему действовать в себе и через себя. Иными словами, он твердо и решительно встал на путь святости. Движимый глубоким чувством любви к Своему Творцу, священник получил от Него силу творить чудеса, т.е. выходить за рамки «должного и обыденного». Но при этом пастырь Христов понимает, что чудеса не являются самоцелью, как полагал князь Юрий, а главное заключается в ином – в стяжении всей своей жизнью богоподобия.

В словах отца Николая писатель выразил свой взгляд на эту проблему: «Когда человек живет вдали от Бога, не освещаясь Его светом и не согреваясь

Его теплом, то он окружен ночью темнотою, и в этой темноте может, конечно, принять зло за добро, а добро за зло. Но если он душою прикрепится к Богу, то, согретый и освобожденный Богом, он не может ошибаться. Как бы ни был ограничен его разум, он легко отличит добро от зла. Бог есть любовь, человек же создан Творцом по Его образу и подобию, и цель земной человеческой жизни заключается в том, чтобы усовершенствоваться в себе образ Божий и подобие, т.е. наполниться любовью» [7; 376].

Священник высказывает противоположный воззрениям Захарьева–Овинова принцип о диалогичности мироздания, т.е. синергии, совместном творчестве Бога и человека, в следующих словах: «Если Господь мне помогает и проявляет через меня недостойного свою силу и благодать, то это потому, что с отроческих лет моих я возлюбил Его всею моей душой, возлюбил добро и возненавидел зло» [7; 376].

Как известно из святоотеческого наследия, дьявол солгал человеку в самом главном – он вложил в него ложное представление о самом главном Законе Мира, о самом главном принципе его устройства. Принцип свободного диалога взаимораскрывающихся и дарящих себя в любви личностей (Бога-Творца и Его творения – человека) он подменил магией оперирования и манипулирования монологическим мирозданием, в котором тот, кто провозглашается мерой всех вещей, освобождается от обязанности вслушиваться в дыхание Вселенной. Этот постулат являлся основой мирозерцания князя Юрия, который воспринимал всё мироздание лишь как объект для осуществления своих прихотей, утоления своего тщеславия.

Князь Юрий Захарьев–Овинов был чужд подобного взгляда на сущность жизни. Произошло это, по-видимому, из-за того, что его понимание Бога не соответствовало Евангелию Христа.

Возможным и единственным исходом оказалось полное переосмысление ценностей и взглядов и обращение... ко Христу. В своих романах «Волхвы» и «Великий Розенкрейцер» Вс. Соловьев показал необходимость, начало и конечный результат духовной эволюции главного героя. Однако сам процесс его озарения и преображения не был подробно описан романистом.

Формирование нового (жизнеутверждающего) взгляда на мир и человека у главного героя стало возможным, как мы уже неоднократно отмечали выше, благодаря духовной поддержке священника Николая, который выступает в диалоги в качестве носителя традиционного христианского мировоззрения и авторского резонера. В ходе духовной эволюции знание для Захарьева–Овинова стало не самоцелью, а средством для служения Богу и ближнему во имя великого завета любви.

Обобщая все вышеизложенное, следует особо отметить, что при создании образа главного героя мистической диалоги Вс. Соловьев следовал многовековым традициям святоотеческого нравственного антропологического богословия, что подтверждается нашим сопоставлением текста обоих романов (и особенно описаний идеологических споров) и творений святителя Феофана Затворника.

#### Примечания:

1. Скобцова Мария, преподобномученица. Что такое церковность? Киев; Париж, 2006.

2. Любавин Н. Всеволод Соловьев: к тридцатилетию его творческой деятельности // РГАЛИ. Ф. 56. Оп. 78. Д. 92. Л. 5.

3. ОР РГБ. Ф. 239. К. 18.

4. Кураев Андрей, диакон. Женщина в церкви. М., 2004.

5. Это понятие отражалось в терминах предсказание, гадание, прозорливость и т.д.

6. Соловьев Вс. С. Великий Розенкрейцер. М., 1994.

7. Соловьев Вс. С. Волхвы. М., 1993.

8. Кемпейский Фома, святой. О подражании Христу. М., 1999.

*Гвоздев А.В.*

## ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА ИВАНА КИРЕЕВСКОГО

В настоящее время к личности Ивана Васильевича Киреевского (1806–1856 гг.) прикован интерес многих любителей русской духовной мысли. Это особенно отчетливо проявилось в 2006 г., когда отмечался двойной юбилей – 200-летие со дня рождения и 150-летие со дня смерти мыслителя. К этой дате был приурочен выход в свет полного собрания сочинений братьев Киреевских [1], была проведена представительная конференция в Российской государственной библиотеке [2], вышло множество публикаций. Можно сказать определенно, жизнь и творчество философа-славянофила за последние годы изучались с разных сторон. Получили известность факты, которым ранее не уделялось должного внимания, например участие Киреевского в книгоиздательской деятельности Оптиной Пустыни, его религиозная жизнь и переживания. Но и сегодня можно найти неисследованные аспекты творчества мыслителя.

Специальной работы по философии языка у Киреевского нет, однако по отдельным высказываниям в статьях и письмах может сложиться отчетливая картина его отношения к данному предмету, которая вплетается в общую канву его учения о цельности духа. Согласно этому учению, разум для своего возвышения стремится «собрать в одну неделимую цельность все свои отдельные силы, которые в обыкновенном положении человека находятся в состоянии разрозненности и противоречия; чтобы он не признавал своей отвлеченной логической способности за единственный орган разумения истины; чтобы голос восторженного чувства, не согласенный с другими силами духа, он не почитал безошибочным указанием правды; чтобы внушения отдельного эстетического смысла, независимо от развития других понятий, он не считал верным путеводителем для разумения высшего мироустройства; даже чтобы господствующую любовь своего сердца, отдельно от других требований духа, он не почитал за непогрешительную руководительницу к постижению высшего блага, – но чтобы постоянно искал в глубине души того внутреннего корня разумения, где все отдельные силы сливаются в одно живое и цельное зрение ума» [1. Т. I; 230–231]. Под «внутренним корнем разумения» Киреевский понимал православную веру, вокруг которой формируются все познавательные способности человека.

Что касается философии языка, то мы можем обозначить несколько подходов к этой проблеме:

1) культуuroобразующий;



- 2) воспитательный;
- 3) герменевтический.

#### *Культурообразующее значение языка*

Мысль о связи духа народа с характером и направленностью понятий языка для XIX в. была нова. Заимствованная из немецкого романтизма, у русского философа она приобретает звучание, согласное с его концепцией просвещения. В статье «Обозрение современного состояния литературы» он пишет: «Как язык народа представляет отпечаток его природной логики и если не выражает его образа мыслей вполне, то, по крайней мере, представляет в себе те основания, из которых беспрестанно и естественно исходит его умственная жизнь, так и разорванные, неразвитые понятия народа, ещё не мыслящего, образуют тот корень, из которого вырастает высшая образованность нации. Оттого все отрасли просвещения, находясь в живом сопониции, составляют одно неразрывно сочленённое целое» [1.Т.2; 194–195]. В той же статье Киреевский уточняет свою мысль, выводя на первый план убеждение веры: «Ибо что такое народ, если не совокупность убеждений, более или менее развитых в его нравах, в его обычаях, в его языке, в его понятиях сердечных и умственных, в его религиозных, общественных и личных отношениях – одним словом, во всей полноте его жизни?» [1.Т.2; 202–203].

В статье «Речь Шеллинга» Киреевский сам раскрывает источник заимствования этой мысли, излагая гипотезу немецкого философа о единстве мифологического сознания: «*Не совместное бытие многих отдельных людей составляет народ, но общность сознания, выражающаяся наружно в языке, а внутренне в общности одного взгляда на порядок вещей и мира, единомыслие, из которого происходят нравы и обычаи.* Эта общность взгляда на порядок и переустройство вещей есть не что иное, как религия, которая у древних народов является в образе мифологии» [1.Т.2; 115]. Шеллинг искал в религиозном единстве первобытной нераздельности народов «язык, однако, есть только выражение внутреннего сознания, и, следовательно, различие языков объясняется только из различия внутреннего сознания. Но именно в распадении общности языка уничтожается общность сознания. Распадение общности языка есть только внешний признак распадения общего сознания» [1.Т.2; 116].

В статье «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России» Киреевский ищет цельности сознания в единстве православной веры русского народа: «Обширная русская земля даже во времена разделения своего на мелкие княжества всегда сознавала себя как одно живое тело и не столько в единстве языка находила притягательное средоточие, сколько в единстве убеждений, происходящих из единства верования в церковные постановления» [1.Т.1; 104].

Как мы увидим ниже, Киреевский признавал определённую мировоззренческую связь церковно-славянского языка с убеждениями русского народа. Подобная связь, по его мнению, имеется между латинским языком и наружной рассудочностью римского ума: «То же представляет нам их язык, задавивший под искусственною стройностью грамматических конструкций естественную свободу и живую непосредственность душевных движений» [1.Т.1; 85].

Таким образом, *культурообразующий* аспект философии языка у Киреевского заключается в том, что он рассматривает язык народа как вспомога-

тельный фактор, как внешнее выражение *основного начала* просвещения – убеждения веры. Нюансы данного учения остались неразработанными: видимо вырисовывая картину просвещения грубыми мазками, он оставлял на потом отделку мелких деталей.

#### *Воспитательное значение языка*

С образовательной точки зрения язык является не просто внешним выражением убеждения народа, но и мощным средством приобщения его к Церкви. Речь здесь идёт о языке церковно-славянском, или, как выражался Киреевский, *словенском* (он считал, что понятие «славянский» этимологически восходит к понятию «слово») [3]. Дело в том, что духовная литература в начале XIX века в России была либо на церковно-славянском языке, либо на латыни. Попытки перевода Библии на русский язык вызвали волну негодования в консервативных кругах. Естественно, что Киреевского не могла удовлетворять литература на латыни, т.к., по его концепции, она должна быть отравлена односторонней рассудочностью. Современный же русский язык не обладал той полнотой и цельностью, необходимой для передачи духовных понятий. Кроме того, он был засорён литературой бесполезной, а порой и вредной. Церковно-славянский язык буквально пропитан святоотеческой духовностью, и поэтому был идеальным средством для *непосредственного* воздействия на душу человека. Мистико-эстетическое воздействие церковной службы Киреевский противопоставляет понятийно-рассудочному воздействию катехизиса: «Следовательно, если бы наш народ, ходя в церковь, понимал службу, то ему не нужно бы было учение катехизиса, – напротив, он знал бы несравненно более, чем сколько можно узнать из катехизиса, и каждую истину веры узнавал бы не памятью, но молитвою, просвещая вместе и разум и сердце. Но для этого недостаёт нашему народу одного: познания *словенского языка*» [1.Т.1; 54].

*Непосредственность* воздействия молитвы подчёркивается Киреевским в резюме к «Записке о направлениях и методах первоначального образования народа в России», где он пишет, что «...лучшее средство к сей цели (развития чувства веры и нравственности – А.Г.) есть *изучение словенского языка*, дающее возможность *церковному богослужению* действовать прямо на развитие и укрепление *народных понятий*» [1.Т.1; 59].

Таким образом, *воспитательное* значение церковно-славянского языка заключается в том, что он позволяет через приобщение к литургической жизни церкви воздействовать не только на человеческий рассудок, но и на личность в её цельности. Так, например, красота и возвышенный пафос церковной службы оказывает влияние на эстетическую сферу человеческой души, настраивая её, как музыкальный инструмент, на определённый лад. Ограниченная применимость церковно-славянского языка в сфере канонических текстов создаёт естественную цензуру против литературы бесполезной и вредной, что укрепляет в человеке его нравственное чувство.

Если язык науки имеет дело с *понятием*, превращающим предмет в совокупность признаков, и ставит между миром и человеком безжизненного посредника в виде цепи силлогизмов, в чём и заключается его односторонняя рассудочность, то язык Церкви имеет дело со *словом*, непосредственно воздействующим на душу человека, наполняющим её нравственным и эстетическим смыслом, соединяющим все познавательные способности личности в одно неделимое целое.

Итак, вера – это не только и не столько усвоение догматов, сколько постоянный процесс познания Божественной истины, который требует постоянной сосредоточенности, достижения определённого уровня духовного совершенства, *преображения* человека. Процесс этот мистический, так как он предполагает очищение и возвышение разума в познавательном акте. Именно поэтому познание на уровне веры славянофилы называли *живым*, противопоставляя ему рациональное толкование догматов. В живом познании должно быть живым и слово: «Слово, как прозрачное тело духа, должно соответствовать всем его движениям. Потому оно беспрестанно должно менять свою краску сообразно беспрестанно изменяющемуся сцеплению и разрешению мыслей. В его переливчатом смысле должно отдыхать и отзываться каждое дыхание ума. Оно должно дышать свободой внутренней жизни. Потому слово, окостенелое в школьных формулах, не может выражать духа, как труп не выражает жизни. Однако ж, изменяясь в оттенках своих, оно не должно переиначиваться в внутреннем составе» [1.Т.1;191].

#### *Герменевтическое значение языка.*

Во время работы над святоотеческими текстами [2; 368–410] Киреевский приучал себя очень ревностно относиться к соответствию слова его духовному смыслу. Эпизод из письма В.А. Жуковскому (янв. 1850 г.) весьма красноречиво показывает мнение философа на этот счёт: «Вы перевели Евангелие на русский язык. Это великий подвиг, который может дать нашему языку то освящение, которого ему ещё недостаёт, потому что перевод Библейского общества неудовлетворителен. Это не беда, что Вы переводили со словенского: словенский перевод верен до буквальной близости. Только бы смысл везде сохранён был настоящий православный, именно тот, какой в словенском переводе, а не тот, какой в некоторых словах или в некоторых оттенках слов дают многие переводы иностранные, стараясь не понятия человека возвысить до Откровения, но Откровение понизить до обыкновенного понятия, отрезывая тем у Божественного слова именно то крыло, которое подымает мысль человека выше её обыкновенного состояния.

Перевод Ваш, впрочем, как бы хорош ни был, не должен заменить словенский: словенский должен жить, и им должна дышать Россия, покуда в ней живёт истинная вера с её словенским богослужением. Но литературный язык получает от достойного русского перевода то помазание, которого он ещё не имеет» [1.Т.3; 146–147].

Ход мыслей философа достаточно интересен: слово, если оно адекватно духовному смыслу, получает от последнего освящение и делает язык причастным Божественной истине. Таким образом, чем больше написано на данном языке священных текстов, тем он духовно значимее.

Приступая к переводу святоотеческих текстов, старец Паисий Величковский [4], по его собственному признанию, не обладал достаточным знанием древнегреческого языка, однако трудолюбие, сочетаемое с аскетическим подвигом и духовной интуицией, помогли ему достичь совершенства в этом деле. Для Киреевского, верного последователя старца, авторитет его слова был незыблемым. В переписке с о. Макарием, которая касается издания переводов Паисия, философ выступает в качестве истолкователя некоторых, как тогда выражались, «тёмных

мест» из этих текстов. Он столь тонко старается вникать в скрытый смысл слов, в их второй и третий план, что Киреевского можно было бы назвать одним из первых последователей герменевтики в России.

Достаточно резко Киреевский отзывался о первом русском «Добротолубии»: «Однако же притом видно и то, что учёный переводчик не обращал большого внимания на те оттенки выражений, которые в нравственном и в духовном смысле имеют большую важность. Потому иногда безделица опущенная или безделица прибавления изменяет всю силу речи» [1.Т.3; 163]. Причина столь ревностного отношения к этой книге была та, что славянский перевод «Добротолубия» осуществил сам Паисий, и Киреевский, хорошо зная особенности словоупотребления старца, был возмущён тем, что «слово греческое *гнозис*, которое Паисий переводит *разум*, в русском «Добротолубии», так же как и в лаврском Исааке Сирине, переводится *познание*» [1.Т.3; 163].

Киреевский был столь принципиален, что весьма деликатно, но все же критиковал русский перевод Исаака Сирина, осуществлённый его духовником о. Макарием в альтернативу лаврскому изданию.

«До сих пор, – пишет Киреевский, – мне кажется, во всех тех местах, где Вы отступаете от перевода лаврского, Вы совершенно правы и смысл у Вас вернее. Но несмотря на это, мне кажется, что перевод Паисия всё ещё остаётся превосходнее, и хотя смысл в нём иногда не совсем ясен с первого взгляда, но эта неясность поощряет к внимательнейшему изысканию, а в других местах в словенском переводе смысл полнее не только от выражения, но и от самого оттенка слова. Например, у Вас сказано: «*Сердце вместо Божественного улаждения увлечется в служение чувствам*». В словенском переводе: «*Рассыпается бо сердце от сладости Божия в служение чувств*».

Слова «рассыпается от сладости», может, и неправильны по законам наружной логики, но влагают в ум понятия истинные, и, между прочим, они дают разуместь, что сладость Божественная доступна только цельности сердечной, а при несохранении этой цельности сердце служит внешним чувствам. Также выражение: «*Иже истиною сердца своего уцеломудряет видение ума своего*» даёт не только понятие о *исправлении* сердечном, но ещё и о том, что пожелание нечистое есть *ложь сердца*, которую человек сам себя *обманывает*, думая желать того, чего в самом деле не желает» [1.Т.3; 164]. Так Киреевский толкует сложные места из Паисия, утверждаясь в правильности концепции цельного духа.

В переписке с о. Макарием Киреевский предстаёт перед нами строгим философом, слово за словом кропотливо вырабатывающим терминологию современной православной философии. Своему духовнику он писал:

«Для чего предпочитаете Вы *созерцание* слову *видение* или *зрение*? Первое – новое, любимое западными мыслителями и имеет смысл более *рассматривание*, чем *видение*. Потому нельзя, например, сказать, что ум от состояния молитвы возвышается к *степени созерцания*, так же как нельзя сказать, что он возвышается к *степени рассматривания*. Если же один раз необходимо греческое *θεωρία* перевести *видение*, то не худо бы, кажется, и всегда одному слову усвоить один смысл. Таким образом может у нас составиться верный философский язык, согласный с духовным языком словенских и греческих духовных писателей» [1.Т.3; 166].

В учении Киреевского большое внимание уделяется эстетическому чувству, которое составляет познавательную способность человека и является равноправной частью целостной личности. Киреевский находит место чувству прекрасного в учении Исаака Сирина о трёх чинах разума: «Второе слово – *доброе*, – продолжает он письмо о. Макарию, – которое на словенском языке, кажется, значит то же, что на русском прекрасное, Вы везде изволите и на русском языке переводить словом *доброе*. От этого, мне кажется, в некоторых местах выходит неполный смысл. Например, в конце 27-го слова Исаак Сирин, кажется, приписывает второму чину разума совершение и *доброто* (по естеству), и *изящного*. По-словенски первое названо *благо*, а второе – *доброе*. Поэтому всю деятельность изящных искусств можно отнести к области разума этой степени. Если же слово *изящное* или *прекрасное* заменить словом «доброе», то весь этот смысл пропадёт» [1.Т.3; 166–167].

В языке православной философии Киреевский различал буквальный смысл, доступный знатокам, и духовный смысл, доступный посвященным. Проблема различения уровней возникла при подготовке к изданию книги Максима Исповедника.

«Я полагал, – пишет Киреевский старцу Макарию, – что главная трудность в понимании его писаний заключается не столько в духовной высоте, сколько в формах языка, занятых, как я думал, у философских систем того времени, и особенно новоплатоников. Вот почему я был так дерзок, что осмелился предложить вам свои услуги в деле перевода, предполагая в местах неудобопонятных искать объяснения в философских терминах и оборотах мыслей древних школ. Но поистине, батюшка, я думал только о буквальном смысле, а не о духовном, и если бы знал, что дело идёт о последнем, то не смел бы предложить своего участия. Я очень хорошо знаю и глубоко чувствую, как слеп я в этом отношении, и не только там, где мысль выражена неясно, но даже там, где она сказана просто и удобопонятно даже для детей, как, например, в Евангелии, – я беспрестанно нахожу для себя темноты, которых не могу проникнуть, и в этих случаях обыкновенно решаю мои недоразумения предположением просить объяснения у Вас; хотя в то же время чувствую, что даже и Ваши объяснения могут только указать, куда смотреть, а не дадут глаз, которыми видеть... Что же касается до того высшего умозрения, о котором Вы пишете и которое открывается по деянии, то кому же даст его Господь, если не Вам.

Это умозрение жизненное и живое, которое горит, как свеча, пред Господом и освещает всё вокруг себя, и зажигает светильник в чистых лампадах, Вас окружающих, – это свет, на который мы, далёкие от Вас, смотрим с благоговением и любовью, как на Божий дар, посланный Им на пользу, вразумление и утешение людей, Вам современных» [1.Т.3; 230–231].

Свою богословскую эрудицию Киреевский проявляет в толковании одного места из аввы Фалласия, где говорится о безначальности Сына и о его безначальности одновременно. В готовящейся к изданию книге он предлагает дать примечание, где нужно «...прибавить несколько слов о том, что слово *начало* имеет несколько смыслов. Иногда означает оно черту, от которой возникает что-либо во времени или пространстве; иногда означает основание чего-либо; иногда – причину или вину.

Здесь *безначальный* употреблён в сём последнем смысле и собственно значит имеющий вину своего сыновнего бытия в Отце, совечно Ему и безначально

пребывая, как Божество, Ему Единосущное, но от Него прежде всех веков рождённое, как свет от света, Бог истинный от Бога истинного» [1.Т.3; 251].

Таким образом, переписка Киреевского с Макарием Оптинским по поводу издания святоотеческих книг открывает для нас некоторые стороны мировоззрения философа, которые не нашли в полной мере отражения в основных его статьях. Прежде всего Киреевский признавал непререкаемым авторитет слова подвижника. Разделяя значение слова на два уровня, буквальный и духовный, Киреевский безоговорочно отдавал предпочтение духовному смыслу и мог пожертвовать формальной правильностью, хотя, с другой стороны, он призывал к строгости словоупотребления и к созданию понятийного аппарата новой православной философии. Кропотливо разбирая смысл каждого слова, И.В. Киреевский постоянно испытывал свои убеждения на истинность. Он непрестанно обращал внимание на то, что духовное умозрение требует своего рода посвящения в духовный смысл слова, что не даётся без аскетического подвига. Здесь герменевтический и антропологический аспекты философии языка Киреевского смыкаются.

#### Примечания:

1. Киреевский И.В., Киреевский П.В. Полн. собр. соч.: В 4 т. / Сост., прим. и комментарии А.Ф. Малышевского. Калуга, 2006.

2. Иван Киреевский: Духовный путь в русской мысли XIX–XXI вв. (К 200-летию со дня рождения) // Сб. научн. ст. М., 2007.

3. Из письма И.В. Киреевского о. Макарию: «Я обыкновенно пишу «словенский», производя «словени» от «слова», в противоположность немцам» (Четвериков С. Оптина пустынь. 2-е изд., Paris: YMCA-Press, 1988. С. 120–121).

4. Молдавский старец Паисий Величковский (1722 – 1794) – выдающийся подвижник, переводчик на церковно-славянский язык Отцов Церкви, творцов мистико-аскетической традиции Православия. С 1845 по 1856 гг. И.В. Киреевский входил в редакторский коллектив во главе с оптинским старцем о. Макарием, готовившим эти переводы к изданию.

Забелин К.В.

## ОБРАЗ РОССИИ В ТВОРЧЕСТВЕ ИВАНА САВИНА

В 2007-м году при поддержке Российского фонда культуры вышла в свет книга стихов и прозы малоизвестного широким читательским и исследовательским кругам автора – Ивана Савина. Он родился в 1899 году в Одессе, рано проявился его литературный талант, но судьба, казалось бы, уготовила ему жизненный путь не поэта, а воина. Началась революция, семья Савиных попала в самое пекло происходящих событий, на полях Гражданской войны сложили головы братья Ивана Савина, погибли его сестры. В рядах армии Деникина Савин, только-только закончивший гимназию, сражался против Красной армии в Крыму, попал в плен, чудом остался жив. В 1922 году он покинул Россию навсегда.

С этого времени жизнь Ивана Савина оказалась связана с родиной его предков – Финляндией (когда-то в Россию перебрался его дед – финский моряк Йохан



Саволайнен). Трудовая жизнь рабочего на сахарном заводе, грузчика в порту, но все отчетливее дает о себе знать творческое призвание. В 1924 году Иван Савин был уже собственным корреспондентом целого ряда изданий российского зарубежья. В хельсинском ежедневнике «Русские вести» опубликованы более 100 рассказов, стихотворений и очерков. В 1926 году в Белграде была издана книга его стихов «Ладонка». Это оказалась единственная прижизненная книга поэта, 12 июня 1927 г. он умер от заражения крови после неудачной операции. Ему не было и 30 лет.

Через несколько дней в газете «Возрождение» появился некролог, написанный Иваном Буниным: «То, что он оставил после себя, навсегда обеспечило ему незабвенную страницу в русской литературе: во-первых, по причине полной своеобразности стихов и их пафоса; во-вторых, по той красоте и силе, которыми звучит их общий тон <...>» [1]. Когда в 1958 году увидело свет второе издание «Ладонки», развернутую рецензию написал крупнейший поэт второй волны русской эмиграции Иван Елагин: «Эти стихи – торопливый рассказ, полный жутких подробностей, от которых можно захлебнуться слезами <...>. Ритм этих стихов – ритм походки выведенных на расстрел, шатающихся от слабости и от непривычного, после тюрьмы свежего воздуха. Ритмическая неровность некоторых строк, их отрывистость придает стихотворению взволнованность свидетельского показания. Иван Савин свидетельствует о своем страшном героическом времени, и его поэзия – поэзия высоких обид и высокого гнева» [2].

И вот через 80 лет после смерти поэта на его Родине вышла книга, само название которой наглядно свидетельствует о центральной теме творчества Ивана Савина – «Всех убиенных помяни, Россия!»: «Его стихи, посвященные расстрелу любимых братьев, его рассказы и очерки <...> вошли в золотой фонд русской литературы, потому что трагедия пережитого, гибель любимой страны прошли через его сердце» [3; 5].

В Финляндии, где Савин провел последние годы своей жизни, его творчество хорошо известно и весьма активно изучается. Эдвард Хямляйнен составил сайт [4], содержащий статьи о русской эмиграции в Финляндии, где один из разделов этого сайта посвящен поэзии Ивана Савина. В последние годы возник интерес к его творчеству и в России: в 2005 году М.Е. Крошнева защитила кандидатскую диссертацию «Творческая судьба Ивана Савина (1899–1927)», она же составила сборник избранных произведений Ивана Савина, который был опубликован в 2006 году в Ульяновске. Этот сборник наряду с уже упоминавшейся книгой «Всех убиенных помяни, Россия!» стал материалом нашего исследования, цель которого – описать художественный мир Ивана Савина. Для того чтобы определить место России в пространстве этого поэтического мира, мы составили частотный словарь всех географических названий, упоминающихся в текстах Савина.

Пространственная картина, представшая в поэтических текстах Савина, получилась ориентированной как по горизонтали, так и по вертикали.

По горизонтали – это земное пространство, представленное традиционной оппозицией «Восток – Запад». Восток в поэзии Савина представлен двумя основными топосами – Тибетом и Святой землей.

Тибет, как и Азия в целом, привлекает поэта своей простотой и первозданностью: *Все, чем живем, – я отдаю / За детскость мудрую твою, / За мир пустынь*

*недосягаемый, / За песни девушек простых, / Цветущих на полянах Азии, / За тихий плеск твоей фантазии / И крики буйволов твоих...* («Звнящая мысль» 1923) [3; 57].

Святая земля представлена локусами, связанными с библейским повествованием, – Иордан и Голгофа. Автор обращается к библейским сюжетам, подбирая аналогию к происходящим в России событиям: *Оттого мы в служенье суровом / К Иордану святому зовем, / Что за нами, крестьящими словом, / Будет воин, крестьящий мечом.* («Оттого высоки наши плечи...» 1923) [3; 20]. И еще один пример: *И, услышав огненные строфы / В брошенном, скончавшемся краю, – / Снимет Бог наш с мировой Голгофы / Землю неразумную Свою.* («Ночь опустит траурную рамку...») [1; 71].

Контекстуальный анализ показывает, что Восток у Савина – это, прежде всего, духовное пространство.

Иначе обстоит дело с пространством Запада. Запад в стихах Савина представлен следующими названиями: Вавилон, Рим, Афины, Париж, Вандея, Сайма, Стакуден, Генуя. В большинстве случаев Савин упоминает города, связанные с определенной исторической эпохой (Вавилон, Афины, Рим) или историческим событием: Париж и Вандея встречаются в стихотворении, где проводится отчетливая параллель между Великой французской революцией и революцией в России (напомним, что Вандея – это департамент на западе Франции, центр роялистских мятежей в период Великой французской революции и Директории): *Напрасной правды нашей слово / Об убиенном короле / И мальчиках Вандеи новой. / Вся кровь с парижских площадей, / С камней и рук легенда стерла, / И сын убогий предал ей / Отца раздробленное горло.* («Все это было. Путь один...» 1925) [3; 24]. Название итальянского города Генуя появляется в стихотворении «Когда в товарищах согласия нет...». Уже по названию видно, что это «перелицовка» на современный лад известной басни И. Крылова. К подобной сатирической форме Савин обратился для того, чтобы высмеять попытку Англии и Франции установить дипломатические отношения с Россией. Вопросы, стоявшие на Генуэзской конференции, разрешены не были: *Когда в товарищах согласия нет, / На лад их дело не пойдет, / И выйдет из него не дело, только... речи / На генуэзской встрече.* («Когда в товарищах согласия нет...») [3; 45].

Помимо названий тех мест, которые имеют историческое значение, в текстах Савина встречаются гораздо менее известные наименования – Сайма и Стакуден. Оба этих названия связаны с Финляндией: Сайма – система озер на юго-востоке Финляндии, стекает в Ладожское озеро. Интересно отметить, что до Савина дань восхищения Саймой отдал русский философ и поэт Владимир Соловьев («На Сайме зимой» и «Июньская ночь на Сайме»). У Соловьева Сайма связана с видением Вечной Женственности, и Савин природу Саймы изображает как нечто женственное: *Сбегают тени стрельчатой грядой / На кудри волн по каменистым склонам, / А лунный жар над розовой водой / Приколот одуванчиком зеленым.* (На Сайме. 1925) [3; 34]. Стакуден – название одной из улиц в Гельсингфорсе (совр. Хельсинки). Стихотворения, в которых представлены эти места, носят ярко выраженный личный, интимный характер: *До поезда одиннадцать минут... / А я хочу на ласковый Стакуден, / Где лампы свет лазурно-изумруден, / Где только Ты и краткий наш уют...* («До поезда одиннадцать минут...») [3; 55].

Итак, пространственная горизонталь в текстах Савина представлена топами «Восток» (духовное начало) и «Запад» (история и личные переживания).

Теперь обратимся к пространственной вертикали. Эта ось связывает низ (землю, окровавленную и измученную) и верх (рай, Божий сад, чертог Божий): *Хоть краткий миг увидеть Бога, / Хоть гневную услышать речь, / Хоть мимоходом у порога / Чертога Божьего прилечь!* («В пути томительном и длинном...» 1921) [3; 45]

Мы кратко описали пространство художественного мира Савина для того, чтобы более ясно представить место России в этом мире. Но прежде скажем несколько слов о российском пространстве как таковом. Это пространство представлено всего тремя основными топосами. Это две столицы – Москва и Петербург (сюда же отнесем упоминания о Кронштадте и Сестре-реке), а также юг России – Крым, Кубань, Перекоп.

Москва в текстах Савина всегда выступает как синоним России: *И чувствуя, нежности сколько / Таили скупые слова, / Я только подумал, я только / Заплакал от мысли: Москва...* («Первый бой» 1925) [3; 21].

Изображая Петербург, Савин придерживается распространенного взгляда на северную столицу как детище Петра, «прорубившего окно в Европу», откуда хлынули на Русь пагубные идеи: *Как знать: то зло, что темным хмелем / По краю ныне разрослось, / Не ты ли с верви корабельной / На топоре своем принес? / И не в свое ль окно сквозь гиблый, / Сквозь обречённый Петербург / Вогнал ты золотом и дыбой / Всю эту тёмную судьбу?..* («Петру») [3; 75].

Кубань, Крым и Перекоп – это пространство связано вовсе не с легкими «южными» впечатлениями, это места, в которых автору пришлось воевать, где сложили головы его братья и товарищи по оружию: *Огневными цветами осыпали / Этот памятник горестный Вы, / Не склонившие в пыль головы / На Кубани, в Крыму и в Галлиполи.* («Огневными цветами осыпали...» 1923) [3; 56].

Для того чтобы дополнить пространственное представление о России, приведем краткий анализ стихотворения «У царских врат икона странная...».

*У царских врат икона странная —  
Глаза совсем твои.  
До темных плит резба чеканная,  
Литые соловьи.*

*Я к соловьиному подножию  
С мольбой не припаду.  
Похожая на Матерь Божию,  
Ты все равно в аду.*

*Монах согбенный начал исповедь.  
Ему, как брату брат,  
В грехе покаюсь. Грех мой близко весть,  
Весть ты — у Царских Врат...  
Одной тебе служил я с младости,  
И вот, в чуждой стране,  
Твой образ Всех Скорбящих Радости  
Я полюбил вдвойне.*

*Ты не любила, ты лукавила.  
Ты захлебнулась тьмой...  
Глазам твоим свечу поставила  
Монашенка с сумой*

*Сменив калику перехожую,  
У Царских Врат стою.  
Христос, прости её, похожую  
На Мать Твою! [1; 33]*

Складывается впечатление, что речь идет о любимой женщине, однако эпитеты и сравнения, к которым прибегает автор, вызывают недоумение. Характеристики этого образа недвусмысленно указывают на близость, более того, тождество с Богородицей. В начале и в конце автор пишет, *похожая на Матерь Божию*, а в середине стихотворения конкретизирует это сравнение — *Твой образ Всех Скорбящих Радости / Я полюбил вдвойне*. «Всех Скорбящих Радости» — это название одной из богородичных икон, особо почитаемых в царской семье. То, что речь идет об иконе понятно также из строк: *Глазам твоим свечу поставила / Монашенка с сумой...* Сравнение земной женщины с Божией Матерью из уст православного христианина, коим был поэт, по воспоминаниям знавших его людей, выглядит странно, если не сказать дерзко. Еще более странным оказывается соседство с этими «высокими» сравнениями характеристик совершенно иного рода — *Похожая на Матерь Божию, / Ты все равно в аду*; Ты — являешься моим грехом: *Монах согбенный начал исповедь. / Ему, как брату брат, / В грехе покаюсь. Грех мой близко весть, / Весть ты — у Царских Врат... ! И, наконец: Ты не любила, ты лукавила, ты захлебнулась тьмой...*

Неоднородность характеристик, из которых состоит практически весь текст стихотворения, способна сбить с толку. Однако этот образ проясняется, если обратиться к более широкому контексту, т.е. выйти за пределы одного стихотворения. Мотив «свеча зажигается перед иконой», который представлен в стихотворении «У царских врат икона странная...», встречается у Савина неоднократно. Еще в 1923 году он был использован автором в завершении стихотворения «Оттого высоки наши плечи...». Это стихотворение о том, какова миссия поэта в трагическую для его Родины эпоху. Весь текст наполнен библейскими реминисценциями:

*Оттого высоки наши плечи,  
А в котомках акриды и мед,  
Что мы, грозной дружины предтечи,  
Славословим крестовый поход.*

*Оттого мы в служенье суровом  
К Иордану святому зовем,  
Что за нами, крестящими словом,  
Будет воин, крестящий мечом.*

*Да взлетят белокрылые латы!  
Да сверкнет золотое копьё!*

*Я, немеркнувшей славы глашатай,  
Отдал Господу сердце свое...*

*Да придет!.. Высокие плечи  
Преклоняя на белом лугу,  
Я походные песни, как свечи,  
Перед ликом России зажгу. [3; 19]*

В последних стихах – *Я походные песни, как свечи, / Перед ликом России зажгу* появляется образ, который помогает нам понять, о чем шла речь в стихотворении «У царских врат икона странная...». Лики – это изображения лиц святых на иконах и фресках (например, лик Николая Чудотворца; Божией Матери). Следовательно, в поэтическом сознании Савина не любимая женщина, а Россия заслуживает сопоставления с иконой Богородицы. Тогда все отрицательные характеристики объясняются ее теперешним, безбожным состоянием: *Я к соловьиному подножию / С мольбой не припаду. / Похожая на Матерь Божию, / Ты все равно в аду. [3; 33].* Теперь проясняются и строки: *Одной тебе служил я с младости. С оружием в руках защищавший Родину поэт теперь может только молиться за нее, сбившуюся с истинного пути, заблудшую: Сменив калику перехожую, / У Царских Врат стою. Христос, прости её, похожую / На Мать Твою! [3; 33]*

Формулируя вывод проведенного исследования, можно сказать, что образ поэтического мира Савина строится на двух осях – земная горизонталь «Восток – Запад» и небесная вертикаль «Небо – Земля». И в центре этого пространственного креста – Россия.

#### Примечания:

1. Бунин И.А. Наш поэт // Возрождение. 1927. 4 авг.
2. Елагин И. Ладонка // Новое русское слово. 1959. 15 февр.
3. Михалков Н.С. К читателям // Иван Савин. Всех убиенных помяни, Россия... М., 2007.
4. URL: <http://www.kolumbus.fi/edvard.hamalainen/docs2/i.i.savini.htm>.

*Д.А. Кучинский*

### ОТОБРАЖЕНИЕ ИДЕЙ «ФАНТАСТИЧЕСКОЙ СИМФОНИИ» ГЕКТОРА БЕРЛИОЗА В РОМАНЕ М. БУЛГАКОВА «МАСТЕР И МАРГАРИТА»

*“Возлюбленные! Не всякому духу верьте,  
но испытывайте духов, от Бога ли они”.*

(1 Инн. 4:1)

Говоря о музыке, которая звучит «за кадром» последнего романа Михаила Булгакова, чаще всего проводят параллели с «Фаустом» Гуно. Возможно, этот стереотип сложился из-за того, что литературоведы ориентируются больше по либретто, а с произведениями симфоническими малознакомы. Но если в «Белой гвардии» действительно присутствуют нотки этой любимой Булгаковым оперы (даже партитура, всю зиму сиротливо простоявшая на пианино, ведь ей пока

звучать «не время»), то последний его роман, похоже, сопровождают иные мелодии – «Фантастическая симфония. Эпизод из жизни художника» Гектора Берлиоза, за столетие до написания «Мастера и Маргариты» предвосхитившая все основные коллизии его сюжета...

В самых ранних черновиках «романа о дьяволе» с еще не утвержденным названием (то ли «Черный маг», то ли «Копыто инженера») не было ни Мастера, ни Маргариты, а несчастливый однофамилец композитора присутствовал с первых строк. Остается лишь догадываться, что с помощью такой неожиданной аллюзии (бунтарь – приспособленец) хотел сказать автор. Гектор Берлиоз, проклятый родной матерью за упорное желание стать композитором, так и не получивший признания парижской публики при жизни, оставленный своей рыжеволосой музой Гариэттой (какое созвучие с *Маргаритой!*), умерший в нужде и одиночестве... Этот трагический образ скорее отвечает неприкаянному Мастеру, а не председателю «МАССОЛИТа», погибшему под колесами трамвая, но возможно, композитор, любивший пошутить (порой неудачно – что непростительно в рассуждениях о свете и тьме), оценил бы насмешку Булгакова. В любом случае, Гектор вполне заслужил такую карикатуру за злые шутки своего «музыкального романа». Позже был Скрябин с черной мессой «Девятой симфонии» и сонмы мелких бесов, рокеров всех мастей, но Берлиоз – основоположник демонизма в европейской музыке.

«Фантастическая симфония» не только программна, но и автобиографична. Молодой, безнадежно влюбленный музыкант решил отравиться, но, не рассчитав дозу опиума, вместо смерти впадает в тяжелое забытие. Даже во сне его преследует *idée fixe* – лейтмотив любимой, красной нитью связующий все пять частей симфонии. Еще до знакомства она уже видится ему в грезах (I часть, «Мечтания. Страсти»), а после встречи образ любимой не оставляет его ни среди людей (II ч., «Бал»), ни на природе (III ч., «Сцена в полях»). Необходимо отметить, что в сцене бала Г. Берлиоз впервые симфонизирует бытовой вальс, а Булгаков, описывая подготовку Маргариты к празднику весеннего полнолуния, упоминает «громовой виртуозный вальс», «обезумевший вальс», сопровождающий ее сборы и полет, на самом же балу играет оркестр под руководством Иоганна Штрауса, «короля вальсов».

Музыка симфонии становится тревожной – прозрачные краски оркестровки сгущаются, чувствуется приближение грозы, соло литавр имитируют отдаленные раскаты грома... Может, «тьма, пришедшая с востока, накрыла ненавидимый прокуратором город», или это нечисть кружит над златоглавой некогда, ныне же потемневшей Москвой...

Звучит марш – ему снится, что он убил свою возлюбленную и теперь его ведут на казнь под крики толпы (IV ч., «Шествие на казнь»), но и среди плакатных революционных мотивов последний раз появляется ее нежная мелодия, оборванная страшным «*tutti*» оркестра – ударом гильотины. «Покатилась», – отметил в партитуре Берлиоз. «Голова подсакивала по мостовой», – напишет Булгаков...

Смертью героя история не заканчивается. «Маргарита провожала глазами шествие, прислушиваясь к тому, как затихает вдали унылый турецкий барабан, выделяющий одно и то же «Бумс, бумс, бумс», и думала: «Какие странные



## ХУДОЖЕСТВЕННОЕ СВОЕОБРАЗИЕ РОМАНА ПРОТОИЕРЕЯ НИКОЛАЯ АГАФОНОВА «ИОАНН ДАМАСКИН»

«Иоанн Дамаскин» – первое произведение автора, написанное в жанре исторического романа. В основу замысла легли материалы, почерпнутые автором из следующих источников: это жития, документальные и исторические произведения. Повлияла на писателя, по его собственному признанию, и поэма А.К. Толстого «Иоанн Дамаскин», в инсценировке которой он принимал участие в 1976 г., обучаясь в Московской духовной семинарии. По словам протоиерея Николая Агафопова, цель его труда – показать святого «не как иконно-житийный образ, где герой всегда свят от рождения, а как живой художественный образ становящейся личности» [1; 363].

Помимо обозначенной писателем основной темы произведения, в нем можно выделить еще несколько. Это тема становления личности праведника, и тема власти, взятая в аспекте нравственного долга правителя перед Богом и людьми, и тема искусства. Обращаясь к последней, можно с уверенностью сказать, что с особой остротой автор раскрывает в романе проблемы иконоборчества и соотношения творческого дара и стремления к Богу, с одинаковой глубиной воплощенные в образе главного героя.

Образ Иоанна Дамаскина дан в романе в разных ракурсах. Читатель имеет возможность узнать, в какой семье воспитывался герой; некоторые главы романа посвящены его отцу Сергию Мансуру, занимавшему должность логофета, то есть начальника над христианами при дворе исламского правителя Дамаска.

Эволюция образа главного героя проходит в следующем русле: правитель, обладающий высоким положением в обществе, богатством и славой, неожиданно для многих бросает все и, повинувшись лишь зову сердца, уходит в монастырь, желая посвятить себя служению Богу. Надо сказать, что подобное желание было у него с детства, однако на этом пути ему суждено было преодолеть не одно препятствие. В первую очередь, это долг перед отцом и перед родом, представители которого перенимали по наследству высокую должность логофета. Внутреннее стремление к Богу и внешняя необходимость заниматься земными заботами во многом обусловили характер душевных противоречий главного героя.

Важнейшим событием, определившим окончательный выбор Иоанном жизненного пути, стало несправедливое обвинение его халифом Хишамом в измене и последующее за этим наказание – отсечение кисти руки. Подобная ситуация окончательно убедила Иоанна в зыбкости и несовершенстве всех земных ценностей. Он понял, что статус любого, даже самого благополучного и уважаемого человека – явление временное и непрочное прежде всего потому, что зависит от людей, обладающих слабостями и пороками. В то же время это событие лишний раз напомнило герою о милосердии и всемогуществе Бога, совершающего чудо: отрубленная кисть вновь прирастает к руке, а Иоанн, проводивший ночь в молитвах перед иконой Богородицы, получает исцеление. Более того, халиф узнает о несправедливости обвинений, возведенных на логофета, и предлагает ему вновь

похороны... И какая тоска от этого «бумса»!» Под траурные звуки на похоронах Берлиоза (V ч., «Ночь на шабаше ведьм») среди нечести появляется Гариэтта-Маргарита в своем истинном облике ведьмы. Мелодия любимой исказилась, стала почти неузнаваемой – от благородства не осталось и следа, кларнет-пикколо звучит гнусаво, она вместе с нечистой кружится в пошлом танце. Однако композитор не ограничивается развенчанием любимой, он теряет не только любовь, но и веру. Слышны колокола и напев «Dies irae» (католической заупокойной гимн), который при повторном проведении со смещенными акцентами деформируется в оргию, окарикатурено повторяется нечистой и растворяется во всеобщем шабаше... Симфония завершается черной мессой и торжеством зла.

Когда Воланд в традициях гностического дуализма утверждает, что добро не самодостаточно («что бы делало твое добро, если бы не существовало зла, и как бы выглядела земля, если бы с нее исчезли тени?»), он, конечно, лжет, ведь дьявол «лжец и отец лжи». Согласно святоотеческому учению, зла как бытийной сущности вообще нет. Точно так же, как тьма – отсутствие света, зло не является самостоятельной величиной, это всего лишь отсутствие добра, и тот, кто творит зло, по определению свт. Григория Нисского, «существует в несуществующем». Итак, зло, будучи неполноценным, может лишь паразитировать, искажая существующее творение Божье, которое «добро есть». В таком свете откровенное зло советского безбожия не так опасно, как тонкий соблазн зла, «творящего благо» на фоне пассивного, безвольного добра (Иешуа Га-Ноцри).

М. Булгаков, как и его музыкальный предтеча, не просто отрицает, а переворачивает учение Церкви, смещая акценты (вставные главы – «евангелие от Воланда») и, как кульминация, откровенно пародируя Литургию. Литургическим центром церковной жизни является таинство Евхаристии, когда под видом хлеба и вина верующие причащаются Тела и Крови Христовых. Вместо бескровной жертвы на черной мессе приносят в жертву сатане животное или человека и пьют его кровь. На балу у Воланда Маргарита участвует в убийстве барона Майгеля и ритуально пьет кровь жертвы из черепа ранее убитого Берлиоза-«не композитора».

После всего происшедшего слова ведьмы «а прогнать меня ты уже не сумеешь» звучат зловещим приговором (вспомним навязчивый лейтмотив симфонии, от которого невозможно избавиться). С точки зрения ортодоксального богословия, такой «покой», заслуженный Мастером, и есть ад, но в обществе постатеизма этот «рай без Бога» воспринимается положительно... Нельзя не согласиться со словами С. Аверинцева о том, что это «гораздо страшнее, чем атеизм».

### Примечания:

1. Радикальный релятивизм и прагматизм в сочетании с практикой модного образа жизни порождают весьма специфическое состояние души, при котором вопрос о бытии Божиим, не получая отрицательного ответа, утрачивает – заодно со всеми остальными «последними» – всякую серьезность. В перспективе феноменологии человеческих типов это гораздо страшнее, нежели атеизм (Сергей Аверинцев «Несколько соображений о настоящем и будущем христианства в Европе»).

занять эту высокую должность. Однако Иоанн, искренне прощая Хишама, окончательно убеждается в собственном истинном призвании и принимает решение стать монахом. Мысль о несовершенстве земных благ и абсолютном и вечном характере Божьего милосердия приходит к нему еще задолго до чуда исцеления. В юности во время беседы с епископом Крита Андреем Иоанн приходит к следующей мысли: «Действительно, у человека можно отнять все: богатство, здоровье, близких людей и даже саму жизнь. Но если человек останется с Богом, то у него, выходит, ничего не отняли. Ибо все земные блага временны. С родными и близкими мы рано или поздно встретимся в Царствии Небесном, а земная скоротечная жизнь без жизни вечной не имеет равным счетом никакой цены» [1; 95].

Жизнь в монастыре представляет для Иоанна очередную полосу испытаний. Здесь от него требуют смирения, беспрекословного подчинения уставу и монастырской братии. Однако наиболее драматичным для героя становится требование его наставника отказаться от поэтического дара составления священных гимнов. Ранее это было важнейшей потребностью для героя; в поэзии он находил не только утешение, но она была частью его души, ищущей Бога и жаждущей общения с Ним. Выразительно и глубоко изображает автор состояние Иоанна в этот период. «Первый год запрет исполнялся им на удивление легко. Иоанну казалось, что он окончательно смирился со своей участью молчальника. Но вот прошел второй год, и в душу стали закрадываться сомнения: а прав ли старец в своем категоричном отрицании церковного творчества? Этот запрет Иоанн невольно сравнивал с иконоборчеством» [1; 337].

Таким образом, герой находится в состоянии раздвоенности: внутренняя потребность прославлять Бога с помощью искусства наталкивается на запрет со стороны духовника, нарушение которого является для человека большим грехом. Но и прерывание общения с Богом через поэзию является непосильной задачей для героя. Подобное противоречие разрешается посредством чуда, показанного в романе в двух планах. Во-первых, это стечение обстоятельств: Иоанн нарушает запрет, составляя заупокойную службу по просьбе монаха Никифора, у которого умер брат. В основе этого поступка лежат такие чувства, как любовь, сострадание, желание утешить и ободрить близкого человека в трудную минуту. Второе чудо – явление непреклонному духовнику Диодору Божией Матери и заступничество перед ним за Иоанна. Таким образом, определяется и предназначение героя: он должен реализовать посланный ему дар, прославляя Бога и поддерживая с его помощью окружающих людей. Это становится важнейшим итогом его жизненного пути и процесса духовного поиска.

Наряду с темой поэтического творчества в романе остро становится тема почитания икон. Опираясь на исторические источники, свидетельствующие о существовавшем в истории христианства иконоборчестве, протоиерей Николай Агафонов воссоздает картину распространения этого учения в Византии и во всем восточно-христианском мире. Большая роль в этом принадлежала императору Льву Исавру и ряду его последователей. Несмотря на мощные иконоборческие тенденции, далеко не все политические и религиозные деятели того времени готовы были принять эти новые веяния. Среди таких борцов за почитание икон был и Иоанн Дамаскин. Именно ему принадлежало «Защитительное слово против порицающих святые иконы». В романе герой часто изображен рядом с образом

Пресвятой Богородицы, молитва к которой оборачивается для него целым рядом чудесных явлений. Из-за последовательной и категоричной позиции в отношении иконоборчества он становится жертвой клеветы и ложного обвинения.

Надо заметить, что как в рассказах, так и в романе протоиерея Николая Агафонова главный герой очень часто наделяется особым творческим даром и способностью тонко и глубоко воспринимать произведения искусства. Это может быть музыка, поэзия, живопись. В этом ряду стоят Петр Степанович («Благоразумный разбойник»), Сергей Агеев («Соборный Чтец»), протодиакон Василий Шахов («Внук Шалапина»), Вадим Садков («Божий странник»).

Одним из приемов раскрытия главного героя становится его противопоставление образу византийского императора Юстиниана II – личности сложной и противоречивой. Будучи христианином по рождению и воспитанию, Юстиниан пытается критически осмыслить учение Иисуса Христа о милосердии и прощении врагам, выдвигает идею, согласно которой правитель в целях сохранения власти и стабильности в государстве должен в первую очередь руководствоваться ветхозаветными постулатами «око за око» и «зуб за зуб». Жесткое подавление любых оппозиционных настроений, месть личным врагам – вот итог нравственных исканий, к которым приходит Юстиниан-политик и Юстиниан-человек. Именно ему принадлежат следующие слова: «Как ты наивен, Иоанн! В своем стремлении управлять миром по евангельским заповедям такой государь погубит не только себя, но и свою империю. Произойдут государственные перевороты, нестроения, междоусобные войны, нашествия иноплемennых. Потомки скажут: этот святоша спасал свою душу, но был плохим правителем, потому, что загубил свою страну» [1; 70].

На первый, но явно поверхностный взгляд, позиция Юстиниана выглядит более объективной. Это доказывают и последующие события, изображенные в романе. Желая испытать состоятельность позиции Иоанна, император отпускает из тюрьмы своего врага Леонтия, который в считанные часы организует мятеж и захватывает престол. В итоге законный правитель Византии становится жертвой собственного милосердия и прощения, которые в свете новых событий могут быть трактованы им как слабость и отступление от изначальных позиций.

Жизненный путь Юстиниана отражает борьбу его внутренних противоречий. Претерпев свержение, издевательства разъяренной толпы, увечье, он оказывается в ссылке, находясь в которой мечтает о возвращении на престол и мщении врагам. Ценой невероятных усилий спустя несколько лет ему удалось вернуть утраченное положение и вновь стать императором Византии. В этот период в нем проявляется небывалая мстительность и жестокость по отношению к бывшим мятежникам, во много раз превзошедшая то, как они поступили с ним в свое время. В момент принятия решения о казни изменников в душе императора возникает образ Иоанна Дамаскина, спор с которым запомнился ему на всю жизнь: «Неожиданно для себя самого ему вдруг захотелось совершить благородный поступок: взять и помиловать этих узурпаторов. Но это было лишь мимолетным желанием еще не окончательно зачерстневшей души. Юстиниан тут же вспомнил, как он с окровавленным лицом стоял здесь на коленях, перед этой кафизмой, а народ всячески поносил и унижал его. Сердце императора при этих воспоминаниях обожгла жгучая ненависть» [1; 160]. Очевидно, что в дан-

ный момент борьба темной и светлой части души Юстиниана достигает кульминационной точки. Победа остается за темной.

С другой стороны, в его душе проявляется и противоположное чувство – нежность и любовь к своей жене хазарке Чиназе, разделившей с ним тяжелые годы его скитаний. Ей удастся раскрыть в Юстиниане лучшие качества, скрытые под грузом обид и воспоминаний о прошлом. В ней проявляется жертвенная любовь к мужу, в последний момент она борется с ним бок о бок и умирает у него на глазах. И эта любовь совершает чудо: преображается душа Юстиниана, на поверхность выходят его светлые качества. В этот момент он понимает, что настоящая любовь к Богу и ближнему, доброта, прощение, – вот что является главным стимулом жизни христианина. Именно по этой причине он не обращает в адрес своих врагов гневные речи, не грозит им мщением и оставляет борьбу за престол. В этом эпизоде поведение Юстиниана коренным образом отличается от того, каким он был в период первого свержения. В этот момент он понимает всю ложность и несостоятельность ветхозаветной идеи «око за око», «зуб за зуб».

Знаменательно то, что в последние минуты жизни он вновь вспоминает Иоанна и, мысленно обращаясь к нему, признает его правоту в споре, произошедшем во время их единственной встречи: «Я бы хотел сказать не тебе, а тому юноше из Дамаска. Он оказался прав: заповедь «око за око» никого не спасает, она лишь губит. Спасает только Христос» [1; 200].

Очевидно, что в основе романа находятся два образа, которые могут быть расценены как образы-антагонисты, так и близкие друг другу. В первом случае, все очевидно: каждый из них руководствуется в жизни различными нравственными принципами: Юстиниан – ветхозаветными; Иоанн – евангельскими. Но много у героев и общего. Во-первых, они оба занимают высокое положение, оба в силу тех или иных обстоятельств теряют это положение, оба эволюционируют и также оба приходят к осознанию Христа как единственной Истины, смысла и цели человеческого бытия. Возможно, этой их внутренней близостью можно объяснить и то, что на протяжении всего романа они часто вспоминают друг друга; единственная встреча сделала их духовно близкими людьми.

#### Примечания:

1. Агафонов Николай, протоиерей. Иоанн Дамаскин: исторический роман. М., 2008.

*Юсов И.Е.*

### ДИСКУССИЯ ВОКРУГ ТЕРМИНА «ЦЕРКОВНО-СЛАВЯНСКИЙ ЯЗЫК» В ИСТОРИКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКОЙ НАУКЕ

На страницах богословских журналов и интернет-порталов не затихает бурная, подчас довольно острая полемика вокруг вопроса необходимости перевода (или русификации) языка Св. Писания и богослужения. Одним из примеров может служить публикация (в мае 2008 г.) статьи диакона (ныне священника) Федора Людоговского на сайте «Богослов.Ру» [1]. Взоры исследователей посто-

янно обращаются к историческому прошлому нашего Отечества, ища там разрешения современных противоречий, и это не случайно.

Истоки проблемы нам видятся в анахронистическом смешении понятий, с одной стороны, *церковно-славянского* [2] языка, используемого донныне в православном богослужении, и того языка, который у древних творцов православной книжной культуры носил имя *славянского* (*славенского*), что подчеркивало его универсальный (общепонятный) характер по отношению ко всем славянам первых веков после принятия христианства. Иными словами, и в Болгарии, и на Руси, и в Сербии писали одним языком, хотя, конечно, нельзя не считаться и с диалектными различиями изводов.

С полным правом *славянским* мог называться и древнерусский литературный язык киевского периода (XI–XIV вв.). С началом южнославянского влияния XV в. следует говорить о возникновении ситуации двуязычия, когда, собственно, и зарождается письменный церковно-славянский, противопоставляемый разговорному. Наконец, в эпоху Нового времени (со 2-й пол. XVII в.) происходит разрушение двуязычия, постепенное складывание современных норм литературного употребления, окончательное вытеснение церковно-славянского языка в сферу культа [3; 14–17].

Вместе с тем неразрывная преемственная связь и взаимозависимость двух «стихий» русского литературного языка ощущалась и в более позднее время, примерно до сер. XIX в. Свидетельством тому являются рассуждения авторов «Словаря Академии Российской» [4; VI] и «Словаря церковно-славянского и русского языка» 1847 г. [5; XI], высказывания А.С.Пушкина [6; 31], работы патриарха сравнительного языкознания в России А.Х. Востокова [7; 7]. За недостатком материала не представляется возможным однозначно оценить позицию митрополита Филарета (Дроздова) по данному вопросу; в какой-то степени справедливо опираться на свидетельство А.И. Герцена, писавшего о том, что высокопреосвященный Филарет владел «мастерски русским языком, удачно вводя в него церковнославянский» [8; 139–140].

Термин «церковно-славянский язык», автором которого стал крупный словенский филолог Б.Е. Копитар (1780–1844) [9], применительно к описанию языковой ситуации Древней Руси выглядит явно неудачным. В каком-то смысле он только запутал дело. Возможно, этим отчасти была вызвана известная полемика школ А.А. Шахматова и С.П. Обнорского относительно природы русского литературного языка. Однако понимание его «сложной», т.е. славяно-русской природы по-прежнему оставалось устойчивой научной традицией: Г.О. Винокур, В.В. Виноградов, Б.А. Ларин [10] – многие крупнейшие лингвисты советской эпохи не противопоставляли два языка в своих работах, но настаивали на их изначальном единстве. Сторонники иной концепции – противопоставления «церковно-славянского языка» домонгольского периода древнерусскому и признания именно первого сферой существования высокой, «не-профанной» культуры – составляют явное меньшинство (в настоящее время её самым убежденным апологетом продолжает оставаться Б.А. Успенский).

В системе современного русского языка этот культовый, специальный подъязык правильно будет рассматривать как его особый литургический стиль – отсюда невозможность перевода большинства церковно-славянских текстов,



почти всегда становящихся в таком случае пародией. Мы далеки от того, чтобы отрицать важность исправления «неудобь разумеваемых» чтений, каковых немало. Однако нельзя забывать, что *церковно-славянский* язык (стиль) в настоящее время является единственной прочной нитью, связывающей нас со *славянской* письменной культурой наших предков.

#### Примечания:

1. Людоговский Ф., диак. Проблема понятности богослужебного языка: путь разума в поисках истины: URL: <http://bogoslav.stack.net/text/300330.html>.
2. Здесь и далее принят семантический принцип дефисного написания прилагательного *церковно-славянский*, определяемый равноправием слов в исходном сочетании.
3. Камчатнов А.М. История русского литературного языка: XI – первая половина XIX века: Учебное пособие. М. 2005.
4. Словарь Академии Российской, 1789–1794: В 6 т. М., 2001. Т. I: А–В.
5. Словарь церковно-славянского и русского языка, составленный Вторым Отделением Императорской АН: В 4 т. СПб., 1847. Т. I.
6. Пушкин А.С. О предисловии г-на Лемонте к переводу басен И.А. Крылова // Полн. собр. соч. Т. 11: Критика и публицистика, 1819–1834. Л., 1949.
7. [Востоков А.Х.] Филологические наблюдения А.Х. Востокова. Издал, по поручению 2-го Отделения АН, И.Срезневский. СПб., 1865.
8. Герцен А.И. Былое и думы. Ч. 1–3. М., 1958.
9. Термин «Kirchenslavischen» употребляется в одном из примечаний к работе «Грамматика славянских языков» (1808), см. подробнее: Keipert Н. Церковнославянский: eine Sprachbezeichnung als Problem der Wortbildungslehre // Ликий языка. К 45-летию научной деятельности Е.А. Земской. М., 1998. С. 152. См. также: Добродомов И.Г. Верность традиции. О литургическом и гомилетическом языке Русской Православной Церкви: URL: <http://www.voskres.ru/bratstvo/slav.htm>. Позднее ученик Копитара, не менее известный славист Ф. Миклошич (1813–1891) всё же называет свой труд по обыкновению «Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum».
10. См.: Винокур Г.О. Русский язык: Исторический очерк. М., 1945.; Виноградов В.В. Основные проблемы изучения образования и развития древнерусского литературного языка. М., 1958.; Ларин Б.А. Лекции по истории русского литературного языка (X – середина XVIII вв.). М., 1975.

## СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

**Агапова Анастасия Михайловна** – студентка МПГУ.

**Белоногова Анна Владимировна** – доцент Института повышения квалификации работников телевидения и радиовещания.

**Белоногова Юлия Игоревна** – кандидат исторических наук, заместитель декана по учебной работе исторического факультета ПСТГУ.

**Бондаренко Евгений Владимирович** – студент МПГУ.

**Брусиловский Никита Максимович** – студент РГГУ.

**Васильева Анна Владимировна** – студентка ТГПИ, член Таганрогского филиала ИФ МАМИФ.

**Венедиктов Вадим Юрьевич** – кандидат исторических наук, секретарь Свято-Филаретовских чтений, заместитель Председателя Исследовательского Фонда МАМИФ по вопросам перспективных направлений, старший преподаватель кафедры культурологии МПГУ.

**Власова Анна Владимировна** – кандидат исторических наук, доцент кафедры общественных дисциплин Уральского социально-экономического института Академии труда и социальных отношений.

**Гвоздев Андрей Васильевич** – кандидат философских наук, доцент МПГУ.

**Глебов Виктор Васильевич** – кандидат психологических наук, доцент РУДН.

**Грибков Иван Владимирович** – аспирант РГГУ.

**Диакон Андрей Климов** – кандидат исторических наук, старший преподаватель МПГУ.

**Забелин Константин Федорович** – студент СмолГУ.

**Ирзабеков Василий Давидович** – руководитель Православного центра во имя свт. Луки (Войно-Ясенецкого), литературный редактор журнала «Шестое чувство».

**Козарезова Ольга Олеговна** – кандидат философских наук, доцент МПГУ.

**Козловцева Елена Николаевна** – кандидат исторических наук, заместитель декана по научной работе исторического факультета ПСТГУ.

**Королева Дария Андреевна** – магистрант ГосИРЯ им. А.С. Пушкина, заместитель Председателя Исследовательского Фонда МАМИФ.

**Крутов Александр Николаевич** – президент Международного фонда славянской письменности и культуры, главный редактор журнала «Русский Дом».

**Кучинская Дарья Анатольевна** – студентка музыкально-педагогического факультета Национального педагогического университета им. Драгоманова (г. Киев).

**Леонов Дмитрий Евгеньевич** – студент ЯрГУ.

**Леонов Иван Сергеевич** – кандидат филологических наук, заместитель декана по научной работе филологического факультета ГосИРЯ им. А.С. Пушкина, Председатель Исследовательского Фонда МАМИФ.

**Леонова Ольга Георгиевна** – доктор политических наук, профессор Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова.

**Лубков Алексей Владимирович** – доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой истории России исторического факультета МПГУ, проректор Московского института открытого образования.

**Майоров Роман Александрович** – кандидат исторических наук, преподаватель Московского духовного училища Русской православной старообрядческой церкви, аспирант МПГУ.

**Мельков Андрей Сергеевич** – кандидат филологических наук, Председатель оргкомитета Свято-Филаретовских чтений, член Союза писателей России, член Молодежной Общественной палаты России, член Общественного Консультативного совета «Образование как механизм формирования духовно-нравственной культуры общества» при Департаменте образования города Москвы, первый заместитель Председателя Исследовательского Фонда МАМИФ, преподаватель Коломенской Духовной семинарии.

**Михальчук Николай Михайлович** – студент МПГУ.

**Никанова Наталья Владимировна** – кандидат филологических наук, заместитель декана по учебной работе филологического факультета ГосИРЯ им. А.С. Пушкина.

**Никольский Евгений Владимирович** – кандидат филологических наук, доцент Университета геодезии и картографии.

**Орлова Надежда Хаджимерзановна** – доктор философских наук, профессор СПбГУ.

**Парамонова Мария Константиновна** – студентка ГосИРЯ им. А.С. Пушкина.

**Первушин Михаил Викторович** – кандидат филологических наук, кандидат богословия, Ученый секретарь отдела древнеславянских литератур Института мировой литературы Российской Академии наук, сотрудник Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата.

**Протоиерей Георгий Студенов** – почетный Председатель Свято-Филаретовских чтений, кандидат богословия, почетный профессор МПГУ, благочинный церквей Михайловского округа города Москвы, настоятель храма Архистратига Михаила в Тропареве.

**Протоиерей Михаил Ходанов** – член Союза писателей России, главный редактор журнала «Шестое чувство».

**Репников Александр Витальевич** – доктор исторических наук, главный специалист Центра по разработке и реализации межархивных программ документальных публикаций федеральных архивов Российского государственного архива социально-политической истории, доцент Российской Академии театрального искусства.

**Сидельников Олег Сергеевич** – директор Ярославского филиала Исследовательского Фонда ИФ МАМИФ, член Центрального совета Исследовательского Фонда ИФ МАМИФ, студент ЯрГУ.

**Сторчеус Надежда Вячеславовна** – преподаватель кафедры философии и истории Рязанского государственного медицинского университета.

**Уваров Михаил Семенович** – доктор философских наук, профессор кафедры философской антропологии СПбГУ, ответственный редактор философско-культурологического альманаха «Парадигма», руководитель Центра современной философии и культуры СПбГУ.

**Фидченко Ольга Владимировна** – кандидат исторических наук, доцент МПГУ.

**Шуринов Александр Сергеевич** – директор Историко-просветительского и учебно-методологического Центра семейно-родовой культуры «Родовая семья» имени Л.М. Савёлова

**Юсов Иван Евгеньевич** – кандидат филологических наук, член Центрального совета Исследовательского Фонда МАМИФ.

*Научное издание*

**НА НИВЕ ХРИСТОВОЙ**

Памяти Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II

Материалы Всероссийской научно-богословской конференции  
«IV Свято-Филаретовские чтения»  
10–11 декабря 2008 года

Ответственный редактор –  
*канд. филол. наук А.С. Мельков*

Редакционная коллегия:  
*Георгий Студенов, протоиерей,*  
*Михаил Ходанов, протоиерей,*  
*д-р полит. наук О.Г. Леонова,*  
*д-р ист. наук, проф. А.В. Лубков,*  
*канд. ист. наук Ю.И. Белоногова,*  
*канд. ист. наук В.Ю. Венедиктов,*  
*канд. филол. наук И.С. Леонов,*  
*канд. филол. наук А.С. Мельков,*  
*О.С. Сидельников*

Корректор – *Л.Н. Селиванова*  
Компьютерная верстка – *О.А. Лужков*

***Издание печатается в авторской редакции***



Издательство «Ремдер» ЛР ИД № 06151 от 26.10.2001.  
г. Ярославль, пр-т Октября, 94, оф. 37  
Тел.: (4852) 58-03-48, факс 58-03-49.  
E-mail: render@mail.ru

Сдано в набор 12.05.2009. Подписано в печать ..2009.  
Формат 70х100/16. Усл. печ. л. 14,5. Усл. изд. л. 17,0. Бумага офсетная.  
Гарнитура «Таймс Нью Роман»  
Тираж 500. Заказ 206.