

№ 5 научный православный журнал 2006

# ТРАДИЦИИ *и* современность



**Содержание****ТЕОРИЯ, КОНЦЕПЦИИ, ДИСКУССИИ**

- М.А. Некрасова  
Народное искусство и православие.  
Целокупность образа мира. Методология исследования ..... 3
- О.В. Кириченко  
Толерантность как религиозная и нравственная проблема современности ..... 15
- К.В. Цеханская  
К вопросу об этнорелигиозном сознании в эпоху глобализма ..... 41

**ИССЛЕДОВАНИЯ**

- Н.Б. Колоколова  
Особенности почитания образа преподобного  
Сергия Радонежского на гробовой доске у некоторых  
групп населения России в середине XIX – начале XX вв. .... 52
- И.В. Налетова  
Современные православные ярмарки  
как выражение православной веры вне храма ..... 69
- А.И. Коваленко  
Религиозная жизнь у казаков Дальнего Востока ..... 81
- М.М. Громыко  
К жизнеописанию праведного старца Феодора Кузьмича  
Сибирского (Томского). I. Источники исследования ..... 86

**НАУЧНЫЕ СООБЩЕНИЯ**

- Н.М. Пашаева  
Кирилло-Мефодиевское наследие и проблема русского перевода богослужения ..... 103

**ПУБЛИКАЦИЯ ИСТОЧНИКОВ И МАТЕРИАЛОВ**

- Ю.А. Лабынцев, Л.Л. Шавинская  
Митрофорный протоиерей Григорий Сосна  
и матушка Антонина Троц-Сосна — исследователи  
истории православия на восточно-польском пограничье ..... 107
- В. Русин  
Документы о священномученике Онуфрии (Гагалюке) ..... 126

**РЕЦЕНЗИИ, АННОТАЦИИ, СООБЩЕНИЯ**

- Наследие прп. Серафима Саровского и судьбы России (обзор конференции) ..... 144
- О.В. Кириченко  
Факты церковного предания и современные исследования  
(рецензия на книгу: Букова О.В. Женские обители  
преподобного Серафима Саровского. История десяти нижегородских  
женских монастырей. Нижний Новгород, 2003) ..... 150

**Издается по благословению Архиепископа Белгородского и Старооскольского Иоанна, председателя Миссионерского отдела Московского Патриархата Русской Православной Церкви**

**На 1-й стр. обложки:**

Страстотерпцы царь Николай II, царица Александра Федоровна, прмц. вел. кн. Елизавета Федоровна. Конец XIX в.

**На 4-й стр. обложки:**

Семья участников крестного хода в честь 100-летия канонизации прп. Серафима Саровского. Воронежская обл. Новохоперский р-н, 2003 г.

<b>Учредитель</b>	
Коллектив редакции	<b>Предпечатная подготовка</b> Издательство «METROPOLITAN TENDENCIES» <b>Телефон:</b> 917-25-04, 917-30-22 <b>Редактор</b> В.П. Терехов <b>Секретарь</b> Н.В. Шляхтина <b>Макет</b> Н.В. Букина, Ю.В. Кукорев, Е.С. Миронова
<b>Редколлегия</b>	
М.М. Громыко, <i>доктор исторических наук</i> <b>главный редактор</b> О.В. Кириченко, <i>кандидат исторических наук</i> <b>зам. главного редактора</b> Х.В. Поплавская, <i>кандидат исторических наук</i> К.В. Цеханская, <i>доктор исторических наук</i> <b>технические редакторы</b>	<b>Адрес редакции</b> 119334, Москва, Ленинский пр-т, 32а, комн. 1913 <b>Телефон:</b> 938-52-93 <b>E-mail:</b> russkie2@iea.ras.ru
<b>Кураторы-эксперты</b>	
И.И. Калиганов, <i>доктор филологических наук</i> Ю.А. Лабынцев, <i>доктор филологических наук</i> В.М. Меньшиков, <i>доктор педагогических наук</i>	М.А. Некрасова, <i>доктор искусствоведческих наук</i> Игумен Филипп (Симонов), <i>доктор экономических наук</i> Г.Н. Чагин, <i>доктор исторических наук</i> Н.Т. Энеева, <i>кандидат искусствоведческих наук</i>
Свидетельство о регистрации Министерства Российской Федерации по делам печати, телерадиовещания и средств массовых коммуникаций ПИ №77-17325 от 6 февраля 2004 г. Тираж 900 экз.	
<b>При перепечатке ссылка на журнал «Традиции и современность» обязательна</b>	



# ТЕОРИЯ. КОНЦЕПЦИИ. ДИСКУССИИ



М. А. Некрасова

## Народное искусство и православие. Целокупность образа мира. Методология исследования

Почти 80 лет советской эпохи народное искусство отрицалось как духовный феномен культуры. Как показало время, культуры живой и развивающейся в своей традиционной, духовной значимости и целостности. И все это — несмотря на непрекращающееся жесточайшее истребление народной культуры сверху — государственной политикой, снизу — ложными псевдотеориями, проводимыми в жизнь, о «конце народного искусства» или о том, что вовсе «нет искусства» — одни лишь «подражания», «заимствования», бездумная декоративность, повторяемость заученного — безобразность, бессодержательность творчества. Что за странная привычка усердно повторять в веках ничего не значащее! Но, вот оказывается, нельзя отнять у народного искусства функциональность, конструктивную мысль! Откуда же они в таком случае берутся? Да еще в столь живой и никогда не меркнувшей плоти искусства? Именно искусства, а не рационального конструирования, к чему его пытаются свести. Народное искусство — образ сотворенной данности, который живет и переживается творящим человеком всякий раз заново в своей изначальности и во времени, потому меняется в его восприятии, в преломлении состояния творческого, духовного начала.

Этому процессу близки, на мой взгляд, следующие евангельские строки: «В начале было Слово и Слово было у Бога и Слово было Бог...» (Ин. 1, 1).

Народное искусство, как культура традиции, пережило все исторические эпохи, вобрало в себя специфику времени и неизменно сохраняет образ своей изначальности, духовности столь энергично, эмоционально, что воздействует на человека любого времени, не теряя свежести, несмотря на,

казалось бы, свою повторяемость мотивов и тем, даже близость одного произведения другому. Такое самоутверждение народного искусства крупный ученый исследователь древнерусского искусства Г.К. Вагнер определил как «целокупность художественной образности народного искусства». «Отсюда же, — пишет он, — ощущение вечности художественных образов, не поддающихся никакому старению»<sup>1</sup>. Поскольку воспроизводятся эти образы народом в качестве своей «истинной сущности». «Для древних греков, — продолжает исследователь, — это был эпос, для славян — цикл былин, для древнерусского человека — фольклор (в том числе — изобразительный), для крестьянина XVIII — нач. XIX века — обрядовое творчество, для современного народного искусства — весь мир традиционных образов, выражающих народное миропонимание»<sup>2</sup>.

Не в этом ли таится корень целенаправленного неприятия народного искусства в его культурной художественной целостности и специфичности? В чем сказывается нечто общее с движением цивилизации, влекущей человечество к самоуничтожению...

На разных этапах прожитой нами истории народное искусство, как и вся традиционная культура, претерпевало удар за ударом.

Действовала в первую очередь мировоззренческая несовместимость народного искусства, религиозного по своей сущности, с атеистической материалистской идеологией советского общества, с новой тогда «религией социализма», утверждаемой всеми методами и научными теориями. Но в самой науке, естественно, действовали и действуют разные и противоположные начала. Обострен-

<sup>1</sup> Вагнер Г.К. О соотношении народного и самодеятельного искусства // Проблемы народного искусства / Под ред. М.А. Некрасовой. М., 1982. С. 50.

<sup>2</sup> Там же. С. 50.



ность их в России была вызвана уже тем, что перед октябрьским переворотом страна была на 90% крестьянской и православной. Народное искусство в то время жило полнотой своей *культурной целостности*, порождая такие яркие художественные явления, как пучегская, ракулская, борковская росписи на Северной Двине. Новое выражение приобретала домовая роспись на Севере, Урале, в Поволжье, повсеместно — пропильная резьба, на Севере и в Центре России — кружевоплетение, тульская игрушка и многое другое. Имена замечательных представителей поэтического и музыкального фольклора, изобразительно-пластического народного искусства XX в. вошли в историю. Тем не менее в острой социально-политической борьбе утверждающейся советской государственности народная культура, живущая в органичных для себя формах, была неприемлема. Воспринималась она как враждебная идеологии строительства атеистического общества, не допускавшего проявлений частной деятельности, тем более религиозно-церковной, и бытования национальных традиционных обрядов и праздников. Они искоренялись вплоть до запрета рождественской новогодней елки. Такие предметы, как прялка, ткацкий стан, сжигались повсеместно, как сжигались повсеместно иконы.

В 1919 г. заведующие отделом изобразительного искусства Э.П. Штернберг и О.М. Брик требовали, чтобы молодые художественные силы вносили в творческий дух мастерских свое влияние, «уничтожая старое». Имелись в виду абрамцевские мастерские. «Пресловутое кустарное творчество выдумано иностранцами, — говорил Брик. — До сих пор работа кустарей не давала ничего, кроме копировки исконных образцов, и если погибнет старое кустарничество, уступив место новой художественной промышленности, то это докажет лишь, что оно не было жизненно»<sup>3</sup>. Термины «кустарничество», «кустарь», имевшие узкий определенный смысл, в советское время стали употребляться для отрицания собственно народного искусства и народного элемента в искусстве. Противопоставление ему художественной промышленности проводилось как государственная политика на всех этапах советской истории.

В 1960 г. народные художественные промыслы окончательно были переведены на путь промышленного развития. Творчество народного мастера уничтожалось как деятельность частнособствен-



Мастер глиняной игрушки Ульяна Ивановна Бабкина.  
Д. Гринево, Каргопольский район.

ническая. Исходили теоретики этого разрушительного направления из того, что на смену деятельности народного мастера, уходящего в прошлое, приходит художественная промышленность со своими стандартами и ГОСТами.

На самом же деле в условиях России такой альтернативы не было. Народное искусство не переставало давать о себе знать как о *живой культуре традиций и духовного творчества*, развивавшегося на разных уровнях<sup>4</sup> как *культура целостности*<sup>5</sup>.

Противопоставление ему художественной промышленности, замена его живой традиции, а в теории подмена ценностей и понятий были по сути прямой и откровенной ликвидацией народного искусства как традиционной культуры. Этому соответствовало изъятие и понятия «крестьянин», и планомерное уничтожение деревень, на что была направлена кампания борьбы с неперспективными деревнями, их ликвидация в 1970-е годы, когда пострадали и многие народные промыслы. Все это

<sup>3</sup> Первая Всероссийская конференция по художественной промышленности. Август 1919. М., 1920. С. 13.

<sup>4</sup> Некрасова М.А. О формах развития народного искусства // Современное народное искусство. М., 1979. С. 20—31.

<sup>5</sup> Некрасова М.А. Народное искусство как часть культуры. Теория и практика. М., 1983.

отразила теория народного искусства в ложности многих понятий, объясняемых особенностями идеологии советского времени.

Языческое мировоззрение, его выражение древним ремеслом разрабатывалось археологами во главе с акад. Б.А. Рыбаковым. Научные определения и трактовка многих мотивов из археологии переносились на поздние явления народного искусства. Уже с 1970-х годов вопросам содержания народного искусства уделяет внимание искусствоведение<sup>6</sup>. Однако воздействие православной культуры, ее духовных начал осталось за гранью общепринятого, изучалось слабо. Для автора настоящих строк оно тем не менее было исходным. Народное искусство исследовалось в связях и взаимодействиях с древнерусским искусством<sup>7</sup>. Тогда нами был поставлен вопрос об изменчивости образного содержания, о развитии образа в своей творческой специфичности в свете *праздничной культуры* народа<sup>8</sup>.

В целом же воздействие православной культуры, ее духовных начал на культуру народную оставалось за пределами возможностей исследователя по многим причинам — идеологическим, политическим, но прежде всего в силу общей отдаленности от Бога. Собственно и древнерусское искусство изучалось в своем поверхностном слое эмоционально-образного, художественного содержания, но не духовно-образного, требующего богословского знания и в первую очередь духовного опыта. К чему, возможно, только подходит наука. И если XX в. открыл художественно-символическое содержание иконы, то XXI в. откроет несомненное духовное содержание народного искусства как явления художественно-религиозного и глубоко этнического по своему нравственному потенциалу и характеру, выношенного православным самосознанием. Для русского народного искусства православие, несомненно, имело огромное значение в формировании устойчивых черт и особенностей. Наконец, в самой его устойчивости, высоконравственной силе образов, сохраняющихся в позднее время в разных социальных слоях, а не только в крестьянском творчестве. Последним привыкли неверно ограничивать

понятие «народное», и самому русскому крестьянству приписывать некое непонятное «двоеверие». Тем самым оправдывая ложность многих определений, утверждавшихся в теории. Конечно, это и вопрос методологии исследования. Отношение к народному искусству в целом как к традиционной и в то же время современной культуре. В противном случае происходит недопустимая насильственная модернизация традиции искусства. Это имело место на протяжении всей советской истории: то творчеством вне традиции, то промышленным тиражированием навязанного промыслу образца. *Соборность* коллективного творчества подменялась плоским коллективизмом. Другими словами, игнорировались *природа, сущность* народного искусства, сам *тип* художественного творчества. Утверждение современности народного искусства в самостоятельном творчестве связывалось с приближением общества к коммунизму в недалеком будущем, связывалось с эпохой «развитого социализма»<sup>9</sup>.

Итак, с марксистской точки зрения, народное искусство, определяемое исключительно как крестьянское, оставалось в прошлом и связывалось с язычеством. Формирующие сознание воздействия православной культуры, ее духовных начал решительно отрицались, оставаясь за гранью исследований, что способствовало росту профанаций духовных ценностей традиции в массовой культуре (шоу, сувениры и пр.).

Между тем за традицией стояло тысячелетие православия в России. А теперь — возрождение его. Изгнанные и попранные истоки возвращаются к народу, становятся современностью<sup>10</sup>.

Все это ставит науку, изучающую народное искусство, в целом народную культуру, ее теорию перед значительными, прежде всего методологическими проблемами. Приходится признать, что народное искусство мало или односторонне изучено.

В образах изобразительного творчества, в духовных стихах, в песнях народное искусство позволяет почувствовать, открывает возможность понять, как человек говорил с Богом и как жил с Богом. Как соответственно своему чувству Бога творил свое бытие.

<sup>6</sup>Василенко В.М. Русская народная резьба и роспись по дереву XVII—XIX вв. М., 1969; она же. О содержании в русском крестьянском искусстве XVIII—XIX вв. // Русское искусство XVIII — первой половины XIX вв. М., 1971. С. 133—180.

<sup>7</sup>Некрасова М.А. Искусство Палеха. М., 1968; она же. Истоки городецкой росписи и ее художественный стиль // Русское искусство XVIII века: Матер. и исслед. М., 1973. С. 151—177.

<sup>8</sup>Некрасова М.А. Народное искусство в России. Народное творчество как мир целостности. М., 1983. С. 65—132.

<sup>9</sup>Куликов Ю.Н. Самодеятельность как категория марксистской теории культуры // Народное творчество в культуре развитого социалистического общества. М., 1984.

<sup>10</sup>См.: Некрасова М.А. Народное искусство как часть культуры; Народное искусство в современной культуре / Авт.-сост. М.А. Некрасова. М., 2003.



Жизнестроительная функция этого феномена предстает очень наглядно. Так же, как исторический вклад его в культуру Церкви — монастырей, храмовой жизни в целом.

Православие формировало, воспитывало религиозное народное самосознание в понимании единения себя с Богом и с родной землей, природой. На этом зиждились и восприятие, и отношения с миром, переживание самой жизни, ощущение себя в единстве *народного целого*.

Теория *двоеверия*, укрепившаяся в силу научного атеизма в этнографии, по сути, не имеет под собой реальных основ. В русском народе глубоко были укоренены православная вера и сопутствующие ей *поверья*, а рядом жило *суеверие*, отражавшее темные стороны сознания. Поверья проистекали чаще из обрядовой части православной культуры, складываясь из особенностей истории и обычаев края. Народ распространял веру на все стороны жизни.

С глубокой древности на Севере и в Заволжье продвигались в дебри лесов монастыри, распространявшие вместе с христианским вероучением просвещение и художества. Вокруг монастырей вырастали деревни и поселки. Народная традиция питала иконопись, а иконописное церковное искусство формировало народное искусство в ряде известных изначальных явлений — та же, например, северо-двинская живопись по дереву и по металлу эмальями.

Православие возвращало нравственную духовную эстетику, этику русского церковного искусства. Они были органичны чувству природы, с которой народ жил в согласии. В соответствии с ними строил свою жизнь крестьянин-землепашец. Само слово *крестьянин* произошло от понятия христианин-землепашец<sup>11</sup>. Церковный календарь соединился с природным народным календарем, согласно которому протекали все циклы народной жизни: хозяйственно-трудовой, семейный, праздничный, в том числе и народного промысла.

Известно, какое большое влияние на развитие народного промысла оказала школа поморских рукописей. Искусство новгородской миниатюры росло в формировании художественных особенностей школ народных росписей прялок Борка, с удивительно звонким сочетанием золота и пылающей киновари Пучуги, Верхней Тоймы на Северной Двине, где распространялись новгородские переселенцы еще с XVI в. Среди них были иконописцы, книжники, о чем говорит растительный орнамент в сочетаниях охристого, зеленого, бело-

го цветов с изобразительными мотивами (Верхняя Тойма) и широкая с контрастно цветными плоскостями живопись Ракулки. Высочайшая культура уфтыгской росписи (с. Уфтыга Архангельской обл.) с ее светящейся легкостью восходит к фресковой живописи.

Огромную роль в распространении древнерусской культуры сыграло старообрядчество. Выгорецкое общежитие по реке Выг, Выгозеро, Водлозеро, по Онежскому побережью. Выгорецкое общежитие ведало снабжением хлебом всех северных губерний и уездов. Здесь наряду с рыболовецким и охотничьим промыслом находились крупные центры иконописания, переписки старинных книг, украшения рукописей миниатюрами и орнаментом, и здесь расцветали крестьянские промыслы по изготовлению и росписи бытовых и праздничных предметов быта. Их образы отличает безупречное чувство пластики, силуэта, цветного изображения, орнаментальность — все это создавало особую праздничность окружения крестьянина. Многие из нас еще застали эту стройную слаженность в домах в северных деревнях. И тогда в народном сознании жили этические принципы, нравственные идеалы.

Тот же дух животворил в своем местном варианте народную культуру Поволжья. Здесь дали свое цветение такие крупные очаги, как Хохлома, Городец. По другую сторону Волги, недалеко от Пуреха — древние очаги иконописания — Палех, Холуй, Мстера, дальше — иконописные центры Суздальщины. Все было связано реками и дорогами.

Монастыри, скиты и пустыни глубоко продвигались в северные и заволжские леса. Села и деревни вырастали вокруг них, а в крестьянских поселениях из поколения в поколение вместе с художественным мастерством передавались устные предания, легенды, книги. Их приходилось встречать в каждой деревне. Монастырская культура учения создавала свою атмосферу жизни, естественно формировали и человека, его *образ мира*. И надо сказать, что самые отдаленные места были включены в связь со всей Россией. Все новшества преломлялись через призму православного сознания народа.

В XVIII—XIX вв., когда пролегла резкая грань между светским искусством и народной художественной культурой, последняя по образу своему стала еще ближе к древнерусской культуре, еще активнее вбирала ее ценности и развивала их. Опыт переписывания древних книг полууставом и скорописью с тонкостью рисунка был тем историческим истоком, который породил декоративно-орнамен-

<sup>11</sup> Трубачев О.Н. Ранние славянские этнонимы — свидетели миграции славян // Вопросы языкознания. 1974. № 6.



тальный строй крестьянского искусства — Хохлому с цветовой гаммой золота, красного, черного травного письма. С XVII в. с. Хохлома было вотчиной Троице-Сергиевой лавры, как и многие другие дальние села. Они, естественно, испытывали ее влияние и в укладе жизни, и в духе мастерства.

Темой преображения мира в жизнь вечную — тема осевая для древнерусской культуры — было проникнуто народное искусство, его образы цветения, растительной силы трав, деревьев, воды, земли, благодатного света. Острота наблюдения и знания живого сочетались с *целокупным восприятием мира*, выраженным в гармонии и стройности связей части и целого, масштабности их пространственных отношений, заключавших мирозерцательный духовный смысл. В XIX в. духовные художественные традиции древнерусской культуры продолжали давать свои плоды в народной культуре, в народном искусстве, но по причинам, отмеченным выше, это мало принималось во внимание наукой.

Между тем рост строительства монастырей в отделенных от городов местах способствовал укреплению в народе традиций православной культуры именно в XIX в. Монастыри способствовали развитию в Центральной России кружевоплетения, ковроткачества, вышивки, росписи.

Итак, *целокупность* народного творчества как мировоззрения, донесенная в живых образах до наших дней, питалась *верой*, незыблемыми вечными ценностями, где сама жизнь воспринималась как дар Божий. Отсюда — целомудрие, которым проникнуты народные песни, танцы, ансамбли одежды, резного убора дома, росписи и резьбы на предметах обихода, кружевоплетение, вышивка, народная игрушка.

Православный храм был, как и сама природа, источником созерцаний народа, православного вероучения, воспринимаемого уже в силу того, что исторически монастыри, церкви были духовными очагами, вокруг которых складывались поселения, организовывалось духовное и хозяйственное пространство. Идеал красоты усваивался народом духовно и поэтически как созидательная сила, связанная с идеей преображения земной жизни в жизнь вечную.

Вера в загробную жизнь существовала на всех уровнях народного сознания и в дохристианском мире. В славянском язычестве она была слита с чувством природы, с родовым чувством человека,

была органична для русского народа.

Благодение, величие, возвышающую радость православного богослужения первыми ощутили и пережили посланцы князя Владимира в константинопольском храме св. Софии. И тогда они сделали свой выбор веры для Руси, почувствовав себя на небе. Именно это их покорило, а вовсе не богатство, не обилие узорожья, чем обычно объясняют этот выбор. Переживание не внешнего, а внутреннего возвышающего чувства красоты определило выбор веры, что стало органичным народному восприятию, сложило *внутренний образ* народного искусства, его пластичный и певучий язык.

Узорочье золоченых резных иконостасов, горение красок икон в отсветах лампад и свечей, изнутри излучающих свет, сменяющиеся цвета узорных праздничных риз священнослужителей — все это воплощало *тайну преображения*, проистекающего из литургического храмового действия. Из него выносил народ дух веры и красоты, нравственную идею литургического образа. Она выразилась в ансамблевых принципах русского народного искусства, воздействуя ими на искусство соседних малых народов, вбирая в свою очередь и претворяя их черты согласно своей сущности.

Дом крестьянский мыслился храмом, а храм — домом. Эта близость соответствия наглядно выступает в деревянной архитектуре северных церквей и изб. Ансамбль как образная система<sup>12</sup> в многообразии форм сложился в структуру единства, систему, пронизанную связями всеобъемлющего ансамбля, каким мыслилось мироздание. Купол — небо, основное пространство храма (корабль) — земля. Образ вселенского единства в жизни крестьянина, где все подчинялось общему с природой порядку, этот образ был органично воспринят. Народное сознание удерживало древние представления, связанные с природными жизненными циклами. Жизнь неба была в поле наблюдения и знания, как и земля. В этот природный порядок жизни органично вливался порядок церковных календарных праздников. Жизнь крестьянина уже в силу этого обогащалась духовными началами.

Языческие мотивы, входя в новые художественные структуры, пересоздавались в новых смыслах, связываясь, как значительные формы культуры детства народа<sup>13</sup>, с идеалами и смыслами уже иными. Древние образы обретали новую жизнь в поэтических соответствиях художественным пе-

<sup>12</sup> Некрасова М.А. Ансамбль как образная система в народном искусстве // Искусство ансамбля. Вещь, интерьер, архитектура, среда. М., 1983. С. 43—96. Она же. Система ансамблевого единства как мировидения // Искусство ансамбля... С. 80—95.

<sup>13</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. I. М., 1963. С. 443—447. Она же. Эстетика // Философская Энциклопедия М., 1980. Т. 5. С. 571.



Окно горницы русского сельского дома. Горьковская обл. Фото 1960-х гг.

реживаниям, несущим свой масштаб представлений, утверждавших народное чувство связи человека с божественным миром. В нее входила и природа, в чем проявлялось христианское сознание в противоположность языческому, противопоставляющему себя природе, населенной духами, от которых надо было отгородиться и защититься.

Если церковь вбирала народные обычаи, народную мелодическую, песенную и орнаментальную культуру, то жизнь народная наполнялась понятиями, связанными с церковным ритуалом, церковным порядком храмового, духовного содержания. Яркий пример тому — масленица, завершающаяся Прощеным воскресением, приготовлением к посту. Содержательность духовных понятий и символов православия давали созидательный импульс, воспитывали сознание крестьян.

Купол как форма завершающая, увенчивающая храм, и в то же время форма движения, восходящего и нисходящего, соединяющая небесное и земное, являлась формой ключевой для искусства православного храма. Была она исходной и для пластики народной: чаши, ендовы, скобкари, горшки и пр. Округлая полнота деревянной и глиняной утвари — совместили жизненно-значимого и одновременно ритуального символа — например,

ковш на свадьбе, которым обносили членов роднящихся семейств, прежде всего жениха и невесты, символизировал целокупность единства, образующего дома. В понятиях народа этот символ, как и храм церковный, восходил к образу храма Вселенной с небесным куполом.

Жители лесов и белых заснеженных равнин в долгие зимы России особенно чутки были к свету. К противоположности света и тьмы, добра и зла. Свет, добро следовало привлечь, сделать опорой жизни. От зла отгородиться, уберечься. В этих двух направлениях определялись функции художественного образа. Формировалась тектоническая и пластическая система архитектурно-декоративно-орнаментального и предметного ансамбля,<sup>14</sup> начиная с древнерусского хоромного жилища, оно развивалось по горизонтали наращиванием строний, открытых пространству с перспективой на дорогу или реку окнами и крыльцами.

Образ такого дома проникнут духом христианского мировоззрения. К 1870-м — 1880-м годам формируется тип избы Поволжья. В архитектурном объеме обозначается резкая граница членения сруба и дощатого фронтона; она стала местом красной, лобовой доски. Красная доска не только выделяла парадный ряд красных окон с резными наличниками, но своим местом на границе сруба и фронтона и символическими резными изображениями сиринов, львов, берегинь привлекала к дому свет, благо, мир, как и конь, увенчивающий крышу. «Конь на крыше — в избе тише». То есть свет не только физически входил ранним утром в окна дома, но и духовно — переживался и как связь с природой, и как связь с божественным миром. В этом проявлялась чуткость народа к благодати. Сирины изображались в некоторых случаях с митрой на голове, что прямо указывает на священные значения этих образов.

Звериные и растительные мотивы глухой резьбы заставляют вспомнить белокаменную резьбу владими́ро-суздальских соборов, а не ампи́рный декор, к чему сводят явления поволжской резьбы сторонники теории заимствований. В отдельных случаях это можно отметить. Но нельзя объяс-

<sup>14</sup> Некрасова М.А. Ансамбль как образная система... С. 90—93.



нить, распространяя это на все явление. Корни его иные. Обрамление окон ткаными и вышитыми ручниками, с мотивами птиц, ромба, креста, также имело световую символику. Ею же были наделены и предметы, окружающие человека: утварь, ткацкий стан, одежда; здесь так же по границе, символизирующей связь человека с верхним миром — оплечья, кокошник, головной убор, поме-

мо по себе несло символический смысл.

Окно — начало или конец дороги. Миросозерцательность народная родила всеобъемлющий образ пути, выраженный с большим образным богатством. Сидя у окна, ожидают, провожают, встречают весть. Все крупные события, все новости облетают деревню через окно — Окно — связь с пространством мира во вселенском значе-



Русский дом. Верхняя Тойма. Сев. Двина. 1960-е гг.

щались световые символы<sup>15</sup>. Тем самым утверждались начала всеобщности и единства всего и вся. Утверждались ценностные ориентиры в организации пространства, окружающего человека. Окно, как главная граница этой взаимосвязи, са-

нии. И через Окно входили жизнь и смерть, связывающие человека с вечностью.

Предметы, украшающие избу, тем более в праздник, соответствовали в своем расположении в интерьере горизонтальным членениям в решении

<sup>15</sup> Некрасова М.А. Система ансамблевого единства как мировидения // Искусство ансамбля. Художественный предмет, интерьер, архитектура, среда... С. 80—96.



пространства, что повторяло значение дороги в застройке деревни. Идея связи с землей и одновременно с небесным божественным миром выражена очень четко<sup>16</sup> и отражает уровень развития религиозного христианского сознания. По всей вероятности, полосатые дорожки, которыми устилали пол в избах в направлении от двери к окнам, имели значение дороги. Связь половицы с идеей пути отмечалась А.К. Байбуриным<sup>17</sup>. Лавка под окнами, «красный угол» и стол — духовный жизненный центр избы. Здесь происходят главные события семьи, дома. В праздники он преображался, как и в целом крестьянская изба, ее внутреннее пространство, отражающее основные события церковные и в то же время природного календаря, соединенные с ними циклы сельскохозяйственных работ и праздников.

В праздники дом изменялся в своем убранстве, в характере и содержании трапез, что с раннего детства входило в сознание русского человека, человека, воспитанного в чувстве христианского идеала. К Рождеству и Пасхе и к другим православным праздникам чистился святой «красный» угол. Как и иконы — окна, через которые входил свет, осуществлялась связь с божественным миром, с ниспосылаемой Богом благодатью, украшались тканями и вышитыми полотенцами. На пол постилались праздничные половики. В печи с раннего утра выпекался обрядовый хлеб. А ужин — вечера — был на *голодную кутью*. По православному чину, кутья бывает *голодной* и *богатой*, что входило в сознание с детства, давало ориентир во времени, в поведении — в духовной жизни народа. Создавало и психологическую защиту от языческих пережитков — всякого рода суеверий.

Православие формировало мировоззрение, было источником духовности и самоутверждения народа.

Красный угол с божницей и узорной скатертью, покрывающей стол, представлял собой гармонию красок, где сияла золотом охра, горела киноварь, светился голубец в окладах икон, в росписи деревянной посуды или гончарной. И все это горение красок во внутреннем пространстве избы, его квадратности, тяготеющей к кругу, разливалось, звучало ликующей радостью праздничных одежд, в них облачался человек, носитель Божьего образа, утверждалась возвышенность идеала, давался строй празднику. Белый тканый холст и

красное узорочье на нем, вышивка выбранного ткачества служили выражению этого и представляли образ той целокупности, которая могла родиться только как глубокое внутреннее видение! Чувство себя и в самосознании своего единства со всем миром Жизни животворящего Духа. Вот откуда эта гармония единства не только живая, но даже во многих видах народного творчества расцветшая в XVIII — середине XIX в., когда Древняя Русь, казалось, ушла в прошлое, а в народной культуре продолжала давать необыкновенно яркие проявления, мало еще осмысленные, исследованные наукой.

Новый духовный масштаб представлений и образов, не перестающий питать народное искусство, давал, открывал храм. И в пластике, и в цветовой гармонии действовала крепкая связь с культурой пластики, цвета и ритма древнерусского искусства.

Купол храма и Чаша искупительной жертвы — исходные образы для церковного искусства — живы были и для искусства народного — как образцы целокупности, концентрирующие и воплощающие идею вечной жизни; они выражают для православного сознания — преодоление через евхаристию разделенного грехом единства небесного и земного, внутреннего и внешнего, временного и вечного. Преодоление этого средостения давало радость русскому человеку, и тем русским посланцам в Византии — чувствовать себя на небе.

Образным воплощением такого переживания явился древнерусский иконостас, получивший развитие и завершение именно в русской культуре. В Византии он был низким, в ветхозаветном Израиле — просто завесой, а католицизмом не признавался и вовсе.

Достигнув своей полной высоты к XVI веку в шесть-семь тябл (рядов), русский иконостас стал развернутым куполом, целокупным единством, достигаемым в Боге. Начинаясь с искупительной жертвы деисусным чином, кончаясь праотеческим рядом, иконостас получает завершение — крест и образ Бога Саваофа или Нерукотворного Спаса в куполе. Итак, преодолением греха восстанавливается вселенское Единство. Достигается райское небесное блаженство, где времени нет.

Иконостасная идея, близкая народной душе, имела широкое распространение. В XVII—XVIII вв. иконостас перешел на Балканы, на Афон.

<sup>16</sup> Некрасова М.А. Система ансамблевого единства как мировидения // Искусство ансамбля. Художественный предмет, интерьер, архитектура, среда... С. 51—79.

<sup>17</sup> Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. М., 1983. С. 178.

В своей развитой форме иконостас утвердился в деревянных храмах Русского Севера XVIII—XIX вв., вызвав развитие местных народных школ иконописания, что, в свою очередь, формировало живописную культуру народного искусства. Она получила повсеместное развитие именно к этому времени.

Нельзя не отметить и то, что купол — архитектурная форма, родившаяся из подобия небесному куполу, на русской почве получила также неповторимое свое развитие и смысл в луковках, увенчивающих церкви. В этих церковных главах, возносящих свой крест над землей, воплотилась все та же устремленность народного православного сознания к небу, с которым связывались ценности вечные.

О роли, назначении и смысле иконостаса в храмовой жизни народа можно судить по народному стремлению к созданию домашнего иконостаса. Количество икон и качество письма, их отделка отвечали достатку дома. Все это, конечно, влияло на развитие живописной росписи крестьянской утвари и на убранство интерьера крестьянского дома. Середина XIX — начало XX в. отмечены особенным многообразием местных школ росписей — на Севере, в Поволжье, на Урале и Алтае. Народ создавал образ неувядающего цвета, воплощая свое чувство вечного, призывая Бога. Народная живопись именно в эту пору переживает расцвет. В росписи прялок сохраняется идея иконостаса. В ее верхнем регистре, как правило, помещается Древо с райскими птицами на вершине и с предстоящими всадниками у корней.

Русское народное искусство проникнуто тайной Воскресения, дышит пасхальной радостью. Показательно, что в нем нет и тени гротеска, как, например, в китайском народном творчестве, особенно в игрушке. Нет маски, маскарада, как в европейском народном искусстве. У русских та же игрушка носит мирозерцательный характер, полна духа целомудрия, живет в обновляющемся и преображенном цветении и ростом растений мира, что определенным образом формировало сознание сельских жителей, утверждало религиозные ценности жизни. Православным сознанием это воспринималось духовно и поэтически с верой, что создало структуру ансамбля не только жилого дома, костюма, но и росписи прялки или донца с их границами верха и низа. Полукруглый кокошник верхнего окна избы — светлицы, унизанный резными звездами, пере-

кликался с кокошником девичьего убора, шитого жемчугом и отделанного парчой.

Образ синтеза искусств в создании древнерусского храма развивался, как было сказано, в преодолении разделяющей мир греховности. Отсюда — источник неувядаемости народного искусства, его жизнестроительство в переживании живых сил природы красоты. Отсюда и заменяемость древних мотивов и символов. Женский образ богини земли, славянской роженицы — изображением церкви на тканых полотенцах. В игрушке прообразом — Божией Матери, была фигура женщины с ребенком. Дом вечной жизни олицетворял голубец-крест на могиле.

Народное искусство в истинном своем образе, в осевых направлениях всегда было молитвой, обращением к Богу, к Духу Святому, осознанно или в чувстве святости самой красоты или памяти, оставленной предками.

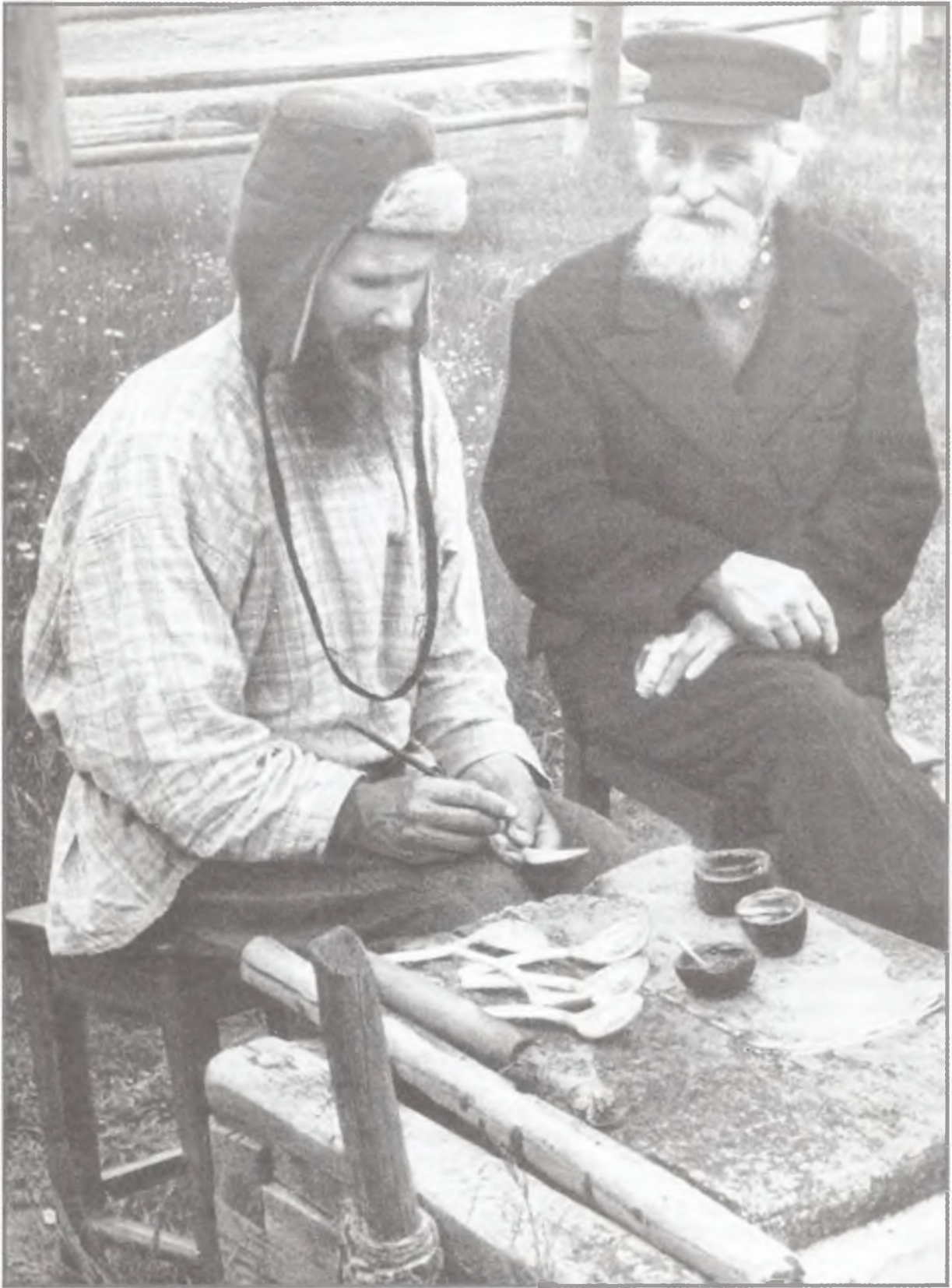
П.Г. Истомин рассказывает о мезенском мастере из с. Полащелье: «Хороший мастер, держа в руках доску, поднимает голову, вдумчиво смотрит на небо, тряхнет головой, и ножик заиграл в его руках: звездочки, кружки, шестиугольники комбинируются с прямолинейным орнаментом в причудливых сочетаниях»<sup>18</sup>. Здесь говорится о вдохновении. Еще недавно при жизни другого мезенского мастера — Мартына Фатьянова — односельчане определяли его «пламенным». О какой же механичности и бессмысленности творчества народного мастера может идти речь?

Народные мастера — это прежде всего личности, воплотившие талант народа, личности высоко нравственные, мудрые, открытые благодати; такими помнятся многие из них.

Влияние таких личностей, конечно, огромно, как и святых мест земли. Ими возвращалась духовность народного искусства и русской культуры в целом. Я не буду говорить о таких столпах русской святости, как преподобный Сергей Радонежский; известно, что он резал игрушку, а ученики его разошлись по земле, основывая монастыри по всей России, или о преподобном Андрее Рублеве, воплотившем замыслы преподобного Сергия в святых образах, написанных красками. Влияние их святости простерлось на века русской культуры и воздействует на мировое пространство. Речь пойдет о малоизвестном, но выдающемся факте близкой к нам истории. В ней соединились века XIX и XX — личностью, судьбой и деятель-

<sup>18</sup> Истомин П.Г. Современное народное искусство на Севере: Сб. Архангельского общества краеведения «На Северной Двине». Архангельск, 1924. С. 23.





Мастера по резьбе и росписи деревянных ложек Павел Антонович Мязин (слева), Тимофей Васильевич Торопов.  
С. Замезное, Коми. 1960-е гг.



ностью Василия Грязнова. Теперь местночтимого преподобного Василия. С его именем связан расцвет павлово-посадского известного народного промысла росписи узорных шалей и платков. Творческий художественный опыт здесь формировался традицией в культуре времени, не отделимой от нравственно-духовного опыта.

Предпринимательское дело, что было характерно для России, опиралось в осевом направлении начинаний на духовно-нравственные принципы и цели: нести благо, красоту. Те начала, которые образуют жизненное бытие, дают и средства к материальному достатку. Все эти цели и принципы вынашивало православное сознание.

Село Вохна, теперь Павловский посад, принадлежало Троице-Сергиевой лавре, и население здесь отличало особое благочестие. Крестьянские дети пели на церковном клиросе, учились читать по Псалтыри. И естественно, цветущее розанами поле платка связывалось с цветением райских садов, образом священного значения.

В середине XIX в. совладельцем правнука основателя дела И. Д. Лабзина (с 1795 г.<sup>19</sup>) стал крестьянин Василий Иванович Грязнов (1816-1869). Это была личность высоконравственная, состоявшая в переписке с известным митрополитом Филаретом, глубоко почитаемая в крае и современниками прежде всего. Праведность жизни Василия Грязнова, его высокий дух, создававший атмосферу дела, вошел в историю, оставив память светлую. Почитание В. И. Грязнова народом сохранялось и возросло после его смерти настолько, что перед революцией он был представлен к канонизации. Но случилось это только совсем недавно. В 1999 г. Василий Грязнов был причислен к лику святых. Спустя несколько десятилетий после того, как память о нем пытались стереть у местного населения, сделав покойного объектом большевистской борьбы с религией. Ее сопровождали показательными антирелигиозными судами, клеветническим шельмованием в прессе. Но прошло время, и правда восторжествовала — мощи в затопленном водой склепе оказались нетленными. Василий Грязнов канонизирован в лике местночтимого святого как святой праведный Василий Павловопосадский.

Как видим, и этот более близкий к нашему времени пример свидетельствует о том, что монастырская православная культура наложила свой отпечаток не только на духовный строй образов народного искусства, но и на духовную атмосферу

и организационную структуру русских народных промыслов.

Итак, народная живописная роспись, получившая широчайший размах во второй половине XIX — начале XX в. в богатстве художественных особенностей местных школ традиций русского Севера, Поволжья, Урала, Алтая, представляет яркое, значительное явление, вобравшее живописно-орнаментальную культуру русской иконы и книжного искусства с их пространственным чувством цвета, линии, ритма, света как формообразующего смыслового идейного начала.

Праздничное чувство мира, свойственное народному искусству как родовая характеристика, было для русского народного искусства не карнавалом, в котором все перевертывалось и перемещивалось, меняясь местами, что по аналогии с западной культурой навязывается искусствоведами сейчас русскому народному искусству, и не застывшей маской, а пасхальной радостью. Тайной Воскресения и Преображения, явлением чуда пронизано все живое народное восприятие и этим определяется живая целостность образов народного искусства и соборность его творчества, что до сих пор мы выражали через более условное и механистичное понятие коллективного, связывающего поколения народа в вертикали его истории.

Вследствие всего этого в русском народном искусстве нет гротеска, характерного для образов других культур. Это убедительно предстает на примере той же народной русской игрушки, с присущей ей миросозерцательностью и целомудренностью.

Народная память хранит выношенные опытом каждого народа ценности, отношение к жизни. Жизнь для русского самосознания — высшая ценность, отождествляется с Вечностью и Красотой — премудростью Божией, природа воспринимается родственным чувством, земля почти боготворится. Отсюда столь любимый и распространенный у славян — теплый женский образ, символизирующий плодородную землю. Образ Матери Света — Пресвятой Богородицы логично никак не мог быть связан с языческой архаикой. Но крестьянская вышивка фиксирует эту, чуть проступающую связь. Женский образ изображался в XIX — XX вв. символами и знаками света. Нравственные установки православия соединялись в народном творчестве с личными (и соборными) переживаниями вероучительной истины, правды, красоты, из чего и черпалось вдохновение. Что являлось содержанием народного искусства в его жизни и

<sup>19</sup> Изыскания краеведа Е. Жуковой. См.: газета «Посад» № 38 от 4 августа 2001 г.



Подзор XIX в.

развитии как целостности.

В заключение необходимо выделить те методологические положения, которые не только сужают понимание народного искусства, сводя его то к одной, то к другой ложной позиции, лишают подходов к нему как к духовной культуре и самостоятельной целостности, но в конечном счете стирают его как культуру, что, во-первых, противоречит реальности места народного искусства в современной культуре<sup>20</sup>, во-вторых, наносит большой ущерб культуре в целом, самосознанию человека в ценностях вечных.

Пять положений марксистской науки определяют знание народного искусства: 1) материалистический и антирелигиозный подход к народному искусству. Из чего проистекает подмена веры суеверием; 2) сведение народного искусства к язычеству, первобытному синкретизму, в то время как язычество на Руси в IX веке было уже иным, чем в IV-V вв.; к тому же проявлялось очень разное у разных народов. Подмена народного искусства примитивом; 3) этногенез, выводимый из архаических культур и переносимый на поздние явления народного искусства XVIII-XIX вв., лишает живую область культуры собственного содержания, развития, для которого две тысячи лет христианства не могут быть безразличны. В этой связи также неправомерен эволюционистический подход к народному искусству, рассмат-

ривающий его как развитие от коллективных форм творчества к индивидуальным, игнорирующий его как самостоятельную целостность, развивающуюся по своим законам согласно особому типу творчества, сохраняющему во времени присущие ему законы и содержание; 4) отрицание художественного образа в народном искусстве, сведение его к знаковости. В свете этого эмоционально-содержательная природа народного искусства подменяется рационально-функциональной, что порождает формальный подход, игнорирующий эмоционально-идейное, миросозерцательное содержание образов; 5) теория заимствований и влияний, сводящая к нулю существенные силы народного искусства, игнорирует его собственную природу, содержание и творческую мощь.

Все эти методологические подходы искажают и обедняют теорию народного искусства, отрывая ее от практики, наносят значительный ущерб и разрушения искусству и культуре в целом.

В современной ситуации остро стал вопрос о сохранении природы, памятников культуры и самой



Подзор XIX в.

культуры, собственно человека и присущих человечности нравственных начал. Народное искусство актуализируется в своей подлинности, в духовности содержания, значимости для культуры.

<sup>20</sup> Некрасова М.А. Формирование новой парадигмы теории народного искусства. Ключевые понятия // Народное искусство в современной культуре. XX—XXI вв. М., 2003. С. 78—98.





О. В. Кириченко

## Толерантность как религиозная и нравственная проблема современности\*

### Религиозные истоки западной толерантности

Идея толерантности сейчас становится одним из важнейших средств целенаправленного созидания глобалистского общества. В московской образовательной программе «Москва на пути к культуре мира: формирование установок толерантного сознания, профилактика экстремизма, воспитание культуры мира (2002–2004)» говорится, что «глобальный характер проблема толерантности приобрела в связи с террористическими актами 11 сентября 2001 г. в США, 23 октября 2002 г. в Москве»<sup>1</sup>. В этом причина актуализации понятия «толерантность» не только в философской литературе, но и в политических средствах воздействия на страны мира: через идеологию, международные культурные, общественные и политические организации (например, ЮНЕСКО, ООН и др.), средства массовой информации. Терпимость рассматривается как идеология надрелигиозная, надкультурная, наднациональная, обещающая дать человечеству мир, взаимопонимание и согласие. Для тех, кто помнит, что именно христианство сделало Европу единой, не язычески культурной, не говоря о главном — приобщенной к спасительной вере, ясно, что еще одна составляющая христианского мировоззрения — *терпение* — вырвана из контекста породившей ее религии и превращается в идеологический рупор современного либерализма.

Известен путь превращения христианских понятий *свобода, равенство, братство* в либеральные правовые лозунги, ставшие во Франции XVIII в.

оружием более опасным, чем пушки и гильотины, — главным средством разрушения неугодного политического строя — монархизма — и установления формально демократических режимов сначала во Франции, а потом в других странах Европы и в остальном мире. Тогда первоочередными задачами отцов будущего глобалистского общества были установление внерелигиозных свободы, равенства и братства; о терпимости, как идеологии, еще не было речи, ее очередь наступила в XX столетии.

«Декларация прав человека и гражданина» (1789), как известно, «провозглашает четыре основных права, представляющих собой основу либерального порядка. Права эти: 1. Свобода. 2. Состительность. 3. Безопасность. 4. Право сопротивления (насилию, подавлению)»<sup>2</sup>. Но одно дело — провозгласить право на свободу, теоретически войти в состояние свободы, а другое — в реальности получить эти права. Декларировалась идеальная модель свободы, а в жизни реализовывался узкопрагматический вариант свободы: личный, политический, культурный. И в каждом случае это был вариант свободы от некоей доли нравственности. Декларирование нравственных постулатов как политических прав должно было освободить право от опеки христианской нравственности.

Революционная Франция исторически логично подвела итог многовековому кризису, охватившему христианскую Европу, после того как католическая церковь и опекаемое ею общество шаг за шагом отступали от православия. А.С. Хомяков писал об этом: «переворот был делом не одного папы, а всего римского мира, и дело это свяtilось в

\* Статья подготовлена при финансовой поддержке фонда РГНФ, проект №03-01-00193а.

<sup>1</sup> Среднесрочная городская целевая программа «Москва на пути к культуре мира: формирование установок толерантного сознания, профилактика экстремизма, воспитание культуры мира (2002–2004)». М., 2002. С. 8.

<sup>2</sup> Цит. по: Леонтович В.В. История либерализма в России. 1762—1914. М., 1995. С. 5.



понятиях той среды отнюдь не верованием в непогрешимость Римского епископа, а чувством местной гордости»<sup>3</sup>. Суть кризиса состояла в подмене «религиозной» личности личностью «правовой».

Западная Церковь еще до отделения от православия стала формировать свой особый тип христианина, рационально конструируемого и особым — не церковным образом — привязанного к Церкви. Обществу верующих это не показалось странным, не православным, но привычным и удобным, и в результате рациональный союз верующих и Церкви получил право на существование. Конечно, правовая основа формирования религиозности не афишировалась, даже скрывалась за пышными церемониями, экзальтированностью в проповедях; она тонула в психологически ярком, экспрессивном церковном искусстве, в практической направленности (благотворительной, книжной, научной) деятельности монастырей. Но формализм фактически вытекал из тех новых догматов и канонов, которые ввела западная Церковь, искажив учение православной Церкви. Главным объектом формализации стала святость, или — в католической терминологии — «благодать оправдания».

Формализация дара святости (а свобода в Боге в православном понимании и достигается только в святости) имеет на Западе свою длинную предысторию. Западная Церковь установила как догмат понятие о «сверхдолжных заслугах» Христа, Божией Матери и святых (1349), в силу чего человек получает от Церкви дар благодати, как дар праведности, сразу после крещения. Сами католики так характеризуют действие благодати. Под жизнью благодати подразумевается «освобождение от греха, совершающееся через оправдание. Как первородный грех сделал человека истинным грешником в глазах Божиих, так и Искупление, дарованное ему Таинством, полагает конец этому состоянию греха. Человек не просто считается праведным, он вновь становится таковым»<sup>4</sup>. В декрете о благодати оправдания, принятом Тридентским собором в 1547 г., говорится: «Никто не может быть праведен иначе, как сообщением ему достоинства Страстей Господа нашего Иисуса Христа, это сообщение совершается в оправдании нечестивого, когда, достоинством Пре-

святых Страстей, любовь Божия проливается Святым Духом в сердца тех, кто оправдан [ср. Рим. 5, 5], и пребывает в них неотделимой. А также в самом оправдании вместе с прощением грехов человек получает сразу, во Христе Иисусе, неотъемлемой частью Которого он становится, все эти врожденные дары: веру, надежду и любовь»<sup>5</sup>. На это указывает в своем труде «Православное учение о спасении» архиепископ Сергей (Страгородский), анализируя католическое понимание благодати оправдания. «Святость нисходит на душу если и не совершенно неожиданно, то во всяком случае произвольно или помимовольно, не оставляет вывода из душевной жизни, привходит к ней со вне и помимо ея естественного развития»<sup>6</sup>. Благодать «вливается» в человека из запасов сверхзаслуг Церкви. Из-за того, что оправдание католики сделали явлением правовым вместо нравственно-религиозного, из-за теории «увеличения святости, полученной в оправдании, посредством добродетели в последующей жизни», у них установилась, по мысли архиепископа Сергея, «правовая точка зрения на спасение»<sup>7</sup>. Так возобладал формальный момент в религиозно-нравственном устройении личности западного христианина. Наверное, не случайно у одного из отцов западной Церкви — блаженного Августина — из числа четырех важнейших добродетелей на первое место выделена справедливость (*justitia*)<sup>8</sup>. На Тридентском соборе 1547 г. также было подчеркнуто, что Бога христианин любит «как источник всяческой справедливости (праведности)»<sup>9</sup>. Из формального взгляда на благодать выросло и католическое учение о «магическом» действии Таинств — *ex opere operato* (из самого совершаемого действия)<sup>10</sup>. XIX Тридентский собор 1547 г. утвердил церковное учение о благодати, где была подробно освещена связь благодати и оправдания. «Оправдание, которое есть не просто прощение грехов, но и освящение и обновление внутреннего человека добровольным принятием благодати и ее даров. Тем самым человек из неправедного становится праведным»; «никто не может быть праведен иначе, как сообщением ему достоинства Страстей Господа нашего Иисуса Христа... достоинством Пресвятых Страстей, любовь Божия проливается Святым Духом в

<sup>3</sup> Хомяков А.С. Работы по богословию. Т. 2. М., 1994. С. 41.

<sup>4</sup> Христианское вероучение. Догматические тексты учительства Церкви (III - XX вв.). СПб., 2002. С. 328.

<sup>5</sup> Там же. С. 349.

<sup>6</sup> Страгородский Сергей. Архиепископ. Православное учение о спасении. М., 1991. С. 42.

<sup>7</sup> Там же. С. 44.

<sup>8</sup> Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979. С. 327.

<sup>9</sup> Христианское вероучение. Догматические тексты учительства Церкви (III—XX вв.)...С. 348.

<sup>10</sup> Там же. С. 440.

сердца тех, кто оправдан, и пребывает в них неотделимой»; «эта праведность называется нашей, потому что, будучи присуща нам, она нас оправдывает»<sup>11</sup>. Праведность включает получение каждым крещеным христианином суммы даров благодати: это дары веры, надежды, твердости (упорства) и т. д. У каждого — свои дары, но все получают их для мгновенного нравственного перерождения. Хотя потом возможны и отступления через впадение в грех, но, тем не менее, три таинства (крещение, миропомазание и священство) как особые знаки подачи благодати «запечатлевают человека неизгладимым характером»<sup>12</sup>.

Юризм католической Церкви также заключался в крайней формализации статуса личности христианина: от простого мирянина до папы. За папой был закреплён правовой статус безгрешного человека, наместника Христа на земле (1870 г.)<sup>13</sup>. Ради этого в свое время был изменён соборно утверждённый Вселенской Православной Церковью догмат об исхождении Святого Духа. Католическая Церковь провозгласила, что Дух Святой исходит не только от Отца, но и от Сына (589 г.). Указание на папу — «наместника Христа» и потому тоже духовноносную личность — здесь вполне очевидно. Догмат о «филиокве» был бы бессмысленным, если бы не был привязан к оправданию папской непогрешимости, существовавшей долгое время как часть предания и принятой как догмат в 1870 г. на I Ватиканском соборе (к чести католической Церкви, не единоголосно). Миряне-католики имели также право пользоваться благодатными дарами Церкви не только через специфически понимаемые таинства, но и через ряд формальных действий (индульгенция, благотворительность). Священство получило право быть особо отделённым от мирян приобщением Тела и Крови (мирян приобщали только Телом); детей до определённого возраста не причащали вообще.

Формальное понимание даров благодати в таинствах (а не просто нерасположенность к аскетической жизни) привело, в конечном счёте, к тому сугубому невниманию к аскетике (и для монашествующих, и для мирян), которое существенным образом повлияло на все стороны жизни западных христиан. Святитель Игнатий Брянчанинов отме-

чал, что вместо пути длительного и трудного очищения в духовной аскезе ума и сердца католики пошли дорогой единовременного мнимого соединения с Богом посредством разгорячения ума и обольщения сердца<sup>14</sup>. Если рассуждать о последствиях уничтожения индивидуального пути нравственного подвига для отдельного христианина, то можно говорить об уничтожении волею католической Церкви его земного пути нравственного и религиозного совершенствования. А в масштабах христианизации народов и стран этим уничтожалась *историчность*, временная длительность религиозного процесса, и, по сути дела, зачеркивался длительный нравственный характер христианизации католических народов, стран и культур. Папа Климент VI провозгласил: «Ты с Церковью, значит, ты достиг того, что хотел, ты спасён». «Ты с верою во Христа, значит, ты спасён», — вторили ему позже протестанты. Личность и общество отсекались от пути нравственного совершенствования через аскетику, через крестный путь Христа. Путь разворачивания религиозной истории оказался зачеркнутым для стран католической ориентации, и поэтому христианизация там проходила *максимально в пространстве* (земном) и *минимально во времени* (пути в Небесный град Иерусалим). Отсюда в церковной миссии — жесткий прозелитизм (отсутствие надежды на духовный отклик инославных), земное пристрастие к политической жизни и особый путь католической культуры с преимущественным вниманием к телесности и помпезности.

Духовное насилие над временем как потенциально благодатной реальностью оказалось чреватое тем, что католической Церкви не удалось далеко увести паству во времени от античной языческой эпохи путем активной духовной переработки античного наследия, и тогда античность сама пошла в наступление. Тот правовой закон, которым определялось положение личности в античном рабовладельческом мире, стал «стучаться» в двери новой эпохи, и его пришлось впустить. Рядом с богословием святых отцов первых веков христианства мирно в западной Церкви поселились схоластическая философия, начиная с Боэция (начало VI в.) и кончая Фомой Аквинским (XIII в.). Вы-

<sup>11</sup> Там же. С. 345—360.

<sup>12</sup> Христианское вероучение. Догматические тексты учительства Церкви (III—XX вв.)... С. 370.

<sup>13</sup> И хотя речь идет об «учительной непогрешимости» папы, которая распространяется лишь на время, когда он говорит со своей кафедры (*ex cathedra loquitur*), но разве это меняет суть дела, если в результате земной человек, хотя и иерарх высокого сана, хотя бы на время, но обладает непогрешимостью Церкви (*infallibilitate*). См.: *Огницкий Д. П., Козлов М.*, свящ. Православие и западное христианство. М., 1999. С. 70.

<sup>14</sup> *Св. Игнатий Брянчанинов*. О прелести. СПб. 1998. С. 126. *Он же*. О восточных и западных писателях. О прелести в молитве // Мистика в Церкви. Сергиев Посад, 1914.



воды схоластов становились со временем учением католической Церкви. Боэций — канонизированный католической Церковью (до сих пор не известно, был ли он христианином), «один из самых читаемых и влиятельных» для западной Церкви авторов, не обращавшийся в своих трудах к тексту Библии и ничего не говоривший о Христе, Его миссии<sup>15</sup>.

Античные авторы на равных правах вошли в мир западной богословской мысли, в результате чего западное богословие и стало схоластическим — философским, т.е. формально-логическим. Так появилось понятие о «двух истинах». «Сущность этой концепции — в признании прав «естественного разума», наряду с христианской верой, основанной на откровении»<sup>16</sup>. Со временем античная истина потребовала себе больших прав, чем христианская истина, и, пользуясь инфраструктурой, созданной христианством, и реальным потенциалом этой религии, заключенном в идеалах, текстах, строгой ориентированности христиан на линейность исторического процесса, а не цикличность, добилась в лице гуманистов решительных перемен во всем западном обществе. Торжество западного Возрождения утвердило равноправие, а фактически негласно узаконило приоритетное право античных языческих ценностей в обществе и государстве.

Формализация личностного статуса христианина заставила католическую мысль заняться и *умозрительной формализацией пространства*, чтобы всё в окружающем мире объяснить рационально, с католических позиций. На этом внутреннем пафосе католицизма начала зарождаться рационалистическая европейская наука.

Православие в области богословской мысли вплоть до Нового времени не пользовалось методом в его рационалистическом смысле, так как богословие развивалось в рамках святоотеческих трудов, создаваемых на основе их аскетического опыта, их личной духовной жизни, и богооткровенного учения Церкви. Так, учение о Церкви (эксклезиология) долгое время на Руси развивалось в виде «эксклезиологической заинтересованности»<sup>17</sup>, за счет чего язык эксклезиологии переходил «на язык иконографии, храмовой архитектуры»,

что позволяет говорить об «эксклезиологическом сознании»<sup>18</sup> на Руси, и потому дух человека здесь не чувствовал себя в плену выхолащенного рационального знания.

Логика выбранного пути формализации мира и человека, в свою очередь, заставляла католицизм постоянно совершать насилие над человеком и той цивилизацией, которую строила католическая Церковь, подчиняя новозаветную «благодать» нормам «закона». Подгонять «благодать» под «закон» приходилось в западном обществе во всех сферах жизни: государственной, общественной, религиозной и культурной. Античный «правовой закон» и ветхозаветный «религиозный закон» не без насилия оттеснили «благодать» на второе место, в результате чего их статус поменялся.

Если эпоха «закона» в православной традиции является прообразом времени «благодати» (эпохи Нового завета), его притчей, то при перемене мест «благодать» евангельских событий, текста и святоотеческого учения становится символом и притчей для первенствующего «закона». Так, католичество там, где действовала связка «античный правовой закон — евангельская благодать», не дало нравственному элементу развиваться до религиозного уровня, ограничив религиозное начало правовым уровнем. В связке «ветхозаветный закон — евангельская благодать» произошло превращение евангельской религиозной действительности в набор культурных символов, некоего материала для культурного творчества. В смысле культуротворчества католичество следует рассматривать как религию, продуцирующую *модернизм* и модернистскую культуру, в то время как Вселенская Православная Церковь создала *традиционность*, в том числе во всех областях культуры<sup>19</sup>. Модернизм предполагал актуализацию формального принципа вместо традиционного — живого слова, живой мысли, образа, опыта жизни, — слагающегося из реального погружения повседневной жизни в жизнь вечную — церковную, в самом широком смысле слова. Формальный принцип нужен, чтобы обмануть время, не дать ему работать на будущее и всю благодать данного Богом времени растратить на тщету настоящего, заботящегося только о себе. Формаль-

<sup>15</sup> Майоров Г.Г. Указ. соч. С. 363.

<sup>16</sup> Гайдено П.П. Эволюция понятия науки. М., 1980. С. 453.

<sup>17</sup> Владимир, митрополит. Вопросы эксклезиологии в русском богословии // Тысячелетие крещения Руси. Международная церковная научная конференция «Богословие и духовность». Изд. Московской патриархии, 1989. С. 63.

<sup>18</sup> Там же. С. 65.

<sup>19</sup> Кириченко О.В. Русская православная и модернистская культуры в типологии сравнения // Материалы международного научного симпозиума «Православие и культура этноса». Москва-Воронеж, 2001. С. 75—84.

ный, значит, сохраняющий только форму — видимость жизни, не носящий жертвенного характера зерна, умирающего ради жизни других зерен, не стремящийся к духовному оплодотворению человеческой воли, мысли и чувств в церковных таинствах, церковной молитве, церковной мысли и церковной жизни.

Формализация создавала, по сути, себялюбивую, эгоистическую культуру, хотя по форме — яркую, по темпераменту — эмоциональную и физически могучую. Ее характер определял трагизм христианского духа, обреченного испытать небывалое одиночество и плен, но не тот, что переносили Христос, апостолы и святые Церкви, а плен угасания христианского духа. *Нетерпимость* к православной христианской духовности вместе с *терпимостью* к языческой античной духовности были идеологическими границами ее движения. Приоритет формального принципа заставил западную Церковь нравственный уровень оценки личности верующего заменить правовым, а религиозный — культурным.

Третья большая подмена относилась к науке. Научный прогресс для католической мысли заключался в формализации объекта научного исследования и доведении его формального описания до уровня возможной логической простоты, исчерпаемости, описания в границах определенной парадигмы. Путь одухотворения мира природы и «твари, которая стенает» после грехопадения человека, через включение ее в духовную жизнь христианина, на западе был заменен рациональным (научным, художественным и промышленным) освоением природы и через это «окультуриванием» и только формальным спасением ее. И хотя нередко западные ученые являлись верующими католиками или протестантами, их вера являлась «личным делом» человека и потому не влияла на рациональный процесс. Формальный принцип отстраненности научного факта от нравственного смысла соблюдался строго. Дуализм веры и знания со временем становился все более глубоким. Знания, получаемые чисто рационалистически, без нравственной и религиозной мотивации, в конце концов стали сами богом и начали указывать ученым путь к «прогрессу» во всех сферах жизни. Со временем многие ученые (интеллигенты) в западном обществе стали выполнять роль демиургов-революционеров — идеологов, творящих *иде-*

*альную* социальную действительность, социальную утопию, замаскированную под реальность: под демократию, социализм, коммунизм, фашизм и т.д. Они наделялись общественным мнением статусом мучеников в борьбе за истину, знания и прогресс, заняв в обществе нишу святых.

Нельзя сказать, что в христианском мире не было альтернативы формализованной науке, и таким же искусству и «правовой личности». В Византии, где господствовала православная Церковь и православные ценностные ориентиры определяли движение познания, наука носила не отстраненный от нравственной жизни характер, а была прикладной к насущной жизни человека. Здесь получила широкое распространение внебогослужебная церковная практика водоосвящений, крестных ходов<sup>20</sup>, молебнов, ношения святынь. Жизнь природы максимально была включена в религиозную жизнь византийцев.

Даже если отстраниться от оценки уровня гуманитарных областей знания, по которым Византия первенствовала в мире на протяжении нескольких веков, вплоть до начала XIII столетия, когда подверглась разгрому крестоносцев и распалась, империя выделялась и своим уровнем естественно-научных знаний, бывших во многом основой для разных областей художественной культуры. Из естественных наук особое развитие получили математика, химия, физика (физиология), включающая в себя механику, ботанику, зоологию, минералогию и медицину. Теоретические проблемы, поставленные в этих отраслях науки античными авторами, византийские ученые перерабатывали на базе новой методологии — уже не философии, а теологии<sup>21</sup>. Античный рационализм использовался только в определенных пределах, там, где он не противоречил христианскому вероучению<sup>22</sup>.

Таким образом, наука как метод и способ организации познания в Византии растворялась в хозяйственной жизни, богословии, художественной культуре, правовой мысли и т.д., а практика, в свою очередь, самым тесным образом была связана с церковной жизнью: освящалась, одухотворялась и целелогагалась ею. Тот же характер научное познание имело и в православной России до XVIII в.

\* \* \*

Разрыв западного общества и Церкви с православием и православной традицией происходил

<sup>20</sup> Там же. С. 651.

<sup>21</sup> Там же.

<sup>22</sup> Культура Византии. Вторая половина VII—XII в. М., 1989. С. 316.



как ряд взаимных уступок западной Церкви и общества друг другу. Совершая отступление в понимании христианских начал в человеке, ни католическая Церковь, ни западное общество не признали этого даже в периоды тяжелейших кризисов: ни в XVI в., когда произошла протестантская Реформация, ни в ходе буржуазно-демократических революций в Европе и США. Сначала, в хронологическом порядке, произошла церковная революция, и в результате «религиозный человек» (протестант) стал самостоятельным от католической Церкви. Далее Франция, в XVIII в. совершившая светскую революцию, привела в соответствие противоречие между формой христианина и формальной сущностью этого обозначения в современной жизни. С этого времени христианская личность в Европе перестала быть свободной в религиозном смысле, потому что ее «свободность» была обеспечена лишь ее правовыми характеристиками, а значит, религиозность стала тем лишним, что только затемняет эту свободу, поскольку не обеспечивает ее. Революционная Европа радикальным образом отбросила понятие «религиозная личность» как пустую формальность, оставив лишь реальную «правовую личность». Так «правовая личность», как и «религиозная» протестантская личность, стали самостоятельными от католической Церкви. Сама эта Церковь и после того продолжала сохранять видимость того, что католик — религиозная личность, наделенная от Церкви большими правами пользователя духовных благ, ей принадлежащих.

### **Терпение в православном понимании**

Православная Церковь сохранила аутентичный (христианский) смысл всех тех понятий, которыми определяются отношения не только с близкими людьми (по вере, родству, проживанию), но и с теми, кого принято называть врагами: прежде всего — *личными* для каждого христианина недоброжелателями, затем теми, кто посягает на чистоту веры и основы Церкви, и, наконец, теми, кто относится к категории врагов Отечества. Святитель Филарет Московский говорил: «Люби врагов своих, сокрушай врагов Отечества, гнушайся врагами Божиими». Исторический опыт, накопленный Россией, выросшей, в первую

очередь, на ценностях православия, богат и многообразен. В имперский период (с начала XVIII в.), когда встал вопрос об установлении четких границ государства в самом широком понимании этого слова: территориальных, религиозных, культурных, цивилизационных, — Российское государство сумело решить многие сложные вопросы благодаря опоре на православную Церковь и на ценности православия. Свидетельства тому — отсутствие религиозных войн в стране, локальных этнических конфликтов, культурного изоляционизма разных народов. Не было правовых деклараций свободы, равенства, братства, но христианские любовь, милосердие и терпение были положены у православных русских, как титульного этноса Российской империи, в основу взаимоотношений с другими по вере, культуре и образу жизни народами.

В основе православного христианского отношения к другому миру (веры, культуры, народа) лежит, прежде всего, христианская любовь, как нам повествует евангельская притча о милосердном самарянине<sup>23</sup>. «Любовь выше веры»<sup>24</sup>, говорит апостол Павел, а дела милосердия не имеют границ ни этнических, ни религиозных, ни культурных. Понятие *терпения* в этой связи не относится к числу важнейших, определяющих отношение православных христиан к другим. Но поскольку именно терпимость стала на западе основным понятием, которым регулируется межрелигиозное, межэтническое пространство, то есть смысл вспомнить, что вкладывает православная святоотеческая мысль в слова терпение и терпимость. Понятие *терпение* здесь максимально касалось человека, его внутреннего мира и прямо было связано с аскетикой. Слово *терпимость* почти не встречается в текстах по аскетике у святых отцов Церкви. Лишь в богословской литературе XIX в. мы можем найти некоторые указания на этот счет. В курсе «Православного церковного права» сербского епископа Никодима есть два небольших параграфа, посвященных «толеранции»<sup>25</sup>. Один из них посвящен «религиозной толеранции», т.е. смыслу внутрицерковного употребления термина, другой — «государственная толеранция» — раскрывает значение светского его понимания. Епископ Никодим сразу отмечает: ему по необходимости приходится говорить о толерантности как о христианской терпимости по отношению к нехристианским ценностям, но это во-

<sup>23</sup> Лк. 10, 30—38.

<sup>24</sup> 1 Кор. 13, 13

<sup>25</sup> *Никодим, еп.* Православное церковное право. СПб., 1897.

обще не православная постановка вопроса — терпимостью отношения с нехристианами не измеряются, но только понятием «любовь». «Церковная толеранция, — пишет он, — состоит в любовном обхождении с лицами, принадлежащими к другим вероисповеданиям и оказании им братской помощи, которой учит христианская любовь. Это есть обязанность, налагаемая разумом и Евангелием, которое заповедует беспредельную любовь ко всякому человеку, какой бы веры он ни был»<sup>26</sup>. В церковном праве указана граница допустимого отношения с «неверными» (нехристианами) и «иноверными» (христианами). Общение недопустимо в священных обрядах, так как «этим унижается христианская религия и подвергается опасности быть поврежденной религиозными обычаями»<sup>27</sup>. Таким образом, терпимость по отношению к нехристианам определена границей христианской любви к ним, не богослужebным (в совместной молитве и таинствах) участием в их жизни, а больше личностным. Любовь и состоит в том, что христианин идет навстречу инославному человеку, за границу своего церковного мира, где он находился среди своих, единых по вере людей, на чужую территорию, к людям, которые не признают его веру, его Бога, и здесь помогает им, поступает с ними как с единоверцами.

Тема терпимости, понимаемая в указанном контексте, никогда не была предметом внимания со стороны святоотеческой мысли в православной Церкви потому, что человек в этом случае оценивался не с религиозных и нравственно-христианских позиций, а с точки зрения узко правовой практики. Терпеть друг друга люди разных этносов, вер, государств и культур могут и на почве общих торговых и культурных интересов. Евангелие же говорит о духовном воспитании внутреннего добросердечного отношения людей друг к другу. Христианин, как человек, просвещенный верой и укрепленный благодатью, должен являть пример добросердечного отношения, основой которого является любовь. В Евангелии мы видим, как Господь Иисус Христос помогает иноверцам и иноплеменникам в тех случаях, когда те обращаются к Нему за помощью с настойчивостью и верой.

Основной упор православная аскетика сделала не на понятие «терпимость», а на такой сложной нравственной категории, как «терпение», с добавлением: терпение в скорбях. Святитель Иг-

натий Брянчанинов приводит в «Аскетических опытах» яркую метафору терпения, ссылаясь на ее автора — святого Илью Евдика: «Дом души — терпение». В терпении и через терпение, как разъясняют святые отцы Церкви, и создается христианин в целом, формируется ядро его духовной личности и открывается максимально широкий спектр его отношения к миру. Христианин научается терпеливо сносить самые разные скорби, выпадающие на его долю. Терпеливо — значит без уныния, благодушно, в духовной радости, благодарении Богу и в душевном покое. Святитель Тихон Задонский в своих богословских трудах, ориентированных на человека с современным сознанием, обращает большое внимание на аскетику формирования терпения<sup>28</sup>. По мысли святителя, христианину приходится переносить жизненные невзгоды и неприятности, собственные немощи и немощи других людей, он подвергается нападкам со стороны дьявола, который постоянно искушает человека, пользуясь его слабыми сторонами. В результате всего этого человек или озлобляется, или укрепляется в терпении. Скорби, или, другими словами, искушения, попускаемые Богом за грехи человека, при терпеливом к ним отношении христианина выполняют роль огня, сжигающего мусор, накопившийся в душе, с которым сам человек не знает, как разделаться.

Святитель Тихон указывает, что огненное горнило терпения как нельзя лучше закаляет душу человека, делает ее чистой и возвышенной. «Добрые дела, сделанные в часы благополучия и безмятежной жизни, — пишет он, — равно как хорошее расположение и благие чувства, не составляют еще истинной добродетели. Истинная добродетель обнаруживается в чистом и свободном возвышении духа над плотью, в твердой решимости воли, направленной к одному доброму и святому, и, наконец, в полном согласии мыслей и действий с законами нравственными, законами Божественными»<sup>29</sup>. Благодаря терпению христианин приобретает способность видеть «внутренним оком», проявлять духовную рассудительность в отношении к своим недостаткам и поступкам других людей. Духовная рассудительность позволяет ему видеть истинную мотивацию дурных поступков других и оценивать их с точки зрения Промысла Божия, ведь «терпение есть добродетель, которая во всяком страдании все упование возлагает на

<sup>26</sup> Там же. С. 701.

<sup>27</sup> Там же. С. 702.

<sup>28</sup> *Маслов Иоанн*, схиархимандрит. Святитель Тихон Задонский и его учение о спасении. М., 1993. С. 275—284.

<sup>29</sup> Там же. С. 277.



волю Божию и святой Его Промысл». Терпение, по мысли святителя Тихона, относится к числу наиважнейших добродетелей: «Именно в терпении состоит христианский подвиг». К терпению святой пастырь прилагает множество высоких эпитетов: «пристанище обуреваемых, источник мира, крепость, дружество, забрало и хранилище добродетелей, венец благочестия, известное знамение веры, плод смирения, покой совести, герб христианский, знамя Христовых воинов, печать избранных Божиих, путь к вечному животу, лестница к небеси, предтеча к вечной славе, победа на врагов, язва диаволу и ангелам его, миру поругание, торжество над самим собою»<sup>30</sup>.

Путь рождения добродетели терпения, считает святитель Тихон, проходит через христианские веру, надежду и любовь к Богу и ближним. Вера позволяет «укрощать и усмирять ропот и недовольство скорбями», надежда «дает силы ожидать от Бога или избавления, или облегчения от скорби». Но «самое существенное влияние на формирование и совершенствование терпения оказывает добродетель любви». Любовь помогает терпеливо перенести обиду, без мести за нанесенное оскорбление, великодушно молиться за обидчика и сожалеть о том, что человек попал под власть дьявола.

Задонский святитель указывает и на значение добродетели терпения для семьи и общества в целом. В семье благодаря терпению будет сохраняться мир, а в обществе терпение будет хранить его лучше, чем это делают оружие и стены городов.

Таким образом, христианское терпение, основанное на любви, в глазах святителя Тихона Задонского оказывается универсальной нравственной добродетелью, одинаково важной как для личности, так и для всего общества, помогая сохранять в нем мир и стабильность.

Другой святитель — Игнатий Брянчанинов, исследуя понятие «терпение», больше говорит о терпении как о *крестоношении* и через это о необходимом для каждого христианина пути покаяния: «Терпеливое несение креста своего есть истинное покаяние»<sup>31</sup>. Способность терпеть подготавливается усвоением смирения и самоукорением. Только когда христианин научится испытывать по отношению к воле Божьей чувство неограниченного благоговения и неограниченной покорности, когда они

«сделаются достоянием человека», тогда придет и терпение<sup>32</sup>. Святитель Игнатий, как и святитель Тихон, говорит также об ограниченности духовного познания через внешнее усвоение добродетели: «к совершенству христианскому приводит крест Христов. Смирение возвело Господа на крест, и учеников Христовых смирение возводит на крест, который есть святое *терпение*, непостижимое для плотских умов, как было непонятным молчание Иисуса для Ирода, понтийского Пилата и иудейских архиереев»<sup>33</sup>. Терпение и крест в устах святителя Игнатия звучат как синонимы: жертвенный путь принесения всего себя для спасения других. Скорби для человека возникают из четырех источников: «из падшего естества (т.е. самого человека — *О.К.*), из мира, от людей и демонов»<sup>34</sup>. В отношении каждого из них должна быть выработана своя стратегия терпения и приобретается свой духовный опыт. Игумен Марк (Лозинский) так пересказывает мысль святителя Игнатия: «Скорби, возникающие от падшего естества, научают инока надеяться не на себя, а на Бога, доставляют ему опытное познание своего падения и необходимости Испытателя. Скорби от греховного мира научают превратности земной жизни и воспитывают в нем хладность ко всему временному. Скорби от окружающих людей смиряют гордость, присущую сердцу каждого человека, и способствуют деятельному осуществлению заповеди о любви к врагам». Терпеть скорби от окружающих необходимо через память о крестном пути Спасителя, Его отношении к врагам. К числу самых опасных скорбей относятся скорби, причиняемые падшими духами. Они попускаются Богом лишь для тех, кто вышел победителем из терпеливого несения скорбей от естества, от мира и людей. Духовными дарами Святого Духа награждается и духовно укрепляется всякий человек по мере преодоления каждого этапа несения скорбей. Отсюда и родилась русская пословица: «Без терпения — нет спасения».

В русском православии до последнего времени не было понятия «терпимость» как церковно озвученной социальной нормы, и только современные «партнерские» отношения с государством, за которое православная Церковь молится, заставили Церковь в «Социальной концепции» высказаться «толерантным языком» по целому ряду приори-

<sup>30</sup> Маслов Иоанн, схиархимандрит. Святитель Тихон Задонский и его учение о спасении. М., 1993. Там же. С. 280.

<sup>31</sup> Брянчанинов Игнатий, святитель. Аскетические опыты. М., 1993. С. 355.

<sup>32</sup> Там же. С. 329.

<sup>33</sup> Там же. С. 330.

<sup>34</sup> Лозинский Марк, игумен. Духовная жизнь мирянина и монаха по творениям и письмам епископа Игнатия (Брянчанинова). М., 1997. С. 159.

тетных направлений церковной жизни<sup>35</sup>. Говоря о национальном вопросе (гл. II), Церковь напоминает о важнейших положительных (внутренних) ценностях каждого народа: о праве на «национальную самобытность», о нравственной норме любить свое земное Отечество, защищать его, быть патриотом без ксенофобии и агрессивного национализма, без деления народов на худшие и лучшие. В этом аспекте Церковь видит свою миссию как примирителя конфликтующих сторон. В области отношений с государством Церковь говорит о своей широчайшей лояльности и ориентации верующих на повиновение государственной власти. Но терпимость Церкви в данном случае распространяется лишь до определенного предела: «Если власть принуждает православных верующих к отступлению от Христа и Его Церкви, а также к греховным, душевредным деяниям, Церковь должна отказать государству в повиновении»<sup>36</sup>. Принцип свободы совести, защищающий Церковь в качестве правового субъекта общества, также не может не распространяться на церковную совесть, и Церковь считает себя вправе быть ответственной за религиозные чувства верующих, когда речь идет об установлении всецелого контроля над личностью.

В разделе «Война и мир» (гл. VIII) есть высказывание о зле: «Война есть зло. Причина его, как и зла в человеке вообще, — греховное злоупотребление богоданной свободой». В тоже время «Церковь все же не воспрещает своим чадам участвовать в боевых действиях, если речь идет о защите ближних и восстановлении попранной справедливости». Позиция Церкви, затрагивающая такой злободневный вопрос, как справедливые и несправедливые войны, — традиционная, с опорой на нравственные критерии сторон, ведущих войну. Церковь отрицает подход блж. Августина, делившего войны на справедливые (оборонительные) и несправедливые (агрессивные), и говорит о таких критериях, как методы ведения войны, отношение к мирному населению, к пленным, детям, женщинам, старикам. «Война должна вестись с гневом праведным, но не со злобою, алчностью, похотью»<sup>37</sup>. В «Социальной концепции» церковь высказала свое как терпимое, так и (что особенно важно!) нетерпимое отношение по всем острым вопросам современной действительности, включая проблемы семьи, здоровья, биоэтики, экологии.

В целом, данный документ, как нам кажется, являет собой пример традиционного, а не модернистского подхода Русской Православной Церкви к решению проблемы терпимости, поставленной перед обществом современными агрессивными силами, так как добро и зло оцениваются ею адекватно их проявлению. Церковь продолжает говорить языком *терпения*, отдавая предпочтение нравственной мотивации в подходах, касающихся «вызовов времени», обращаясь к человеку, а не к закону, к чему призывает формально-логичный язык *терпимости*.

\* \* \*

Опыт святых отцов недавнего времени указывает на то, что под терпением подразумевается аскетический и нравственный путь всякого христианина (и монаха, и мирянина), который он проходит, чтобы научиться терпению как необходимому качеству для духовного роста. Христианин учится терпеть зло как *личное* страдание, *личную* нравственную боль *ради Христа*, потому что Он, Спаситель, заповедал не отвечать на зло злом, но говорил о любви к своим врагам, о прощении обижающих нас. Такие действия христианина не означают снисходительного отношения ко злу, проявления слабости перед ним, но указывают на готовность христианина быть подобным Христу в принесении себя в жертву во имя добра, правды, нравственности. В такие роковые минуты обнажается величайшая самоценность бессмертной души, которую зло старается убить нравственно и с этой целью угрожает телу. Поэтому терпение — это христианская школа научения духовному мужеству, бесстрашию, готовности к самопожертвованию, любви к врагу, потому что только через любовь последний получает шанс увидеть, что он творит зло, и это одно может усовестить его. Любовь одна способна растопить его застывшее в злобе сердце и дать ему возможность согреться искрой сочувствия. Любовь к врагу не позволяет слиться в одно целое образу врага и злу, т.е. человеку как носителю образа Божия и греху как страсти, овладевшей им. Христианин даже не вправе видеть главное зло в персонифицированном зле — падших ангелах, абсолютно укоренившихся во зле и сознательно его распространяющих. В соборном послании апостола Иуды говорится: «Михаил архангел, когда говорил с дьяволом, споря о Моисеевом теле, не смел произнести укоризненного суда, но

<sup>35</sup> Социальная концепция Русской Православной Церкви. М., 2001.

<sup>36</sup> Там же. С. 54.

<sup>37</sup> Там же. С. 99.



сказал: «Да запретит тебе Господь»<sup>38</sup>.

Только грех является для христианина основным злом, против которого и должны быть направлены все силы человека и по отношению к которому не должно быть терпения. В терпении любовь оказывается не просто эмоцией, чувством, но силой Божьей благодати, ведь Бог, как говорит евангелист и апостол Иоанн Богослов, есть любовь<sup>39</sup>. Таким образом, овладение терпением, как способностью переносить наносимые силой зла страдания и не озлобляться при этом, следует рассматривать как нравственно-религиозную аскетическую и повседневную житейскую *практику соработничества Бога и человека*, необходимую для спасения души того, кто терпит, и того, кто приносит зло. Для первого — это путь духовного спасения, для второго — шанс встать на путь спасения. В любом случае «враг», творящий зло, даже распинающий Богочеловека, не получает от Него слов осуждения, но лишь молитву: «Отче! Прости им, ибо не знают, что делают»<sup>40</sup>.

Православная Церковь, сохранившая в чистоте все заповеди Христа, учение апостолов и святых отцов Церкви, дала православным христианам четкие и однозначные представления о добре и зле. *Терпение* здесь не стало *терпимостью* — понятием философско-правовым вместо нравственно-богословского, не было отделено от человека как источника и носителя нравственности.

### **Терпимость к нравственному злу – основа западной толерантности**

Коренной переворот в оценке добра и зла произошел на Западе после отступления католической Церкви от православия. Но вопрос о теодицее — оправдании Бога, терпящего зло в сотворенном Им мире, стал занимать западных богословов и философов, начиная с блж. Августина (ум. 430 г.) и первого схоласта Боэция (ум. 524 г.). Некоторые современные исследователи творчества блж. Августина считают, что именно он сосредоточил вни-

мание западных богословов на проблеме теодицеи и связал появление зла в мире напрямую с несовершенством сотворенного Богом мира, так как мир создан из «плохого материала» — из «ничто»<sup>41</sup>. «Был Ты и «ничто», — писал блж. Августин в «Исповеди», — из которого Ты и создал небо и землю: два тела, одно близкое к Тебе, другое близкое к «ничто»; одно, над которым пребываешь Ты; другое, под которым ничего нет»<sup>42</sup>. Переводчик текста «Исповеди» и знаток творчества блж. Августина М.Е. Сергеенко так прокомментировала этот отрывок: «Блж. Августин дает формуле de nihilo точный смысл: материал для создания мира был сотворен Богом, тварный мир создан de nihilo — не de Deo. Происхождение твари de nihilo накладывает на нее печать конечности и злобности, но так как она создана Богом, то это делает ее онтологически доброй. Эта онтологическая двойственность сообщает ей двойственный аспект и в плане этическом. Тварь непостоянна и грешна, потому что она из «ничего»: ей присуща слабость отпадать от Бога»<sup>43</sup>. Также блж. Августин рассуждает об ограниченности человеческой природы, не позволяющей духом охватить целое мира, как еще одной причине существования зла<sup>44</sup>. Следует сразу сказать, что в понимании природы добра и зла блж. Августин стоял на ортодоксальной христианской позиции, признавая одно субстанциональное начало — Бога, как источник и начало всякого добра. Зло не является равноценным добру, считал он, а лишь обозначает «ненормальность в бытии, как недостаток и отсутствие (privatio) добра в природе»<sup>45</sup>. И вопрос об оправдании «несубстанционального» зла, производимого искаженной греховной склонностью волей, им решался в контексте Промысла Божьего о человеке, когда зло используется в интересах добра. Так, считая чувственную похоть «проводником первородного греха по преимуществу», блж. Августин говорил, что она является «положительным злом»<sup>46</sup>, которое побеждается потом добром крещения и общения к Богу в таинствах Церкви. Следует допустить, очевидно, что сложнейший вопрос о те-

<sup>38</sup> Иуд. 1, 9.

<sup>39</sup> 1 Ин. 4, 8.

<sup>40</sup> Лк. 23, 34.

<sup>41</sup> Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979. С. 307.

<sup>42</sup> Августин Блаженный. Исповедь. М., 1992. С. 353.

<sup>43</sup> Сергеенко М. Е. Примечания к тексту «Исповеди» // Блаженный Августин. Исповедь. М., 1992. С. 492.

<sup>44</sup> Там же.

<sup>45</sup> Гусев Д. Антропологические воззрения блаженного Августина в связи с учением пелагианства // Святоотеческая христология и антропология. Вып. 1. Пермь, 2002. С. 63.

<sup>46</sup> Там же. С. 52.

одице, относящийся к числу трудноразрешимых проблем, хотя и был поднят для обсуждения блж. Августином, но лишь в последующих трудах западных богословов получил новую, принципиально иную акцентировку — сосредоточенность на проблемах «ничто» и на оправдании, а не объяснении зла. Блж. Августин в «Исповеди» спрашивает Бога, как это может делать ребенок — просто и искренне, — о проникновении зла в мир, Им сотворенный: «Почему это произошло?» Здесь блаженный выступает как лицо, страдающее Богу, а не как философ, требующий ответа. Но, очевидно, в эти тонкости в период схоластического богословия никто не вдавался, а мысли блж. Августина по поводу существования зла в мире стали предметом формально-логических спекуляций. Уже у Боэция в «Утешении философией» (книга IV) проблема теодицеи стала рассматриваться с точки зрения гармонии Целого. Боэций стремился логически доказать, что в мире, которым руководит Бог, зло может быть только относительным, иллюзорным, касающимся только человека, на деле подвластным Творцу и даже используемым Им для подчеркивания красоты и величия добра<sup>47</sup>. Систематизатор учения католической Церкви Фома Аквинский в главном своем труде «Сумма теологии» также рассмотрел тему теодицеи с позиции гармонии Вселенной. «Все сущее, — писал он, — в той мере, в какой оно есть сущее, есть благо, и... зло существует лишь в благе как в своем субстрате»<sup>48</sup>.

В постсредневековой Европе проблема «ничто» стала предметом особого внимания *протестантских* богословов и философов, была подхвачена сначала немецкими философами, начиная с Якова Бёме и заканчивая представителями основных философских школ, и особенно XX в. — экзистенциалистами и неотрейдистами, видевшими в этой категории не зло, а продуцирование добра — свободу<sup>49</sup>. Смена ракурса внимания с системы Вселенной на «ничто» была не случайна, а была связана с перемещением внимания у протестантов с мира на человека. Сам термин «теодицея» предложил в начале XVIII ст. протестантский философ Лейбниц вместе с изложением своего учения в трактате «Опыт Теодицеи о благодати Бога, свободе человека и происхождении зла».

Отметим сразу, что православные богословы по-другому описывали сотворенный мир до грехопадения человека. Рай, где пребывали люди, представлялся им «как Божественное место и достойное жилище человека, имеющего образ Божий»<sup>50</sup>. Человек потерял его после грехопадения. Но «почему произошел неверный выбор (у некоторых ангелов и прародителей человеческого рода) — объяснить нельзя. Зло Богом не сотворено, и поэтому оно само по себе является бессмыслицей, которая необъяснима»<sup>51</sup>.

Для католической Церкви проблема теодицеи получила важное теоретическое значение, т.к. в связи с отступлением от некоторых православных догматов стало необходимо объяснять и оправдывать многие практические стороны отступления от христианских норм добра и нравственности. Западная Церковь и практически оправдывала существование зла через отказ от полнокровного духовно-церковного окормления мира (общества, государства, культуры, природы), когда активно окунулась в политическую жизнь и подчинила интересам политики дар миссионерского служения. В результате все эти сферы, находясь вне истинного церковного окормления, были предоставлены сами себе. Как следствие этого появилась моральная мотивация схоластов, оправдывавшая не духовное, а рациональное и административное оцерковление общества, государства, культуры и природы. Формализация отношений паствы и паствы заставляла последних прибегать к организованным формам контроля за поведением инакомыслящих. Печально известны массовые преследования и физическое уничтожение еретиков; крестовые походы, в том числе против православных христиан; создание военно-монашеских орденов и т.д.

То, что рядовых верующих Церковь сделала «покупателями» благодати, не могло не привести к печальным результатам: зло, как и добро, перестали восприниматься на их христианской метафизической глубине, но начали ощущаться на мифологическом персонифицированном уровне полужызычного мистицизма. Зло пугало своим натурализмом, а добро поражало своей искаженной детскостью — инфантильностью. За многообразием форм зла суть его не просматривалась. Зло

<sup>47</sup> Боэций. Утешение философией. // Боэций «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990. С. 270.

<sup>48</sup> Цит. по: Соколов В.В. Средневековая философия. М., 1979. С. 363.

<sup>49</sup> Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2003. С. 392.

<sup>50</sup> «Келейный летописец» святителя Димитрия Ростовского с прибавлением его жития, чудес, избранных творений и «Киевского синописа» архимандрита Иннокентия Гизеля. Подготовка текста О.В. Кириченко, Е.А. Лукьянов. М., 2000. С. 53.

<sup>51</sup> О вере и нравственности по учению Православной Церкви. М., 1991. С. 98.



разделилось на множество частных персонажей и случаев, в этом хаосе форм терялась и иерархия зла: зло inferнальное, нравственное, природное было смешано в одну череду зол.

Простой народ здесь оказался без православного церковного окормления, и античное (культурное) язычество и то родовое, что сохранилось от времен родоплеменного строя, не поглотилось, не стерлось христианством, а было сохранено как равноценное явление. Народную западную культуру поэтому отличал ярко выраженный амбивалентный характер — соединение противоположностей в самой резкой натуралистической и подчас кощунственной форме<sup>52</sup>. Карнавальные смеховые праздники словно заменяли простонародью формализацию религиозной жизни, давая выход простым человеческим чувствам и эмоциям. И все же такая естественная форма погашения зла добром в карнавальном стихии народного праздника сама по себе несла терпимое отношение ко злу. По большому счету кощунственный смех над церковными темами при всем том, что он был празднично-естественным, снимающим покров лжи и лицемерия, все же являлся ответом, или, говоря бахтиновским же термином, — «диалогом» с Церковью. Это был диалог внутри одной системы. Своего рода карнавалом можно назвать и выставляемую напоказ безнравственную жизнь аристократии, включая художественную элиту общества. В период Возрождения Европа пережила свою первую *антиморальную революцию*, на что специально указывает А.Ф. Лосев в работе «Эстетика Возрождения», называя этот процесс «обратной стороной титанизма»<sup>53</sup>.

На другом — *трагическом* полюсе жизни на первый план на Западе очень рано стал выходить для мирян — как одно из самых таинственных зол — образ каменной статуи, которая ассоциировалась со смертью и которую («статую») человек был призван победить. Уместно будет сравнить эту тенденцию к окаменению культурного бытия с ветхозаветной историей превращения жены Лота в соляной столп, после того как она обернулась на сжигаемый небесным огнем Содом. В своей недистанцированности от античности и вообще эпохи язычества, в невозможности справиться с искушением оглянуться западная католическая цивилизация в культурной жизни жила в

трагическом ощущении окаменения всего того, что здесь создавалось человеком. Христианин, со своим духовным чувством, знанием свободы от смерти, попал в положение античного грека, страдавшего от того же окаменения бытия, но без чувства и знания христианской свободы. Все, что связалось с темой метаморфоз, и особенно мифы о диалоге скульптуры и художника, статуи и человека (прежде всего миф о Пигмалионе), пришло в западный мир из античности и из-за фактической недистанцированности западного христианства от античного язычества было принято в неадаптированном виде в контекст христианской культуры. Тенденция превращения образа папы в непогрешимый авторитет для Церкви, в наместника Христа на земле делала церковного первоиерарха фигурой мистически таинственной, источником добра и зла (отсюда — бунт протестантов) и в духовном смысле. Именно особый взгляд на папу можно считать идеологической основой явления *статуарности* в культуре и мировоззрении западного человека. А.Ф. Лосев так определяет типологический характер эстетического внимания к скульптуре: «Тождество идеального и реального с приматом реального при переводе на язык эстетики обязательно тяготеет к области скульптуры...»<sup>54</sup>. Диалог верующих католиков со «статуей-папой» мог осуществляться в самых разных формах, но цель была одна — получить добро через данное общение. Ради этого следовало терпеть то зло, которое потенциально эта условная статуя могла принести. Она выступала как бы обязательным третьим лицом в «диалоге» двух лиц — верующих католиков и всегда — основного третьего лица, папы.

В очень личной лирике Франческо Петрарки во многих сонетах рефреном звучит тема статуарности. Пигмалион для поэта бог богов: «А на заре времен / богов благословлял Пигмалион. / Хоть раз бы с ней (Лаурой — О.К.) блаженствовать, как он / Блаженствовал с кумиром оживленным» (сонет 79)<sup>55</sup>. Лаура у Петрарки соединяет в себе черты живого человека и статуи: «К лицу, что создал ни Зевксис, ни Фидий, / Но мастер с высочайшим дарованьем» (сонет 130); «Расти ж, мой Лавр, над плеском тихой влаги» (сонет 148); «И нет стены, что разделяла нас. / Иначе бы она в моем уделе медузою безжалостной была, / Перед

<sup>52</sup> Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1990. С. 31.

<sup>53</sup> Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М., 1982. С. 122—135.

<sup>54</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики (ранняя классика). М., 1963. С. 511.

<sup>55</sup> Петрарка Франческо. Сонеты, избранные канцоны, секстины, мадригалы, автобиографическая проза. М., 1984. С. 81.

которой люди каменели» / (сонет 179).

Как видим, амбивалентностью отличалась не только западная народная культура. Утонченно изысканная профессиональная культура также имела амбивалентные черты. В культурном поле тема статуи могла заменяться на ничто — небытие. Таинственная статуя в том или ином виде метаморфозы, или же небытия, присутствовала в произведениях почти у каждого западного художественного деятеля и особенно у великих художественных мастеров: поэтов, писателей, художников, музыкантов. Самый популярный в наш век вид искусства — кино, как и породивший его театр, воплотили эту идею как культурный диалог зрителей и участников сцены или же фильма.

«Потусторонний», небытийный мир актеров, в силу его драматургической структурированности, представляется более жизненным, чем реальный мир. Играющие актеры опираются на идеи добра или зла, которые они, как платоновские чистые идеи, несут зрителю, и благодаря возможности получать хотя бы таким необычным способом идеальные нравственные сущности — чистые эйдосы — зрители горячо принимают мир небытия, врывающийся в их хотя и формальный, но христианский мир. Мартин Хайдеггер в работе «Искусство и пространство» (1969 г.) делает образ скульптуры основным образом-метафорой, характеризующей модель организации вообще культурного пространства. При этом пластически образный ум Хайдеггера приходит к парадоксальному для человека с западным менталитетом выводу: свобода лежит за границами «скульптуры» — в пространстве вокруг нее, а не у нее внутри, или где-то на границе. Внутри «скульптуры» лежит пустота — небытие, которая становится бытием, если «скульптура — телесное воплощение мест, которые, открывая каждый раз свою область и храня ее, собирают вокруг себя свободный простор, дающий вещам пребывать в нем и человеку обитать среди вещей»<sup>56</sup>. Русский гений А.С. Пушкин, тонко чувствующий религиозные и культурные оттенки западной традиции, не раз использовал в своих произведениях тему «статуи», чтобы подчеркнуть мистически роковой (слепой, страшный) характер происходящего<sup>57</sup>. Но он прибегал к этому в качестве литературного приема, чтобы добиться у читателя особого психологического отклика.

Если присмотреться к чисто научной стороне освоения природы западной цивилизацией, то и здесь можно различить следы статуарности, которую мы видим в развитии феномена машины. Машина так же выступала для человека как амбивалентное явление, она несла в себе и добро, и зло, и ее зло с каждым веком выглядело все более грозным и таинственным. Современный мир компьютеров подразумевает уже такой диалог машины и человека, когда нередко (особенно через игры) встает вопрос о психологической зависимости человека от машины.

Итак, были две области, в которых католическая Церковь проявляла терпимость ко злу: для первой характерно отклонение от православия в догматических вопросах, что прежде всего повлияло на жизнь западного общества. Вторая область терпимости — область «природы», оставшаяся без необходимого церковного окормления. Административное, политическое, культурное, рациональное участие католической Церкви в мирской жизни нельзя назвать церковным. Вслед за католической Церковью и «мир» стал разделять терпимость ко злу, но мир, в отличие от Церкви, в жизни реализовывал эту терпимость мифологически, а не догматически.

Так, попечением католической Церкви, в союзе с мирянами и практикой жизни, возник особый тип *морально-правовой толерантной личности*. Внутри себя он делился на народный морально-правовой тип (радикальный по темпераменту) и на официально-церковный (консервативный). Морально-правовая личность была подготовлена к терпеливому отношению ко злу там, где оно прикрито: в Церкви — моральным авторитетом папы, догматами, специфической церковной практикой, а в «природе» — культурными формами. В своем умеренном выражении консервативный тип личности дожил до сегодняшнего дня, в то время как радикальные типы периодически выступали сторонниками революционных преобразований в обществе. В период Реформации радикалы стали протестантами, выдвинув и новые приоритеты в оправдании зла. Вместе с категорическим отрицанием правового (догматического) оправдания отклонений от православия — отрицая уже не догматы, а саму Церковь, протестанты сохранили только сферу морального оправдания зла, но в своей специфике. Внутри католического

<sup>56</sup> Хайдеггер М. Искусство и пространство // Самосознание европейской культуры XX века. М., 1991. С. 98.

<sup>57</sup> См. на эту тему статью: Яковсон Р. Статуя в поэтической мифологии Пушкина // Яковсон Р. Работы по поэтике. М., 1987. С. 145—181.



мира и в последующие века после Реформации действовали радикальные силы, например, в лице ордена иезуитов. Терпимость ко злу здесь характеризовалась смещением фанатизма подчиненности идее с моральной индифферентностью.

Протестантский тип личности — *моральной личности*, во многом похожий на католический прежде всего правовой мотивацией поведения, имел свои приоритеты оправдания зла. И главным приоритетом стал сам человек. Именно оправдать зло в самом человеке берутся протестантская мораль и философская мысль. Первый протестант Мартин Лютер продолжает путь своевольного изменения догматов, начатый католической Церковью. Крещеный человек объявляется им потенциально «посвященным в священники, епископы и папы»<sup>58</sup> в связи с тем, что крещение вселяет, как будто впечатывает, в человека веру, потому что «не вода производит это действие, но присущее воде слово Божие и вера, основанная на этом слове Божиим, с водою соединенном»<sup>59</sup>. «Магическая» операция с крещением позволяет, по мысли Лютера, заменить Церковь «кучкой благочестивых мирян», которые с не меньшим правом, чем церковные епископы и папа, могут выбирать и сами посвящать священников и епископов из своей среды<sup>60</sup>.

Слово Божие и вера, полученные в крещении, возвращаются в течение жизни в основном путем чтения Евангелия и в целом Библии: «Через веру душа делается от слова Божия святой, праведной, истинной, мирной, свободной и преисполненной всякого блага». Благодаря такой вере и решается кардинальным образом вопрос о свободе: «Христианин имеет в вере достаточно и не нуждается ни в каких делах, чтобы быть праведным; а раз он не нуждается ни в каких делах, то он определенно не связан никакими заповедями и законами; а раз он не связан, то он явно свободен. Это и есть христианская свобода, которую являет единственно вера и которая делает это не для того, чтобы не нуждались мы ни в каком деле для достижения праведности и блаженства»<sup>61</sup>.

Таким образом, зло в человеке Лютер оправдывает как свободу человека, находящегося вне

заповедей и законов, но в вере. Между тем православная святоотеческая мысль указывает на то, что бесы тоже веруют в Бога, но не становятся при этом нравственно свободными. А истинная свобода, согласно прп. Силуану Афонскому, наступает для человека, «когда Дух Святой прощает нам грехи, тогда получает душа свободу молиться Богу чистым умом; тогда она свободно созерцает Бога и в Нем бывает покойна и радостна»<sup>62</sup>.

Сосредоточив на самом человеке, вне Церкви, дело его духовного спасения, протестантское богословие должно было доказывать святость человека и его непорочность, как если бы речь шла о святости и непорочности Церкви. Протестант стал сам себе Церковью. Большинство людей не могут соответствовать критерию истинно верующих, поэтому протестанты разделили человека на части: одно начало в человеке верующее, другое — хозяйственное, третье — политическое и т.д. «Поэтому праведными и злыми становятся не в делах, а в вере»<sup>63</sup>. «Церковь и природа», вера и знание также отделены друг от друга, как и в католичестве, хотя для протестантов это разделение имеет психологический характер, как различие условных подразделений внутри человека (человек веры, человек культуры, политики и т.д.).

Сами протестанты видели зло, конечно, не в узурпации человеком достоинства быть Церковью, но в существовании в человеке некоей незаполненной ниши, о которой Лютер еще не пишет, но последующие протестантские идеологи специально рассуждают. Яков Бёме называет эту лакуну «ничто» и персонифицирует это ничто с антихристом<sup>64</sup>. В.Ф. Гегель как, протестант и объективный идеалист, видит зло в мирском духе: «Зародившееся сознание субъективности человека, того, что его желания исходят изнутри, вызвало веру в зло как чудовищную силу, проявляющуюся в мирском»<sup>65</sup>. Протестанты попытались вернуть утерянный католиками аскетизм, но основой его стал не церковно понимаемый аскетизм, а особая — религиозная этика, включающая и сакрализацию труда, и особое поведение человека в трудовой деятельности и быту, и полу-

<sup>58</sup> *Мартин Лютер. К христианскому дворянству немецкой нации // Мартин Лютер. 95 тезисов. Сост. И. Фокина. СПб., 2002. С. 21.*

<sup>59</sup> *Он же. Краткий катехизис // Мартин Лютер. 95 тезисов. СПб., 2002. С. 116.*

<sup>60</sup> *Он же. К христианскому дворянству... С. 21.*

<sup>61</sup> *Он же. О свободе христианина // Мартин Лютер. 95 тезисов. СПб., 2002. С. 92.*

<sup>62</sup> *Старец Силуан. Жизнь и поучения. М., 1991. С. 311.*

<sup>63</sup> *Мартин Лютер. О свободе... С. 101.*

<sup>64</sup> *Бёме Я. Теософские послания // Мартин Лютер. 95 тезисов. СПб., 2002. С. 168.*

<sup>65</sup> *Гегель В.Ф. Из лекций по философии истории // Мартин Лютер. 95 тезисов. СПб., 2002.*

чившая название «пуританство»<sup>66</sup>.

Нетерпимо относясь ко злу, которое мешало трудовой деятельности, протестанты даже в лице таких ригористов, как пуритане, терпимо относились к злу разобщения христианина с Церковью, злу церковного самозванства — злу отступления от православной Церкви. Культурные образы зла, бывшие в католическом мире в виде карнавала в народной культуре, образа скульптуры, причудливо вошли и в ткань протестантской цивилизации. «Скульптурами», которые нужно расколдовать, стали друг для друга сами протестанты. Таящееся в человеке глубинное «ничто» — мир небытия — делало каждого человека средоточием двух полярностей — добра и зла в их мистическом, метафизическом значении. Не обращалось внимания ни на какие полутона: признавалось или белое, или черное, причем в максимально ярком цвете. Именно такой взгляд на человека породил потом философские течения экзистенциализма, фрейдизма, феноменологии. Явление небытия, признававшееся в человеке, привело к другой особенности западной культуры: тема смерти и загробного мира стала рассматриваться с точки зрения телесной (а не духовной) близости того мира, что постепенно стало обретать характер любования ужасами и получило подтекст некрофильства. В череду метаморфоз включили в качестве постоянных персонажей образы покойников, упырей, оборотней, что в целом еще больше усложнило «диалог» человека с человеком в современном западном мире.

Эти неизбежные для западной культуры формы проявления зла стали культурными нормами жизни: образцами художественного творчества, массовой культуры, особенно телевизионной художественной. В диалоге западного человека с человеком (у протестантов) минимально задействована религия, максимально — массовая культура, в большой степени — культура профессионального труда, в результате чего зло не столько «убивается», как предлагал на заре протестантизма Якоб Бёме, сколько рядится в нестрашные одежды. Идет постоянная игра со злом, и игра является основным средством отключения от реального присутствия мистического зла в повседневной жизни.

Карнавальная амбивалентность также оказалась задействованной в протестантской культуре. Акцент народности здесь был смещен с собственно народной традиции на *абстрактную народ-*

*ность*<sup>67</sup>, которая наполнялась реальным содержанием в связи с модным увлечением теми образцами народной культуры, которые оказывались симпатичными в данное время. Так, в протестантскую культуру пришло понимание *экспортируемой народности*. В современной идеологии толерантности эта идея получила название «культурное разнообразие». Англоамериканцы с самозабвением окунулись в народную культуру афроамериканцев, в 1960-е годы — в индийскую народную культуру и в карнавальную культуру латиноамериканцев. Принцип погашения зла в амбивалентности являлся в каждом случае оправданием подобной «всеядности».

В лице католической и протестантской цивилизации (не теории только, но и практики) Запад дал две доктрины оправдания зла: 1) у католиков оправдание существования зла в Церкви, отступившей от православных догматов, привело на практике к оправданию зла в мире. Морально-правовой характер оправдания зла позволяет говорить здесь не только об определенном типе человека, оправдывающего зло, но и общественной системе оправдания. Она носила морально-правовой характер, иными словами, поддерживалась нормами *обычного права* — не официальным, а поддерживаемым только общественным мнением комплексом законов. Поэтому назовем эту систему *обычно-правовой системой* оправдания зла. 2) Протестантская мысль и практика сосредоточивались на оправдании зла в человеке, в его мировоззрении. Моральный характер оправдания зла позволяет говорить о человеке как носителе моральной системы оправдания. Человек и система оправдания были привязаны к субъекту — человеку. Современный термин *толерантность (терпимость)* — общественную и личностную терпимость к злу мы рассматриваем как идейное порождение западной — католико-протестантской мысли и цивилизации. И все же толерантность как особое явление появилась не прежде, чем был сброшен балласт моральной терпимости ко злу.

\* \* \*

XX век принес одно существенное новшество в области теории и практики терпимости (толерантности): началось ее оформление в идеологию, как это было со «свободой», «равенством» и «братством» в XVIII столетии. Суть идеологии толерантности состояла в сознательном укоренении терпи-

<sup>66</sup> Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 184—208.

<sup>67</sup> Во многом благодаря появлению «абстрактной народности» оказалось возможным появление такого феномена, как интеллигенция, — также достаточно абстрактной (виртуальной) социальной группы.



мости ко злу в правовой форме, в юридическом (государственном) узаконивании зла. Например, в фашистской Германии государством открыто провозглашались расистские идеи как часть фашистской идеологии, обязательной для всего общества. *Антирелигиозное* право (а не безрелигиозное, как на Западе), каким оно заявило себя в коммунистическом СССР, позволило создать еще один тип внерелигиозной идеологической личности — личности, терпимой к правовым отклонениям (*правовая толерантная личность*). В фашистской идеологии Германии, Италии, Португалии, Греции, Испании и других стран фашистского блока озвучивалось не антирелигиозное право личности, а антиморальное (внеморальное) право личности, терпимой к соответствующим правовым отклонениям. И фашизм и коммунизм, воплощаемые в жизнь, были той практикой толерантности, которая давала дорогу теории. К особенностям коммунистической и фашистской «толерантизации» указанных стран мы относим фактор почти полной неожиданности для народов этих стран глубины и радикальности революционных процессов, а также достаточно энергичный и направленный характер их протекания.

Открытый характер тоталитаризма в указанных странах также говорит о чужеродности для них как коммунизма, так и фашизма. Так, Россия была страной с твердой многовековой православной традицией, с православной Церковью, обладающей огромными пастырскими и харизматическими возможностями, с государством и народом, ориентированными в основном на православие, что и заставляет задуматься об искусственности данной «прививки». Чем иначе объяснить фанатичную нетерпимость русской части революционеров к собственной традиции, к коренной религиозной и этнической идентичности, если не внезапно занесенной страшной болезнью? Также весьма необычно вели себя в этой ситуации и культурные Германия, Италия, Испания.

Что касается правовой толерантной личности, тотально терпимой как к нравственному, так и к религиозному злу, то такая личность готова была оправдать любые беззакония, лишь бы они объясняли правоту ее безрелигиозной жизни и поведения. Оправданное зло представлялось государством здесь как высшее добро — не вообще абстрактно, а в виде мифологических образов, для того, чтобы направить гнев людей, сконцентрированных на ложном понимании добра, на уничтожении врагов этого добра. Подобный идеологический тип личности был страшным явлением. Борьба поэтому носила идеальный бескомпромиссный характер. Правовая толерантная лич-

ность могла, не задумываясь, отречься от самых близких и родных — убить и предать их ради «идеи». В идеологическом ослеплении крушили все самое дорогое и сокровенное в своей стране: глумились над Божьими святынями, избавлялись от великой и славной истории России, как от чумы; терзали все совершенное и прекрасное, рукотворное и нерукотворное: календарь, азбуку, язык; засыпали родники, колодцы, уничтожали могилы, кладбища — и нет числа этому коммунистическому беснованию в эти страшные годы.

Идеологизация всегда является процессом целенаправленным, сознательно организуемым заинтересованными политическими силами. Западный опыт «толерантной личности» вообще было легко экспортировать. В России в советское время коммунистическая толерантность утвердилась сразу как практикующая идеология, что и помогло во многом дезориентировать часть общества. На Западе за многие столетия терпимость стала естественным состоянием человека и потому не оформлялась в идеологию. За новую идеологию, утверждающую основы нового строя, всегда приходилось платить революцией. Для десакрализации (дехристианизации) свободы, равенства и братства Запад оказался готовым пойти в свое время на революционные потрясения. Терпимость к моральному злу здесь была не чужым явлением, но терпимости к законам, оправдывающим зло (как юридического принципа) следовало добиваться только революционными средствами через кровь, жертвы, насильственный разрыв эпох. Были созданы схемы новых разрушительных идеологий — коммунизм и фашизм, — расчищающих путь новой демократии во всем мире, и превращены в оружие разрушающее неудобные режимы, культурные и духовные традиции, а после использования их как оружия, стало удобно превращать идеи, наполненные содержанием, в редкий и ценный экспортный товар. Ведь, как показала история, бремя революции можно легко перекладывать на чужие плечи, а результаты ее — приватизировать. По ряду признаков видно, что первый — самый важный — этап инициирования процесса правового оформления терпимости к моральному злу, как и выбор стран, где должно было это происходить, проходил целенаправленно и подконтрольно. Странами, на которые пал выбор, стали, с одной стороны, Россия, а с другой — государства в Европе, сохраняющие нормы традиционности и ориентированные, в основном, на католическую Церковь. Особенностью революционной толерантизации этих стран было порождение идеологии не в форме католической и не в форме протестантской, а в новой

форме, хотя и на базе опыта этих цивилизаций.

Ценою жизни нескольких десятков миллионов замученных людей, страшного разгрома в культуре, церковной жизни, ценою тотального духовного и физического концлагеря в коммунистических и фашистских странах мир получил *правовую толерантность*. Она означала, что отныне терпимость ко злу перестала быть личным — нравственным делом человека или прерогативой общественного мнения, делом традиции, но стала сугубо делом государства, его миссией. «Лабораторный» опыт созидания идеологической толерантной личности в странах коммунизма и фашизма, после крушения коммунистических и фашистских режимов, конечно, стал предметом исследования западных специалистов, судя по современным управляемым мини-революциям и фашистским переворотам в различных странах азиатского и африканского (отчасти и европейского) регионов мира.

Программа толерантизации Европы оказалась завершённой: на свет появился идеологически средний тип толерантной личности как с моральной установкой на толерантность, так и с устоявшимся вкусом к толерантности. Для западного мира, в лице США, Англии и Франции, приобретенный новый опыт позволил у себя дома *безболезненно*, как прививку, провести реформу новой унификации общества на основе принципов *правовой толерантности*. Франция максимально полно утвердилась в своей «светскости», Великобритания и США обогатились «политкорректностью», весь западный мир приобрел законное право терпимо относиться к сексуальным меньшинствам и т.д. Руки для оправдания зла, таким образом, оказались развязаны в масштабах всего мира, и только этим можно объяснить то нынешнее активное движение в сторону глобализации, которое предприняли в последнее время страны Запада. Правовая толерантность требует для себя четкой и определенной идеологической формы, и глобализация как раз и является, на наш взгляд, сутью новой идеологии.

Необходимо отметить и особую роль католической Церкви в современных процессах, связанных с толерантностью. Она стала проявлять не просто небывалую активность, но стремиться открыто первенствовать в этом процессе. Может быть, это связано с тем, что в протестантский мир вернулось родное для католиков *правовое поле*

*толерантности*, которое протестанты отвергли в период Реформации. Со второй половины XX в., после Второй мировой войны, католическая Церковь начинает вести себя принципиально по-другому в отношении новых либеральных ценностей Европы и США. Когда в обществе обозначились признаки новой революции, Церковь не стала дожидаться, как в XVI и XVIII вв., печальных для себя итогов, но сама пошла навстречу революции и провела заранее необходимые реформы внутри себя, сохранив такой ценой на определенный исторический срок возможность оставаться католической Церковью. Так, впервые курс на новый виток, теперь уже глобальной либерализации в мире, благословила и возглавила сама католическая Церковь. Папа Иоанн XXIII провозгласил курс Церкви на аджорнаменто («*осовременивание*»). Проходивший в 1962-1965 гг. Второй Ватиканский собор снял запрет на монополию в богослужении латинского языка, утвердил в ряде документов новую социальную доктрину Церкви, принял целый ряд революционных декретов.

Терпимость к веяниям современности стала основой нового курса. Дух религиозной интеллигентности<sup>68</sup> пронизывает весь корпус документов собора<sup>69</sup>. Критическая оценка современности сводится к минимуму, в самой осторожной форме, в то время как панегирические слова прогрессу, современной культуре, современной науке занимают основное место в документе. «Человеческий дух, став свободнее от порабощения тварному, может легче подняться до почитания и созерцания Творца». К числу позитивных ценностей современной культуры, по мнению участников собора, следует отнести: «занятие науками и строгую верность истине в научных исследованиях; необходимость трудиться совместно с другими в различных технических объединениях; чувство международной солидарности; все более живое сознание ответственности ученых не только за помощь людям, но и за их защиту; стремление улучшить условия жизни для всех»<sup>70</sup>. Толерантный подход к современности заставляет католическую Церковь произносить и такие декларации: «Церковь, посланная ко всем народам всех эпох и стран, не связана исключительными и нерасторжимыми узами ни с одной расой или народом, ни с какими особыми нравственными установлениями, ни с одним древним или новым обычаем. Держась сво-

<sup>68</sup> Идеальное морализаторство, декларации общего характера, идеи благие по мысли, но невыполнимые в реальной жизни.

<sup>69</sup> Пастырская конституция «О Церкви в современном мире». *Gaudium et spes* // Документы II Ватиканского собора. Паoline, 1998. С. 377—466.

<sup>70</sup> Там же С. 429.



ей собственной традиции и в то же время сознавая свою вселенскую миссию, она может войти в общение с различными формами культуры, благодаря чему обогащается и сама Церковь, и эти различные культуры»<sup>71</sup>. Критерии для культуротворчества, рекомендуемые Церковью современному человеку, также носят абстрактный, психологический характер: «Нужно так воспитывать дух, чтобы развивалась способность к удивлению, к самонаблюдению, к созерцанию и к выработке личного суждения, а также к воспитанию религиозного, нравственного и социального чувства»<sup>72</sup>. В другом месте специально оговаривается особое место психологии в современном мире: «В пастырском попечении следует в достаточной мере признавать и применять не только богословские принципы, но и открытия мирских наук, прежде всего психологии и социологии, чтобы верующие могли придти к более чистой и зрелой жизни веры»<sup>73</sup>. Абстрактные психологические чувства упоминаются и в главе «О жизни политического общества»: «Чтобы установить действительно гуманную политическую жизнь, нет ничего важнее, чем поощрять внутреннее чувство справедливости, доброжелательности и служения общему благу...»<sup>74</sup> Причиной войн также называется несправедливость, которая порождается экономическими, политическими и нравственными причинами (эгоистическими страстями). В духе современного либерализма Второй Ватиканский собор отозвался и о демографической проблеме. Обсуждался вопрос о росте народонаселения и возможностях достойной жизни для новорожденных. Было сказано: «Людей следует мудро извещать о научном прогрессе в поисках методов, способных помочь супругам регулировать число детей, если такие методы подверглись тщательной проверке и если было установлено, что они отвечают нравственному порядку»<sup>75</sup>.

Весь текст пастырской конституции пронизывает мысль о постоянной признательности Церкви миру, светской культуре, и нигде почти не говорится об обратной зависимости, о неотмирности Церкви. «Самой Церкви известно, сколь многое позаимствовала она из истории и развития человеческого рода. Опыт прошедших эпох, науч-

ный прогресс, сокровища, заложенные в различных формах человеческой культуры, благодаря которым полнее проявляется природа человека и открываются новые пути к истине, идут на пользу и Церкви. Ведь с самого начала своей истории она училась выражать Христову весть, используя понятия и языки различных народов, и старалась, кроме того, разъяснять ее, прибегая к мудрости философов, чтобы по мере возможности согласовать Евангелие и с пониманием всех, и с запросами мудрецов»<sup>76</sup>. Таким образом, католическая Церковь совершенно справедливо заявляет о своей исторической связи с толерантностью, которую она объясняет желанием угодить всем ради несения благовестия.

Несомненно, что позиция, занятая католической Церковью — самой многочисленной по количеству верующих христианской Церковью (около 17% населения Земного шара и 50% всех христиан<sup>77</sup>), — быть в авангарде происходящих в мире перемен, способствовать глобализации, благословлять все важнейшие перемены в мире, в том числе касающиеся толерантности, нашла самый широкий отклик во всем мире, в том числе и среди политических элит, разрабатывающих идеологию толерантности. Отныне негласно все важнейшие инициативы, особенно касающиеся толерантности, начали исходить от лица католической Церкви, а потом попадать в поле зрения политиков и международных организаций (ЮНЕСКО и ООН) и через них законодательно оформляться и продвигаться дальше как решения мирового сообщества. В числе первых важнейших документов, выдвинутых папой-реформатором Иоанном XXIII, была энциклика «*Pacem in Terris*» («Мир на земле»), где с опорой на естественное, а не христианское (!) право говорилось о правах человека, государств, народов. Римскому папе мировое сообщество (в лице христианских и нехристианских стран) разрешило каждый Новый год 1 января оглашать составленный папой девиз будущего года. Первый раз такой девиз — «Все люди — мои братья» — был озвучен папой Павлом VI в 1972 г. В рамках ЮНЕСКО в 1995 г. была принята «Декларация принципов толерантности», а в рамках ООН — «Декларация о культуре мира». Основная мысль этих документов

<sup>71</sup> Пастырская конституция «О Церкви в современном мире»... С. 430.

<sup>72</sup> Там же.

<sup>73</sup> Там же. С. 434.

<sup>74</sup> Там же. С. 446.

<sup>75</sup> Там же. С. 462.

<sup>76</sup> Там же. С. 415.

<sup>77</sup> Пучков П.И., Казьмина О.Е. Религии современного мира. М., 1998. С. 42.

— соединение разнообразия в мире через принципы толерантности. Несомненно, идеологи «толерантизма» не только в западной Церкви, но и в православной Церкви хотели бы видеть духовных провозвестников толерантности в христианском мире, благословляющих все необходимые начинания мирового сообщества.

### **Толерантность в современной России**

О толерантности в современной России заговорили политики, административные работники, педагоги, философы, политологи, толерантному поведению начали учить в московских вузах и школах. К реализации принята предложенная ЮНЕСКО программа «“Терпимость: преддверие мира”. Учебно-преподавательское руководство по воспитанию в духе мира, прав человека и демократии»<sup>78</sup>. Правительство РФ 25 августа 2001 г. приняло постановление «О федеральной целевой программе “Формирование установок толерантного сознания и профилактика экстремизма в российском обществе (2001—2005 годы)”», что вызвало скорый ответ правительства г. Москвы и принятие программы «Москва на пути к культуре мира: формирование установок толерантного сознания, профилактика экстремизма, воспитание культуры мира (2002—2004 гг.)». Постановлением от 19 ноября 2002 г. № 955 ПП программа утверждена и представлена исполнительным структурам к реализации. Программу поддержали своими статьями и книгами многие ученые: этнологи, философы, педагоги, социологи, историки.

Создатели программы открыто заявляют, что они опираются в своих подходах на философские идеи Л.Н. Толстого, т.е., прежде всего, на идею ненасилия, как ее понимал русский писатель: «Данный принцип был заложен Л.Н. Толстым, связавшим решение проблемы ненасилия с внутренним самосовершенствованием личности, поиском ее устойчивости на основе высших достижений человеческой мудрости, мирового духовного и интеллектуального опыта. По существу

Л.Н. Толстой заложил путь решения самой сложной проблемы современности — проблемы реального ненасилия как толерантности»<sup>79</sup>. В данном случае имя Толстого как великого писателя, опять используется для авторитетного подтверждения очередной идеологии<sup>80</sup>. В связи с этим хочется отметить, что Л.Н. Толстой в своей общественной и философской деятельности был склонен к организации и поддержке сектантского движения, поддержке антигосударственных организаций, что ставит под сомнение государственную полезность его «духовных» идей. В понимании противодействия злу Толстой стоял также на позиции, которую любое государство вряд ли согласится разделить<sup>81</sup>: он предлагал разоружиться перед злом, т.е. добру первому склониться перед злом, и тогда зло, по его логике, перестанет быть злом<sup>82</sup>. Свое понимание непротивления злу насилем Толстой наиболее полно и обстоятельно дал в статье «В чем моя вера?» Характерно предварительное замечание писателя к этой работе: «Церковные правила ослабляли, иногда прямо уничтожали то христианское настроение, которое одно давало смысл моей жизни»<sup>83</sup>. Психологические чувства Толстой делает основой, на которой он строит все сооружение своих рассуждений. В один из моментов, когда к нему пришло «христианское настроение», писатель понял по-новому слова Евангелия о терпении. «Я понял, что Христос нисколько не велит подставлять щеку и отдавать кафтан для того, чтобы страдать, а велит не противиться злему...» Вслед затем, пишет Толстой, — «открылось понимание всего Евангелия, все встало на свои места, как куски разбитой статуи, составленные так, как они должны быть»<sup>84</sup>. Это заставило писателя обвинить Церковь в том, что она подменила евангельское понимание терпения учением о невозможности выполнять завет Христа о терпении без Божьей помощи. По Толстому, именно без Божьей помощи и необходимо несопротивление злему. Бог и Церковь связывают волю людей и мешают каждому в отдельности стать самим собой. Специфичны как само понимание зла Толстым, так и способ его преодоления.

<sup>78</sup> Ассоциированные школы ЮНЕСКО и международное образование. Сборник материалов и документов. М., 2003. С. 90—121. В 1995 г. в ЮНЕСКО была принята «Декларация принципов толерантности».

<sup>79</sup> Среднесрочная городская целевая программа ... С. 17.

<sup>80</sup> Как известно, Ленин уже выставлял Толстого интеллигентным предтечей революции, ее «зеркалом», прежде всего из-за заслуг борца с православием и адепта сектантских взглядов на Церковь.

<sup>81</sup> Толстой Л.Н. В чем моя вера? // Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений в 22-х тт. Пг., 1916. Т. 15. С. 64—222.

<sup>82</sup> Асмус В.Ф. Мировоззрение Толстого // Асмус В.Ф. Избранные философские труды. М., 1969. Т. 1. С. 77.

<sup>83</sup> Толстой Л.Н. В чем моя вера?... С. 68.

<sup>84</sup> Там же. С. 72.



Зло — это все привычные социальные, политические и духовные структуры: государство, Церковь, культура. Преодоление зла состоит в неучастии человека во всех привычных устоях жизнедеятельности (государственной жизни, судебной деятельности, армии) и в несоблюдении привычных норм (любви к отечеству, присяги). Воевать, сражаться не надо, только не участвуй во зле, не сопротивляйся ему. Это возможно лишь тогда, когда каждый станет самостоятельным от государства и Церкви. В другой работе в этот список включаются наука, искусство, культура<sup>85</sup>.

Делать Л.Н. Толстого идейным вдохновителем современной государственной (!) программы толерантности, значит — разделять его анархическое отношение к государству, Церкви, культуре и вместе с этим — специфический способ борьбы с ними.

Короткие сроки программы рассчитаны на то, что материал по толерантности должен быть усвоен как психологическая *установка*, на сознательном и бессознательном уровне психики. Вот как ставит эту цель Московское правительство: «Формирование установок толерантного сознания, определяющего устойчивость поведения в обществе отдельных личностей и социальных групп, как основы гражданского согласия в демократическом государстве»<sup>86</sup>. Установки помогут сформировать «толерантное сознание и поведение». Кроме внедрения установок в сознание школьников в учебных заведениях, предполагается «распространение норм толерантного поведения и культуры мира» с помощью средств массовой информации и «эффективных социокультурных и коммуникационно-мировоззренческих технологий противодействия различным видам экстремизма, этнофобии и ксенофобии»<sup>87</sup>. К московской программе «Москва на пути к культуре мира...» сейчас много вопросов. С одной стороны, ее отличает прекраснородушный утопизм и благие пожелания избавления общества от нищеты, неравенства, забота о «маленьком человеке», которого легко обмануть, обольстить, направить по ложному пути, — «потенциальной жертве экстремизма и радикализма»<sup>88</sup>, с другой стороны — в ней не отражены такие очевидные вещи, как религиозный опыт воспитания, традиционные религиозные ценности в образовании, на-

уке, культуре, фундаментально и сущностно воспитывающие в человеке понятия любви, милосердия, сострадания.

В разделе программы «Сфера работы с детьми и молодежью» не дается реальной оценки причин катастрофического положения в этой области: нарастающая повсеместная бездуховность детей и подростков и продолжающийся процесс тиражирования из средств массовой информации, телевидения, рекламы и т.д. сцен безнравственного поведения, насилия, жестокостей. Причинами отклонений в молодежной среде называются не реальные причины, а последствия отклонений: алкоголизм, наркомания, токсикомания. О нравственных причинах программа ничего не говорит. Главным объяснением склонности молодежи к экстремизму называются «психологические возрастные особенности», якобы неизбежное, не зависящее от человека зло, которое можно преодолевать терапевтическими методами: организацией досуга, занятиями спортом, участием в культурном творчестве.

В разделе «Сфера коммуникационных технологий» говорится, что злом является «виртуальное насилие, тиражируемое интернетом, обретающее с каждым годом все более масштабный и разнообразный характер, а также культ насилия, царящий в электронных средствах массовой информации, видео- и книжной продукции», т.е. признается, что не существует никакой государственной ответственности за происходящее в СМИ.

В другом разделе, названном «Сфера международных отношений», авторы программы исходят из идеальной (внеморальной) картины, говоря, что «максимализм и гипертрофированное проявление национального чувства рождают интолерантное поведение, экстремизм, стремление удовлетворять свои амбиции за счет людей иной национальности, другого вероисповедания». Опять за все ответственны «чувства, эмоции, психологическое состояние». Между тем нередко т.н. экстремизм является не языком разрушения, а языком отчаянного призыва обратить внимание на факты национального унижения чести и достоинства народа. При этом как программа совсем не ставит вопросов о нравственных положительных ценностях: патриотизме, христианских православных нормах (привычных для России), глубин-

<sup>85</sup> Толстой Л.Н. Так что же нам делать? // Толстой Л.Н. Собрание сочинений в 22-х тт. М., 1983. Т. 16. С. 166—399.

<sup>86</sup> Понкин И.В. Толерантность и толерантизм в светском государстве // Понкин И. В. Светскость государства. М., 2004. С. 4.

<sup>87</sup> Среднесрочная городская целевая программа... С. 4.

<sup>88</sup> Хотя в России под гоголевским и чеховским «маленьким человеком» традиционно принято понимать категорию людей, не достигших особых высот на поприще карьеры, материального достатка, жизненных успехов, социально мало защищенных, тихо переживающих, в терпении и молчании несущих свой жизненный крест.

но воспитывающих в человеке положительные гражданские чувства, но звучит лишь одна сухая политизированная риторика угроз: «Москва была, и есть, и будет столицей многонационального государства, городом межкультурного взаимодействия»<sup>89</sup>.

В целом, в программе практически отсутствует нравственный и религиозный мотивационный уровень анализа причин интолерантного поведения в разных сферах (терпимость к нравственно и религиозно мотивированному злу), что объясняется, на наш взгляд, все той же спецификой либерального понимания терпимости. Терпимое отношение ко злу в религиозном и нравственном смысле вызвано тем, что авторы программы не хотят лечить язвы нетерпимости в обществе не только духовно-религиозными средствами (церковными), но даже нравственность не хотят ставить в ряд воспитателей общества. Между тем, этнический вопрос — это узел проблем религиозного и нравственного характера, поскольку в основе формирования этноса и в основном механизме его функционирования лежат как религиозный акт духовного устремления, так и нравственный акт принятия ценностных ориентиров. С выбора религии начинается жизнь этноса как долговременного социального организма, и этот выбор совершается через ряд нравственных коллизий<sup>90</sup>. Народ (этнос) — это прежде всего полноценная «коллективная личность», со своей совестью, нравственным и религиозным фундаментом, поэтому и народ, и политики, и религии должны, каждый по-своему, но все вместе, быть ответственными за массовые проявления насилия, особенно в такой ее форме, как терроризм. Неверно говорить, что террористы — это люди без гражданства, национальности и веры, так как тем самым мы снимаем моральную ответственность с совести тех, кто воспитывал и окружал их, учил этнической традиции. Моральная ответственность за действия террористов должна быть и у государства, и у народа (этноса), к которому они принадлежат по крови, и у Церкви, от которой террористы не отказываются. Все должно быть взвешено на весах совести, иначе мы еще более развращаем народ, оправдываем бездействие гражданской власти и закрываем глаза на некоторые скрываемые от чужих глаз внутренние рели-

гиозные процессы. Межэтнические проблемы нельзя не рассматривать в свете традиционных (а потом уже общечеловеческих) нравственных ценностей и религиозных истин. Тем более сводить эти глубинные духовные проблемы к компетенции психологии и физиологии ошибочно и непропорционально.

Другой проект по толерантности, подготовленный Н.М. Лебедевой, О.В. Лунева, Т.Г. Стефаненко — «Тренинг этнической толерантности для школьников», — разрабатывался авторами как вариант общероссийской программы теории и практики тренинга, направленного на преодоление этнической интолерантности у школьников. Причину нетолерантного поведения исследователи видят в несогласовании содержания сознательного и бессознательного в психике человека. «Для формирования успешного, продуктивного межэтнического диалога необходима коррекция рассогласования уровней этнической толерантности личности. Человеку необходимо знать, как нормы и ценности живут на уровне его сознания и как действуют в глубинах его психики»<sup>91</sup>. Таким образом, естественная среда обитания и воспитания человека — религиозная, социальная, культурная — оказывается менее состоятельной, если в ней человек не может получить правильной нравственно-этнической акцентировки. Искусственная, локальная (и во времени и в пространстве) среда, создаваемая специалистом психологом в школе, представляет собой экспериментальную площадку, где тренер проводит игру по толерантности, является, по мысли авторов проекта, более сильной и эффективной в воспитательном смысле, чем то, что создавалось и оттачивалось веками. Время и пространство здесь опять же становятся орудием спекулятивной манипуляции, а не созидания. «Работа психолога-тренера, как считают авторы проекта, — является одновременно и искусством, и ремеслом»<sup>92</sup>. Тренер, в идеальном варианте, рассматривается как идеальная фигура «посредника между культурами, мультикультурная личность». Он должен отвечать следующим качествам: «толерантный к неопределенности (т.е. нравственно индифферентный, так как должен «безоценочно принимать людей»), когнитивно и поведенчески гибкий индивид; человек, имеющий четкое представление о собственной этни-

\* Среднесрочная городская целевая программа... С. 19.

<sup>89</sup> Кириченко О.В. Совесть народа как этнологическое и нравственное понятие // Иринарховские чтения, 2004 г. Материалы ежегодной всероссийской конференции. Борисоглеб, 2005. С. 5—8.

<sup>91</sup> Лебедева Н.М., Лунева О.В., Стефаненко Т.Г. Тренинг этнической толерантности... С. 28.

<sup>92</sup> Там же. С. 125.



ческой идентичности, но в системе ценностей которого большое место занимают ценности общечеловеческие; открытый для самых разных взглядов, интересующийся окружающими, способный к эмпатии, а при урегулировании конфликтов выбирающий стратегию сотрудничества»<sup>93</sup>. Тренер заменит и родителей, и общество, и священника, которые, с точки зрения авторов проекта, не могут психологически профессионально объяснить молодому человеку: кто он, к чему стремится, зачем живет, и главное — что в глубине его психики происходит. Авторы проекта не отрицают, что в систему тренинга кроме рациональных методов (этиюдные упражнения, дискуссия-беседа) входят и иррациональные — медитативные упражнения, «основанные на методах релаксации»<sup>94</sup>, внушения, работы с образами, аутотренингом», т.е. элементы гипноза. К иррациональным мы также бы отнесли и т.н. ритуалы встречи и прощания, которые должны закреплять единство группы, с которой работает тренер, на уровне образов, жестов, ритуальных действий. В проекте также имеется практическая программа тренинга, включающая конкретные примеры упражнений. Есть среди упражнений и такие, где нарочито занижается человеческий мотивационный уровень и выделяется безличностный (стимул-реакция). Так, в упражнении «Броуновское движение» проигрывается ситуация, когда люди должны представить себя атомами, которые стремятся объединиться в одну молекулу и потом опять распадаются на атомы; в упражнении «Живая скульптура» (!) участники толерантного воспитательного эксперимента, «используя свои тела в качестве материала», должны создать единую скульптуру, «отражающую основные особенности ментальности своего народа, и подготовить ее презентацию». Как не вспомнить в этой связи акробатические скульптурные композиции первых лет советской власти, прославляющие идеи победившего пролетариата. Другое безличностное упражнение называется «Рассказ от имени национального блюда», и оно призвано формировать этнокультурную сензитивность. Дети должны от имени национальных блюд рассказать о технологии и ритуалах, связанных с этими кушаньями. Приводится пример: «Меня готовят в специальной посуде, которую смазывают маслом, чтобы я не подгорел»<sup>95</sup>. Далее, в следую-

щем упражнении отрабатываются невербальные приветствия: жестом, взглядом, мимикой, для того чтобы дети в очередной раз «толерантно» посмеялись над чукчами, которые приветствуют друг друга касанием носов. Также среди упражнений есть такие, где отрабатывается необычное социальное общение, например «Надзиратели и заключенные». Заключенные должны стараться убежать из тюрьмы, а надзиратели — перехитрить их и не дать убежать, иначе они сами становятся заключенными. Цель упражнения — разминочная подготовка к освоению темы «Картина мира» и ее отражение в фольклоре, вербальном и невербальном поведении (!). В разделе «Картина мира» в фольклоре на примере пословиц разных народов учащиеся призываются увидеть особенности их ментальности. Выделяются и «специфические» пословицы. Авторы обнаружили такую специфику и озвучили только у русских и китайцев. У русских нашли пословицы, прославляющие лень, например, «работа дураков любит» и т.п., а вот у китайцев таких пословиц не оказалось<sup>96</sup>. Анализируя другие примеры, где авторами упражнений противопоставляются этнические ценности русских и ценности других народов (в основном авторы приводят примеры с народами Кавказа), можно заметить, что одна сторона рассматривается как пассивная, другая как активная. Активная — та, что имеет твердую ментальность, и она выступает как сторона, учащая толерантности. Пассивная — или делает ошибки, которые учащимся нужно разобрать и больше их не повторять, или не знает, как поступать в критической ситуации. Приведем пример из числа упражнений: в одном случае русский учитель в ингушском селении отбирает на уроке у подростка нож, которым тот красуется перед одноклассниками. К учителю предъявляют претензии не только дети, но и взрослые селения — родственники подростка. Авторы примера также становятся на сторону ингушей, так как учитель, — объясняют они, — задел честь мужчины и горца. Куда в этом случае уходят «общечеловеческие ценности» школьной этики? Тем более авторами забывается, что у учителя также есть честь, что он в гостях у горцев, что выполняет нелегкую просвещенческую миссию. Предлагая детям свой «правильный» вариант ответа, они скорее укрепляют нетерпимость, чем

<sup>93</sup> Лебедева Н.М., Лунова О.В., Стефаненко Т.Г. Тренинг этнической толерантности... С. 117.

<sup>94</sup> Релаксация — возвращение системы (психики) в состояние равновесия.

<sup>95</sup> Лебедева Н.М., Лунова О.В., Стефаненко Т.Г. Тренинг этнической толерантности... С. 181; 187; 153.

<sup>96</sup> Там же. С. 179.

способствуют воспитанию толерантности. В других примерах действие происходит в Москве, но расстановка сил все та же: одна сторона — незыблема в своих правилах, а другая — призывается знакомиться с этими правилами и учитывать их<sup>97</sup>.

Итак, что наиболее характерно для этого проекта. В качестве объекта воспитания здесь берется не личность, а *личность психологическая*. Иными словами, духовный и нравственный уровни личностной ипостаси (как смыслообразующие основы) остаются без внимания, а в качестве субъектообразующих черт личности рассматриваются духовно и нравственно нейтральные: эмоции и вообще различные формы психической реактивности, психические структуры организма. «Психологическую личность», конечно, только условно можно называть личностью, потому что базовые основы ее, где «формируются мотивы ее поведения», находятся на уровне бессознательного. Называя бессознательный уровень психического сознания сердцевинной личностью, авторы-исследователи указывают, что «содержание этого уровня скрыто от испытуемого»<sup>98</sup>. Вот почему обучение толерантности авторы новейшего проекта для школьников предлагают рассматривать как психологическую задачу, решаемую специалистами психологами («тренерами») методами мониторинга, диагностики, прогнозирования и в качестве основного — методом психотренинга, «понимаемым в широком смысле как специальным образом организованная, относительно краткосрочная форма групповой работы, направленная на получение соответствующих знаний, умений и навыков»<sup>99</sup>.

Сегодня существует уже и практическая апробация программ по толерантности. Так, под патронажем министерства образования РФ существует общероссийская общественная организация «Детские и молодежные социальные инициативы» (ДИМСИ), которая занимается координацией организационных сил по воспитанию «толерантного сознания и поведения» в России. ДИМСИ (рук. С.В. Тетерский) представляет из себя нечто среднее между пионерской и комсомольской организацией. Это объединение (несколько десятков тысяч членов) проводит массовые мероприятия в различных регионах страны, при содействии администраций и различных объ-

единений, включая и представителей крупнейших политических партий России, с целью подготовки новых специалистов по толерантности. Как следует из материалов сайта ДИМСИ в интернете, проект завершится в 2005 г. съездом 250 волонтеров разного возраста из 50-ти регионов страны. Мероприятие будет проводиться пятнадцать дней на побережье Черного моря для «организации работы Школы толерантности». Здесь планируется проведение учебных занятий известными российскими учеными и практиками. В качестве педагогов будут выступать и приглашенные представители «меньшинств»: религиозных (буддистской, католической, иудаистской, мусульманской конфессий, Общества Сознания Кришны и др.); сексуальных (Российская ассоциация геев и лесбиянок); национальных (армянской, чеченской, грузинской и др. диаспор) и т. п. Основной формой работы будет не лекционная, а практическая — «многофункциональная деловая игра-тренинг, способствующая детальному рассмотрению проблем ксенофобии и экстремизма»<sup>100</sup>. Тренинговые упражнения ДИМСИстов напоминают те, что мы упоминали в проекте Н.М. Лебедевой, О.В. Луневой, Т.Г. Стефаненко. Руководитель ДИМСИ Сергей Тетерский делится опытом: «Например, в школе мы раздаем детям кусочки территорий: кому-то попадает туалет, кому-то коридор первого этажа, кому-то кабинет. Мы говорим: «Представьте, что кусочек территории, который вам попался, одушевлен. О чем он говорит, о чем кричит? Почувствуйте себя туалетом»<sup>101</sup>. Кардинально новая педагогика и мораль. Если раньше школьника учили быть старательным и равнодушным к труду, потому что это нравственно, культурно и полезно для человека и общества, то теперь учат: войди в роль, почувствуй себя туалетом и только тогда почувствуешь его проблемы.

Если же оценивать теоретическую научную базу этнической толерантности, то, несомненно, новое направление опирается, прежде всего, на разработки неотрейдицистской школы психологов. Именно «неотрейдицизм “социологизирует” психологию, а сами социальные явления при этом “психологизируются”»<sup>102</sup>, т.е. психическое рассматривается как социальное (и духовное, и нравственное), что сводит личность человека к комплексам

<sup>97</sup> Там же. С. 239—275.

<sup>98</sup> Там же. С. 27.

<sup>99</sup> Там же. С. 104.

<sup>100</sup> Адрес сайта: <http://www.dimsi.net>

<sup>101</sup> Там же. С. 7.

<sup>102</sup> Ляликов Д.Н. Неотрейдицизм // Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 393.



психических реакций. В материалах программы, представленной ЮНЕСКО для России, кратко упоминается и бихевиоризм. Авторы новейшего проекта «Тренинг этнической толерантности для школьников»<sup>103</sup> показывают, что для его реализации задействован большой набор психологических теорий и технологий, но неотрейдицистский взгляд на структуру личности лежит в основе всего подхода.

Неотрейдицизм сегодня разросся до множества школ и направлений, которые объединяет одно — отказ от приоритета сексуальных комплексов в подсознании в пользу разного рода социальных и духовных установок в подсознании. Например, логотерапия В. Франкла предлагает учить человека во всем и всегда видеть «смысл» и стремиться к «ценностям». Важно, чтобы найденный смысл удовлетворил человека. Толерантное отношение к смыслу заставляет автора этой популярной на западе концепции отказаться от того, чтобы смысл носил не только религиозный, но даже моральный характер. «Я убежден, что моралистический подход в конце концов уступит место онтологическому, в котором хорошее и плохое определяется с точки зрения того, что способствует, а что мешает осуществлению смыслов...»<sup>104</sup> Претензии автора на глобальный характер своего учения вполне очевидны: «Тысячи лет назад человечество создало монотеизм. Сегодня нужен следующий шаг. Я бы назвал его монантропизмом. Не вера в единого Бога, а сознание единого человечества, единства человечества»<sup>105</sup>. Не случайно и то, что неотрейдицисты говорят о новом («нефранцузском») понимании экзистенции и претендуют на особый статус метаучения в психологии и философии. Именно эта школа сегодня выдвигает понятие толерантности как «онтологическое» явление, от которого зависят судьбы мира. Не религиозную веру, не нравственность, а психический уровень личности предлагают они сделать полем воспитания толерантности.

Если оценивать приоритет психологического взгляда на человека, то, несомненно, истоки его — в протестантской модели оценки личности, сильно реформированной современными адептами толерантности. Протестанты однако не переставали видеть в человеке личность, цельную в своей нравственной и религиозной ответственно-

сти. Особенностью этой личности было признание существования в ней «ничто» — мира небытия, что с культурной стороны делало личность таинственным и загадочным явлением — «заколдованным» субъектом, которого для социализации необходимо «расколдовать». Если для католической традиции характерна была статуарность, то для протестантской цивилизации можно выделить близкое к тому явление *пигмалионизма* — такого взгляда на «статую», когда статуя становится целью превращения ее в живое существо. Такой взгляд на человека провоцировал появление философских, а потом и психологических теорий, трактующих сосуществование личности и небытия как диалог двух равных субстанциональных миров. Во фрейдизме, а потом неотрейдицизме, в отличие от философских опытов экзистенциалистов, личность стала сводиться к психическим комплексам, которые стали трактоваться как сложные схемы, доступные толкованию и исправлению (лечению) только специалистам-психологам. Первенство психологов стало утверждаться не только в деле коррекции и лечении болезней и патологий, но и в воспитании и одухотворении личности. В проекте воспитания толерантности мы видим такой глобальный проект, который претендует на воспитание и одухотворение личности через снятие комплексов (архетипов) агрессивности и лечение генов нетерпимости.

Современное российское государство в новой конституции провозгласило в статье 13, что оно не в праве поддерживать какую-либо идеологию как форму политического учения. Между тем, имеются уже определенные основания видеть в имеющихся российских программах по толерантности черты формирующейся идеологии, к тому же носящей антихристианский характер<sup>106</sup>. К числу идеологических признаков толерантности относятся: «претензии на общеобязательность и на универсальность в удовлетворении духовных потребностей, маскировка одновременно под терпимость, культуру, единую для всех духовность; идеология основана на двойных стандартах и мерках и носит агрессивный характер, не приемля никакого плюрализма во мнении; идеология настроена агрессивно-негативно по отношению к исторически сложившимся в России духовно-нравственным ценностям и религиозно-культурным традици-

<sup>103</sup> Настоящий проект существует также в виде учебного пособия под названием «Межкультурный диалог в школе». В 2-х книгах. М., 2004.

<sup>104</sup> Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990. С. 298.

<sup>105</sup> Там же. С. 319.

<sup>106</sup> Понкин И.В. Толерантность и толерантизм в светском государстве... С. 51.

ям»<sup>107</sup>. Ее внедрение происходит скрытно, поскольку она не объявляется российским государственным учением, представляется как опыт мирового сообщества и имеет завуалированную форму «информационного воспитывающего продукта», то есть представляется как ряд отработанных педагогических приемов по обеспечению формирования сознания ненасилия.

Публикации активных сторонников толерантности как нового «гуманистического» учения показывают, что она будет еще более агрессивна и бескомпромиссна в борьбе за единую *психическую идентичность* личности, чем марксизм-ленинизм, выковывавший идеальную моральную личность строителя коммунизма.

Заведующий кафедрой психологии личности факультета психологии МГУ профессор А.Г. Асмолов, подготовивший программную статью по толерантности в научном журнале «Этнодиалоги», как толерантная личность, говорит «с позиции оценочных характеристик». Его оценка конкурентов будущей идеологии толерантизма крайне резкая, он ставит в один ряд религии (христианство и ислам, прежде всего), коммунистические тоталитарные диктатуры и фашистские режимы, так как, по его логике — это «моноцелевые системы», то есть общества и структуры с одной заданной целью и программой: «Сегодня моноцелевые системы, так или иначе, проигрывают и сходят с арены истории». На эту же тему, со ссылкой на книгу Г. Олпорта «На пути к толерантному сознанию» (М., 2000), беспощадно высказываются и авторы упомянутого проекта «Тренинг этнической толерантности...». К числу интолерантных типов, по их мнению близких к нацистским, принадлежат «девушки с антисемитскими тенденциями», которые склонны объединяться в сестричества, они «более религиозны, более патриотичны», чем другие девушки. «Многие исследователи обнаруживают положительную связь между существованием у человека предрасудков и высоким «патриотизмом»<sup>108</sup>.

У православной Церкви в России за последние десять лет накоплен огромный общественно полезный опыт деятельности в различных социальных сферах, интереснейший опыт возрождения многодетных семей, где растут дети со здоровой психикой, нормальным — патриотичным отношением к своей Родине, знающие и любящие свою

культуру, с христианскими ценностями в душе<sup>109</sup>. Их не нужно специально учить уважительному отношению к другому человеку, к другой национальности и к другой вере. Тем не менее, этот опыт не только не анализируется, он или замалчивается, или, как в приведенных выше примерах, подается как негативный опыт, пример интолерантности.

Идеолог толерантизма А.Г. Асмолов хочет представить читателю не реальные плоды нынешней религиозной деятельности, скажем, православной Церкви в России, а Церковь как абстрактную (все ту же идеальную) «моноцелевую систему», как некое безликое наследие прошлого. Архетип (по его словам) у всех моноцелевых систем один — «фиксированный образ мышления, схема мышления и мировоззрения, навязываемая нам при нашем развитии в культуре». Религия никогда не перевоспитает большевика или нациста, так как они типологически близки, декларирует профессор Асмолов, это может сделать только толерантная идеология. Как психолог А.Г. Асмолов предлагает работать с «мировоззренческим» уровнем психики, в котором можно видеть или фиксированный, или нефиксированный образ мышления.

«Нефиксированное» мировоззрение — это опора личности (и народа) на относительное, формальное знание. Здесь истина не только с маленькой буквы, она вообще относительна. Но видимость свободы человека, живущего внутри этого духовно мертвого мира, создается искусственно за счет предоставления права самой личности выбрать себе близкую истину из нескольких предоставленных вариантов и за счет постоянного тиражирования новых «истин», новой моды. Этот факт самостоятельного выбора своей маленькой истины решает все. И неважно, что варианты подобраны, и неважно, что это не истина с большой буквы и вообще не истина, главное — выбор предоставлен и сделан. В характеристике данного мировоззрения важно еще указать на абсолютизацию самого процесса познания. Не имея желания фокусировать свое внимание на духовной сути вещей, человек лишь скользит бездуховным взглядом по вещам, явлениям, другому человеку и останавливает взгляд лишь на самом течении, на текучести. Он отдает внимание самому процессу, и куда тот выведет по воле рока, случая,

<sup>107</sup> Понкин И.В. Светскость государства... С. 406.

<sup>108</sup> Лебедева Н.М., Лулева О.В., Стефаненко Т.Г. Тренинг этнической толерантности... С. 30.

<sup>109</sup> Шляхтина Н.В. Православная традиция домостроительства в современной русской семье (по материалам этнографических экспедиций) // Второй Российский Конгресс «Мир семьи». М., 2001. С. 80—84.



судьбы, так и будет. Рок, случай, судьба сделаны судьями и водителями людей по жизни. «Ваш выбор — это ваша судьба», говорят в этом случае, и «всякий человек имеет право на свой выбор», каким бы абсурдным он ни казался. Чтобы оживить дискуссию, заставить работать и исключения, профессор Асмолов приводит пример с ребенком (со ссылкой на авторитет известного педагога), который тоже может иметь право на смерть, и потому ему надо обеспечить это право. Он приводит слова Януша Корчака: «одно из первых прав ребенка — это право на смерть». Выглядит странным и страшным, что педагог, чтобы зарезервировать детям те же права, что по своему самоволию имеют взрослые, отталкивается от точки отсчета — смерти, а не от жизни. Если же узаконить их право на жизнь, то придется отказаться от легальности детоубийства (абортов) и от многих грязных технологий, связанных с этим.

От практики программ по толерантности в школах и вузах до создания монолитной государственной идеологии один шаг, и, как показывают приведенные примеры это ожидание уже планируется. Психологи, разрабатывающие теоретические проблемы внедрения толерантности, настаивают на жестком варианте: «Выделяются два пути развития личности: интолерантный и толерантный»; или: «Мир стоит сегодня перед серьезной дилеммой: развиваться по принципу «открытого» общества или разделяться по признаку этнической или культурной близости-отдаленности». Что заставит, на наш взгляд, государство принять толерантность в качестве государственной идеологии? Только одно: ее успех на педагогическом

поприще. Поощрение атеизма заставляет государство максимально сужать общественную воспитательную и просвещенческую активность традиционных церквей, и прежде всего, православной Церкви, что, в свою очередь, мешает самому государству воспитывать гражданина во всей полноте. Церковь как духовный воспитатель в обществе продолжает не приниматься государством всерьез, что ставит препятствия и для разворачивания процесса традиционного нравственного воспитания после многих десятилетий господства атеизма. В советское время воспитание ограничивалось в теории моральным уровнем личности, свободным от связи с религией, но на практике, в реальной жизни, мотивационная связь моральных норм с христианством сохранялась. Но сегодня атеисты идут еще дальше: педагог меняется на психолога, а учащиеся рассматриваются не как личности, а как объекты воздействия психического тренинга. Несомненно, что современное российское государство ждет крах на его ошибочном педагогическом пути, так как никого психотренинг — это цивилизованное шаманство — не сделает добрее, терпимее, искреннее, светлее духом. Неудача заставит государство (если оно не научится *не просто терпеть, но и любить* Церковь, ее духовность, традиционность, традиционную культуру) в конце концов применить насилие в виде идеологии, обязательной к выполнению. Так религиозно-нравственное понятие милосердного отношения к другим будет втиснуто в прокрустово ложе закона, политическая ценность которого будет объявлена высокой и плата за его невыполнение также высокой.



К.В. Цеханская

## К вопросу об этнорелигиозном сознании в эпоху глобализма<sup>1</sup>

Интерес к вопросам этнорелигиозного сознания в конце XX — начале XXI в. вызван кардинальным изменением картины мира, стремительной ломкой социальных устоев в связи с тенденцией переустройства современного миропорядка и глобализацией как конечной целью создания нового общественного устройства. Поэтому особый интерес представляет изучение вопросов жизни русских в России как традиционно православной стране. Специфика XX в., окрашенная социально-политическими катаклизмами, отразилась на религиозно-нравственной жизни всех слоев населения, во многом изменила этническую культуру подавляющей его части.

Осмысление, оценка религиозного сознания в условиях глобализма — сложнейшая задача не одного поколения историков, поэтому хотелось бы только обозначить некоторые параметры этого многогранного вопроса.

Современный мировой исторический процесс сегодня жестко обусловлен силовой стратегией управления со стороны Запада, имя которой — глобализм. Глобализм и глобализация становятся важнейшим объектом внимания политологов, социологов и экономистов развитых индустриальных стран, вызывает интерес как наднациональная доктрина насильственного управления миром у всего национально мыслящего человечества. Становится совершенно очевидно, что мир, по словам А. Зиновьева, действи-

тельно вступил «... в новую фазу развития — в фазу проектируемой и управляемой истории»<sup>2</sup>. Добавим, управляемой наднациональной западной финансовой и политической элитой под эгидой США<sup>3</sup>.

В контексте данной статьи важно уяснить смысловое содержание понятий «Запад» и «западная цивилизация». Понятия эти уже давно стали общепринятыми терминами современных научных и общественно-политических дискуссий. А.И. Уткин, автор фундаментального исследования по истории геополитических отношений России и Запада, отмечает, что «...именно в России Запад был впервые обозначен и назван “Западом” в широком современном значении этого термина»<sup>4</sup>. Размышляя о смысловом контексте термина, А.И. Уткин так определяет понятие «западная цивилизация»: «Мы называем Западом не столько регион, сколько тип культуры и строй мысли, парадигму сознания, стереотип жизненного пути. Западом невозможно назвать ни одну страну конкретно. Географически — это совокупность стран Западной, Центральной Европы и Северной Америки... Правомочно ли говорить о Западе как о целом? В определенном и главном смысле — да. Эмпирически это та зона мирового сообщества, где господствует индивидуализм, где наличествует буржуазная демократия, где преобладающей является христианская религия и главенствует светская организация общества. Подчеркнем еще раз его об-

<sup>1</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке фонда РФНФ, проект № 03-01-00193а

<sup>2</sup> Зиновьев А. Одиночество мысли // Независимая газета. 2002. 29 окт.

<sup>3</sup> Следует особо подчеркнуть, что мы не можем рассматривать современный процесс глобализации как только лишь проблему гегемонии США. Геополитическое и экономическое господство Америки — конечный итог тысячелетних попыток человечества построить «торговую цивилизацию», очищенную от моральных и религиозных запретов по отношению к ценностям человеческой жизни как таковой. Служение древнейшему божеству Маммоне лежит в глубинах падшей природы человека. В христианское время этот грех стал скрыто культивироваться на протестантском Западе под видом этически трудового служения богоугодному делу. Такой тип общества, основанный на особой религиозно-трудовой этике в сочетании с рыночной экономикой и приматом частной собственности, принято называть капитализмом. Глубокую характеристику капитализма дали выдающиеся западные ученые М. Вебер и В. Зомбарт, убедительно доказавшие влияние протестантской этики на зарождение и развитие западного капитализма.

<sup>4</sup> Уткин А.И. Вызов Запада и ответ России. М., 2002. С. 28.



щее начало — менталитет, основанный на индивидуализме, рационализме и предпринимательстве»<sup>5</sup>.

Несмотря на указанное выше родовое единство идеологических основ, объективно Западная, Центральная Европа и США сегодня уже не являются равноправными участниками казалась бы единого глобалистского проекта. На текущий исторический момент США — единственный полноправный менеджер глобализма. Уже понятно, что западноевропейские страны в конце XX в. утратили самостоятельность и в вопросах собственной безопасности, и в возможностях независимых геополитических маневров<sup>6</sup>. Как отмечает Н. Нарочницкая, «американская стратегия вышла на новые рубежи, за которыми Европа — это уже не центральная ось, а региональный уровень, это пройденный этап глобализации. Это всего лишь тыл для формирующейся англосаксонской оси»<sup>7</sup>.

Таким образом, оперируя понятиями «Запад», «западная экспансия», мы должны прежде всего иметь в виду США — молодое, агрессивное государство, при своем становлении энергично вобравшее квинтэссенцию протестантской пассионарности в форме радикальных сект и к концу XIX — началу XX в. полностью освободившееся от христианской окраски своих религиозно-этических идей. Чрезвычайно важно указать на несостоятельность суждения об американских религиозных ценностях как ценностях истинно христианских. Прагматический отказ от подлинной евангельской религии спасения лежит в догматических основах кальвинизма и пуританизма. Так, М. Вебер отмечал: «...парадокс профессиональной этики пуритан, которая в качестве религиозной виртуозности отказалась от универсализма любви, рационализировала всякую деятельность в мире как служение положительной воле Бога, в своем последнем смысле совершенно непонятной, но единственно в таком аспекте познаваемой, тем самым приняла как подтверждение обладания божественным милосердием также экономический закон... в качестве угодно Богу материала для выполнения долга. Это было, по существу, принципиальным отказом от веры в спасение как цели, достижимой для людей и для каждого человека в отдельности, та замена ее надеждой на милосердие Божие, даруемое без осознаваемой причины и всегда только в данном частном случае. Такое воззрение, не основанное на братстве, по существу,

уже не было подлинной «религией спасения»<sup>8</sup>.

Как справедливо подчеркивает Н. Нарочницкая, «американские пуритане последовательно, с мессианской убежденностью строили, причем начиная с фундамента, рай на земле и свое владычество над миром. Религиозный мотив переселенцев очевиден, нужна была табула раса, они методично устраняли препятствия, не жалея не предназначенных ко спасению, доказывая земным успехом свою богоизбранность как и учил Кальвин. Культ человека, антропоцентризм, рожденный прометеевским духом Возрождения, давший на европейском католическом фундаменте, развитием духовной аскезой, героическую и утонченную культуру, выродился в американском образе жизни во впечатляющий культ тела — совершенно языческий, а в XX век логически покончил и с ханжеской установкой ранних пуритан на бытовую скромность — рудимент этики апостольского христианства, противоречащей гордыне кальвинистов»<sup>9</sup>.

Очевидно, отступление от евангельского учения о греховной природе человека, о свободе воли и благодати, о призвании ко спасению всего человечества, свидетельствует о непримиримом противоречии американской протестантской традиции с божественной этикой Нового Завета. Поэтому все публичные суждения о протестантизме как о христианской религии являются, на наш взгляд, всего лишь привычной формой корректного отношения к инакомыслящим или следствием определенных заблуждений. Н. Нарочницкая ясно указывает на родовую, нехристианскую черту американского протестантизма — пафос хилиазма с его мессианским предопределением англосаксонской нации-искупительницы<sup>10</sup>. Г. Моргентау, один из крупнейших специалистов в области международных отношений, в своей классической работе определяет идеологическую сущность империализма как «отождествление политических устремлений одной нации» со вселенскими моральными законами. Он указывает, что это — «специфическая идеология англосаксов, сформулированная Британией, но доведенная до совершенства и абсолюта Соединенными Штатами», презревшими «пропасть между верой в то, что все нации подлежат Божьему суду, и кощунственной уверенностью, будто Бог всегда на одной стороне и воля Его совпадает с тем, что эта сторона для себя желает»<sup>11</sup>.

Так, в мировоззрении современной Америки мес-

<sup>5</sup> Там же. С. 28—29.

<sup>6</sup> Нарочницкая К. Россия и русские в мировой истории. М., 2003. С. 518.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> Вебер М. Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира // Вебер М. Избр. произв. М., 1990. С. 317.

<sup>9</sup> Нарочницкая К. Указ. соч. С. 76.

<sup>10</sup> Там же. С. 82—83.

<sup>11</sup> Там же. С. 82.

сианские идеи органично уживаются с идеологией либерализма<sup>12</sup>. Для обоснования своей претензии на исключительную роль в мировых процессах, Соединенные Штаты активно внедряют в общественное сознание американцев различные религиозно-протестантские теории. Наиболее одиозная из них — диспенсациализм (от лат. *dispensatio* — «промысл»). Согласно данной теории, промысл Бога состоит том, чтобы перед концом мировой истории возложить на англосаксонскую расу миссию богоизбранного народа, призванного управлять судьбами человечества. Протестанты должны создать «Новый Израиль», который будет опекать другие народы, готовя их к покаянию на Страшном Суде. Препятствием на пути к исполнению этой промыслительной миссии будет носитель абсолютного зла — царь Гог из страны Магог, подлежащий уничтожению. В трактовке диспенсациалистов этот персонаж Ветхого Завета, вторгшийся в древние времена на землю Израильского царства, устойчиво отождествляется ныне с Россией. Впервые такую параллель провел еще в 1855 г. американский евангелист Дж. Каллинг, назвав царем Гогом из страны Магог императора Николая I. В разгар «холодной войны» теория диспенсациализма стала доктринальной религиозной позицией протестантской Америки в отношении Советского Союза<sup>13</sup>.

Таким образом, США рассматривают себя как богоизбранное государство, имеющее сакральное право управлять мировым сообществом всех остальных государств. С началом «холодной войны» против СССР идея глобального господства над миром приобрела ясные, конкретные, программные формы. Как отмечает Е.С. Троицкий, «по мере возрастания могущества США гегемонистские мотивы в деятельности и выступлениях лидеров нарастали. Так, президент Г. Трумэн говорил о «бремени ответственности американского народа за дальнейшее руководство миром». Тему «американского руководства миром» активно развивали президенты Д. Эйзенхауэр, Р. Никсон и другие. Когда же США стали уже единственной сверхдержавой, упоение Американ-

ской мечтой как идеологическим обоснованием мирового господства США превзошло все разумные пределы. Так, во время президентской выборной кампании 2000 г. СМИ неустанно передавали формулу кандидата в вице-президенты от демократической партии Либермана «США — единственная сверхдержава, великая страна № 1»<sup>14</sup>. Сегодня основная геополитическая задача США в отношении России четко выражена в доктрине З. Бжезинского, призывающего не допустить возрождения евразийской империи, которая способна помешать осуществлению американской геостратегической цели формирования более крупной евроатлантической системы<sup>15</sup>. Анализируя уничижительную позицию Бжезинского по отношению к постсоветской России, Е.С. Троицкий пишет: «Характерны в этом плане разглагольствования нашего давнего недоброжелателя Зб. Бжезинского, который упорно доказывает, что Россия не «партнер», лишь «клиент» Запада, обращающийся к нему за помощью с протянутой рукой... Далее бывший советник президента США по вопросам национальной безопасности заявлял: «Претендовать на роль сверхдержавы — иллюзия. Россия сейчас — бедная примитивная страна. За пределами нескольких городов Россия как Индия». Тон, как видим, оскорбителен, построен на демагогическом противопоставлении разных народов. Выступая на заседании Американско-украинского совещательного комитета по случаю присвоения Бжезинскому звания «почетный гражданин Львова», «неистовый Збиг» заявил: «Новый мировой порядок при гегемонии США создается против России, за счет России и на обломках России!» Комментарии, как говорится, излишни»<sup>16</sup>. Проблема анализа сущностной природы глобализма по-американски особенно драматично встает в наши дни перед русским общественным сознанием. Несомненно, глобализм как специфический продукт западного цивилизационного пути нацелен, прежде всего, на полное уничтожение главной духовной основы русской цивилизации — православия<sup>17</sup>. Рос-

<sup>12</sup> К середине XX в. либерализм в крайних теориях уже утверждает «абсолютный суверенитет взглядов и наклонностей человека в его жизнедеятельности, какой бы специфической она ни была», — в этом тезисе Фридриха фон Хайека уже отсутствует даже тень понятия о пороке и добродетели, о нравственности и безнравственности, о норме и извращении, стерто понятие о грани между добром и злом.

<sup>13</sup> Очерки истории культуры: учебное пособие / Под ред. М.Н. Пруникова. М., 1999. С. 122.

<sup>14</sup> Троицкий Е.С. Русская этнополитология. Т. 1. М., 2001, С. 322.

<sup>15</sup> Бжезинский З. Великая шахматная доска. М., 1998. С. 108.

<sup>16</sup> Троицкий Е.С. Указ. соч. С. 321—322.

<sup>17</sup> Следует подчеркнуть, что политический и культурный экспансионизм Запада в обозримой истории не ограничивался лишь Россией. Сильнейшее цивилизационное давление Запада испытывали все крупнейшие государства мира, обладавшие традиционным, закрытым, а следовательно, негражданским типом общества, например, императорский Китай или Османская Турция. А.И. Уткин в упомянутой выше работе убедительно раскрывает механизмы западной стратегии глобального управления человечеством. Суть данной стратегии — жесткий техногенный диктат, бросающий вызов остальному миру и принуждающий весь этот остальной, не западный мир либо подчиниться лидерству Запада, приняв его шкалу ценностей, либо вступить с ним в параллельное соревнование через насильственную модернизацию собственной, национальной общественно-экономической системы.



сия, как ранее Византия, со всем духовным багажом восточнохристианского мироощущения всегда вызвала в исторической ретроспективе полное неприятие со стороны западноевропейских христианских элит. Как откровенно подчеркнул А. Тойнби, «русские навлекли на себя враждебное отношение Запада из-за своей упрямой приверженности чуждой цивилизации, и вплоть до самой большевистской революции 1917 г. этой русской варварской отметиной была Византийская цивилизация восточно-православного христианства»<sup>18</sup>. «Неправильный», «незападный» тип русской цивилизации, веками утверждающийся на огромных пространствах Евразии и сохранивший после всех катаклизмов XX в. свое православно-общинное ядро, — вот главная мишень современной глобалистской атаки Запада.

Как верно отмечал А.С. Панарин, «напрасно Россия считала, что камнем преткновения ее на пути к европейскому дому является коммунизм. Коммунизм ушел, а недоверие и ненависть к России остались. Более того: обнаружился их более глубинный, сверхидеологический и сверхполитический характер. В качестве ответчика на нынешнем глобальном процессе по делу “коммунистического тоталитаризма” теперь все чаще привлекается православие. А эту болезнь “русского менталитета” нельзя излечить сменой строя и идеологии: от нас требуют изменения самой нашей духовной природы, умертвления ценностного ядра нашей культуры»<sup>19</sup>.

А.С. Панарин последовательно раскрыл причины, по которым главной мишенью господствующих мировых сил стало православие: «Во-первых, православие осталось единственным ортодоксальным носителем принципа блаженства нищих духом — господствующий новолиберальный дух эпохи, напротив, утверждает, что у бедных, неприспособленных и неприкаянных нет алиби — они достойны своей участи. Неравенство богатых и бедных теперь, после культурологических открытий, касающихся ментальных предпосылок богатства, связанных, в частности, с западной протестантской традицией, носит уже не столько социально-классовый, сколько расово-антропологический характер, связанный с глобальным естественным отбором, с делением населения мира на приспособленных и на неприспособленных. По замыслу победителей в холодной войне решительному демонтажу подлежит все то, что препятствует мировому естественному отбору и так или иначе подстра-

ховывает “нищих духом”. К таким препятствиям отнесли сегодня не только социальное государство, но и православную церковь — духовную надежду и защитницу гонимых и страждущих»<sup>20</sup>.

Ясно, что будущее России как независимого национального государства будет напрямую зависеть от духовно-нравственного состояния русского народа и прежде всего от позиции православных верующих. Неприятие западных либеральных футурологических проектов в отношении России, активное, волевое противодействие малейшим попыткам модернизации русского Православия, защита и поддержка традиционных основ русской жизни — на таком духовном уровне русские и другие православные и неправославные народы России смогут действительно ответить на угрозы глобализма.

Тема глобализма уже получила всестороннее освещение в трудах современных отечественных историков, философов: А. Зиновьева, Л. Ивашова, А. Уткина, С. Кара-Мурзы, И. Фроянова, Н. Нарочницкой, М. Делягина, А. Панарина, Е. Троицкого, Л. Шелепина, О. Платонова.

В чем же заключается феномен глобализма? Каково истинное содержание, признаки и конечные цели этого нового процесса мировой истории? Пожалуй, самую краткую и ясную формулировку сути глобализма дал И. Фроянов: «Исторический опыт показывает (и в этом сходятся все исследователи), что глобализм это есть формирование нового мирового порядка, характеризуемого слиянием (нередко принудительным и насильственным) национальных экономик в единую мировую экономическую систему, уничтожением национальных государств и правительств, а значит, государственных границ. В конечном счете глобализация означает создание “всемирной цивилизации”, носителем которой, по терминологии А. Зиновьева, является глобальное сверхобщество, управляемое мировым правительством... Это основная цель, все остальное — средства для ее достижения»<sup>21</sup>.

Существует и другой утилитарно-позитивистский взгляд на проблемы глобализации. В московском Институте проблем глобализации под глобализацией понимают взаимосвязь информационной революции, развитие сети Интернет и возможность интеграции финансовых рынков и структур. Эксперты института полагают, что глобальные системы коммуникаций разрушают «разнообразные барьеры на

<sup>18</sup> Тойнби А. Цивилизация перед судом истории. М., 1996. С. 106—107.

<sup>19</sup> Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2002. С. 219.

<sup>20</sup> Там же. С. 220.

<sup>21</sup> Фроянов И.Я. Глобализация под знаком памяти // Сов. Россия. 2002. № 74. С. 3.

пути обмена знаниями», позволяя создать «единое планетарное сознание»<sup>22</sup>.

Таким образом, в рассуждениях историков и политологов можно увидеть разницу между глобализацией и глобализмом, проектом навязывания всему человечеству «общемировых универсальных ценностей», им руководят силы, далекие от христианства, которым удается в своих целях использовать весь набор признаков глобализации от ускоренной передачи информации поверх границ до финансовых и политических процессов. Однако при этом подвергаются деформации такие важные сферы государственного жизнеустройства народов, как национальная власть, традиционные культурные ценности, этика, религия и свобода.

Итак, есть глобализация как исторически обусловленное, т.е. неизбежное, расширение экономического и информационного сотрудничества между странами и народами. А есть глобализм как доктрина по захвату мирового господства избранной наднациональной элитой финансистов и политиков. Но по сути дела и глобализация, и глобализм суть две стороны одной медали. Поэтому видимые процессы глобализации и сам глобализм как идеологический, еще не до конца осуществленный проект следует рассматривать в качестве единого явления.

В этом единстве обнаруживается главный качественный признак глобализма, сердцевина организма — либерализм. Либерализм является производным от протестантизма, это — конечный логический продукт развития протестантской этики с ее моральным оправданием неограниченной свободы деятельности индивидуума. Идеи глобализма легко проникают в сознание современного человека, потому что либеральная суть глобализма апеллирует к греховной стороне личности, к ее извечному стремлению осуществить свой свободный выбор. Для православного верующего постоянное стремление любыми средствами оградить человека от греха — естественное явление. Либералы же считают преступлением любое ограничение свободы, будь то прелюбодеяние или пьянство. Непонимание вызывают такие, по их мнению, «предрассудки», как защита веры или народной святыни. Такая же пропасть и в определении главных целей жизни: для одних важно — хорошо ли им будет на земле, и ничего более; для других — православных — достигнет ли человек Неба.

Очевидно, что пришедшая к нам либеральная доктрина опирается на представления о человеке как о самодостаточном, свободном индивидууме, который обладает естественным — природным правом

действовать вопреки любым сдерживающим религиозным установкам человеческого социума. И в этой принципиальной убежденности либерализм борется не просто с той или иной конфессией, ограничивающей свободу поступков личности, а против религии вообще.

Единство глобальной системы управления предполагает не только унифицированное единство финансово-экономических, политических и культурных процессов мировой истории. Но прежде всего для сохранения контроля над достигнутыми формами единства требуется постоянный мониторинг и последующая ликвидация идей, ограничивающих экспансионистскую свободу глобализма. Национальная власть, национальные государства, национальная Церковь, национальная культура, наконец, национальная идея в своей совокупности и по отдельности — действенное препятствие на путях насильственного объединения человечества.

В современной России, как и в былые переломные моменты отечественной истории, таким непреодолимым препятствием пока остается православие — основа национального менталитета, движущая духовной силы русской истории и русской идеи. Уже стали программными и даже хрестоматийными слова З. Бжезинского: «После СССР главным врагом Америки остается русское православие». Весь наблюдаемый сегодня либеральный процесс по переустройству России является реальным воплощением данного словесного тезиса. При этом никто — ни Европа, ни Америка — не покушается на догматические и институциональные основы Русской Православной Церкви. Расчетливый удар направлен на другое — на изменение внутренней сущности носителей православной идеи, т.е. на перекройку духовной основы русских людей.

Сегодня православное сознание этноса, с одной стороны, подвергается невиданному воздействию западной массовой культуры, с другой стороны, определяется условиями самого бытия, почти полностью утратившего привычную, традиционно русскую общинную форму. Объективно это объясняется резкой сменой цивилизационного вектора в истории России. В конце XX в. в нашей стране свершилась бескровная революция — советский строй подвергся демонтажу. На смену социализму «пришел капитализм в самом примитивном виде, возможного, наверное, лишь в XIX веке»<sup>23</sup>.

На смену государственному патернализму — этому исключительному явлению всей тысячелетней русской государственности — внедрился капи-

<sup>22</sup> Практика глобализации. Игры и правила новой эпохи. М., 2000. С. 16, 50, 93.

<sup>23</sup> Уткин А. И. Вызов Запада. Ответ России. М., 2002. С. 373.



тализм со своим жестоким кредо: «Каждый выживает в одиночку». Новая политическая система потребовала скорейшего радикального пересмотра всех прежних традиционных ценностей, очевидно препятствующих либерально-буржуазному «духу капитализма», насаждаемого в России. В процессе этого пересмотра появилась идея формирования нового поколения россиян на основе либерального мировоззрения. И вот здесь традиционное общественное и религиозное сознание граждан России впервые столкнулось с новейшим идеологическим орудием глобализма — толерантностью.

Об угрозе проникновения в российское общественное самосознание идеологии терпимости предупредил о. Александр Шаргунов, ясно указавший конечную цель прививаемого в нашей стране плюрализма — уничтожение апостольских основ православного вероучения. «Главная секулярная фундаментальная ценность демократического мировоззрения Запада, определяющего эталоны всех ценностей в России сегодня, — это принцип политического и идеологического плюрализма, идеологической терпимости, который даже не вникает в сущность идеологии, принцип, отрицающий, по сути, абсолютные истины. Нет господствующей идеологии, есть много идеологий, каждая из которых — отчасти истина. Нет одной истины, есть много относительных частных истин. Внесенный в религиозное сознание, этот принцип элементарно приводит к мысли, что не иначе обстоит дело и в религии; отсюда и возникает идеология религиозного универсализма, который, спекулируя на мысли, что в каждой религии есть естественное откровение, есть отблеск Божественного света, делает чрезмерный акцент на том, что именно в этом, а не в обличии лжи вне христианства, особенно в наше время, когда зло достигает уже последнего предела, заключается наша задача как христиан, братьев всех людей на земле. Если эти кусочки сложить вместе может, у нас и получится целостная истина? Такое понимание противоположно христианскому принципу креста, оно является отказом от него, оно неизбежно приводит к религиозному индивидуализму и эгоизму: это право верить, так или иначе... Человек ищет живое лицо истины, хочет вкусить и почувствовать очевидность того, что содержится в догматах. Если мы не обновимся, — а мы не обновимся, не противостоя изо всех сил всякому злу в мире, — мы не сумеем устоять и победить в той неизбежной конфронтации со всеми лжеучениями, для которых христианский догмат — досадное препятствие на пути к созданию единой суперрелигии»<sup>24</sup>.

Столетиями православное сознание стойко и успешно противостояло западной идее религиозного плюрализма, но сегодня эта идея отставлена в сторону как идея малоэффективная, т.е. не давшая желаемых плодов. Вместо нее появилось совершенно новое идеологическое оружие, несравненно более мощное и разрушительное. Речь идет о толерантности. Прицел этого оружия уже не направлен открыто и прямо в сердце православия. Он нацелен на души людей, могущих прийти в православную церковь, а в идеальном расчете — на души тех, кто уже пребывает в лоне Православия. Только таким иезуитским путем через внутреннюю трансформацию менталитета потенциальных или реальных носителей религиозного сознания противники Христа рассчитывают изменить и само православие.

Удар толерантности первой испытала российская средняя и высшая школа, где настойчиво вводится в образовательный процесс дополнительный гуманитарный курс — курс по обучению навыкам толерантного поведения как нормы современного гражданского общества. Согласно «Программе развития этнокультурного образования и воспитания в духе культуры Мира в Москве» (руководитель проекта — Центр цивилизационных и региональных исследований РАН), внедрение основ толерантного поведения в учебный процесс и социальную практику должно дать подрастающему поколению навыки сотрудничества с людьми, отличающимися друг от друга по внешности, языку, убеждениям, обычаям и верованиям; должно воспитать уважение к разнообразию мировых культур, религий и мировых цивилизаций, а также должно сформировать способность адаптации к новой культуре. Подчеркнем, что форма обучения толерантному сознанию и поведению устанавливается в жесткой форме стандарта гуманитарного образования.

Совершенно очевидны далеко идущие цели указанной выше программы — воспитание свободной, атомизированной личности, терпимой ко всем новациям в жизни страны без учета их качественного отношения к судьбам народа. Молодой человек, усвоивший принципы толерантности, уже может прагматично приспособиться к любым условиям жизни, к любым религиозным, экономическим и культурным программам без стремления критического осмысления данных установок в контексте общенародного блага. Размывание национальных архетипов в этно-религиозном и гражданском сознании русского этноса — вот желанная цель архитекторов глобализма.

<sup>24</sup> Шаргунов Александр, прот. Проповеди и выступления. М., 1996. С. 455, 460.

В дореволюционной России и в СССР терпимое отношение к инокультурной среде внутри страны всегда было естественным состоянием общественной жизни. Более того, русский народ всегда воспринимал все этносы, исторически входившие в состав державы, как братские. Трудно назвать обычной терпимостью благожелательное отношение русских к языку, традициям, верованиям, нравам и убеждениям малых народов и этносов России. Оно было не просто благожелательным — оно носило охранительный характер и никогда не требовало никаких специальных тренингов и программ в виде толерантности. Показательно, что А.С. Пушкин завещал все свое поэтическое наследие не только славянам, но и финнам, и тунгусам, и калмыкам. Как гениальный выразитель духа народа, Пушкин ярко выразил главные черты русского народа — его миролюбие, веротерпимость и христианскую раскрытость всему миру.

Итак, вместо православного гражданина православного Отечества новая российская интеллектуальная элита предлагает воспитать толерантную, т.е. несвободную личность, со школьной скамьи ориентированную на некритическое, конформистское отношение к явлениям действительности. Для чего необходимо пестовать именно такого человека? Подобный тип человека необходим для нового мирового порядка, строительство которого разворачивается на наших глазах. За последние 10 лет мир изменился коренным образом. Если в начале XX в. человечество пыталось осуществить идеалы социальной справедливости, то сейчас в мире в социальном плане происходит жесточайший естественный отбор. Устанавливается новый мировой порядок, где транснациональные кампании через банки регулируют и направляют все социальные, политические, экономические и культурные программы в мире. Те государства, народы и отдельные люди, которые не соответствуют этому новому порядку, должны исчезнуть с лица земли. Пример тому — уничтожение Югославии, бомбардировки Ирака, экономическая блокада неугодных Америке государств и, конечно же, насильственный распад СССР.

Вместе с крушением Советского Союза мировой капитализм вступил в высшую стадию своего развития — глобализм. Единственной преградой на пути глобализма может стать адекватное западу по своей военной мощи национальное государство, управляемое национальным правительством, развивающее национальную экономику, исповедующее национальную идею. Удерживающей от глобализма силой могла быть Россия. Но она насильно интегрируется в мировое сообщество в качестве мощного донора, по частям превращаясь в сырьевой придаток транснациональных корпораций. Воспитание российской

молодежи в духе толерантности, по замыслу авторов глобального проекта, призвано превратить Россию в периферийную колонию «золотого миллиарда».

Власть капитала так же агрессивна, как были агрессивны государственные режимы милитаристского образца. Однако сегодня капитал осуществляет агрессию без боя — за счет финансовых вливаний. Но это не значит, что финансовая война за мировое господство идет бескровно, ведь она проходит на пространствах национальных государств, повергая их народы в нищету, экономическую кабалу, межэтнические и межнациональные войны. Человечество узнало новые формы гибели, нежели те, когда люди умирали открыто на полях сражений. И в этих условиях экспансии глобализма создателям нового мирового порядка необходимо взрастить своих адептов, идеологических воинов. Для этого им необходимо изменить генотип народов и в масштабе мира сформировать новое поколение людей, способных не только выжить в условиях глобализма, но могущих служить этой системе и по мере надобности воспроизводить ее в любой точке земли.

Человекотворческая цель глобализма в России — создание нового этнокультурного типа, не осознающего своей национальной и религиозной самобытности. Этот тип посредством образовательных методик будет освобожден от необходимости творчески-волевого созидания собственных критериев оценки действительности. Уже со школьной скамьи подобная личность впитает мысль об относительной ценности традиций и устоев своего этноса и будет восприниматься как унифицированная единица в ряду других равнозначных традиций и культур. Из этой принудительной нивелировки содержания национальных культур и сложится фундамент нового мирового порядка, где терпимость к иному мнению окончательно превратится в пассивный конформизм. Адаптация к новой культуре обернется равнодушным согласием на уничтожение собственной. Веротерпимость выльется в торжество тоталитарных культов самого антигуманного свойства. Сама же идея толерантности преобразуется в форму невиданного тотального насилия над человеческим духом.

Глобалистская идеология толерантности порождает еще одну драматическую проблему современного религиозно-этнического сознания — проблему соотношения мирского и церковного в жизни верующего человека.

И внешнее и внутреннее содержание общественной жизни современной России дает все основания полагать, что православному человеку в скором времени будет все труднее и труднее оставаться истинным христианином не только в жизни, но и в церковной ограде. Прот. Александр Шаргунов с тревогой отмечает: «Общество захлестнуто организованной



через средства массовой информации пропагандой растления и магии, которая приобретает характер войны против Церкви, может быть, более страшной, чем все прежние войны. Самое страшное — то, что сейчас все большее число людей втягивается в преступления, в растление, в бездушие... Может быть, уже наступает время, когда исполнение основных заповедей Божиих будет стоить мученичества, не только в том духовном смысле, о котором говорят святые отцы “отдай кровь и прими дух”, но и в том буквальном смысле, в каком это было во времена Содомы и Гоморры. “Будет время, — пророчески писал в IV веке преподобный Антоний Великий, — когда скажут: Ты безумствуешь, потому что не хочешь принимать участия в общем безумии, но мы заставим тебя быть как все!” Может прийти такое испытание веры, как сказал один епископ, когда мученики, к радости власть предержащих, вынуждены будут отказаться от исповеди Христа перед всеми, чтобы не предать поруганию Его святое имя, — так велико может быть всеобщее отступление»<sup>25</sup>.

Действительно, мы не можем утверждать, что наше время несет меньше насилия над человеческим духом, чем прошедший XX в. Разница лишь в том, что насилие принимает в наше время новые, изощренные, кодирующие формы воздействия на сознание и подсознание человека. Самое разрушительное явление сегодняшней жизни России — это внедрение новой западной либеральной идеологии и пассивное отношение к ней со стороны подавляющей части населения, в том числе и верующих людей. Об этом прямо говорит о. Александр Шаргунов: «Ложь и бесстыдство на земле, особенно в отечестве нашем, давно перешли все границы. Но есть нечто худшее — это умственный, и нравственный, и духовный паралич народа. Но ужаснее всего — когда паралич касается нас, верующих людей, Церкви. Отсутствие нормальной реакции вызывает большее беспокойство, чем даже действие зла, потому что оно выдает состояние ослабленности организма, который пассивно, не сопротивляясь, переносит дьявольское искушение»<sup>26</sup>.

Пассивность русского народа проистекает, в частности, из того, что он не успел соборно, сообща выработать собственный взгляд и позицию по отношению к новому социально-экономическому порядку. Смена социализма на капитализм произошла молниеносно. Старую идеологию просто заменили на западную, навязав как приданое к новой рыночной системе отношений. Новые категории либеральных ценностей, требующие крайнего индивиду-

ализма, жестко внедряются во всех сферах жизнедеятельности нашей страны: в экономике, политике, а самое главное — в культуре. Предлагаемый западный социо-культурный стандарт с его протестантской установкой на атомизированную, независимую, самодостаточную личность претендует на изменение психотипа русских людей.

Представляется, что последней и самой желанной целью глобалистов в России является уничтожение уникального религиозного феномена православной личности — главной опоры, твердо сохраняющей истину и чистоту апостольской Церкви.

В России церковная личность всегда была тесно связана с реальной земной средой, в которой происходило органичное мирское претворение религиозных идей. Если жизнь православного человека в миру не совпадает с тем, что он исповедует в Церкви, и с тем, что от него требуют церковный закон и этика, то это неустрашимое противоречие расщепляет религиозное сознание личности, побуждая ее идти на губительный для души компромисс. Сам антихристианский характер современной жизни, когда осуществление христианских заповедей в миру становится непосильным духовным подвигом, может менять сознание верующего человека. И тогда в лучшем случае православная личность уйдет в формальное обрядоверие, совмещая церковную «гигиену души» с жестокой борьбой за выживание в миру. В худшем эта мятущаяся, расщепленная личность будет понуждать Церковь модернизировать этические требования к вынужденно согрешающему человеку. И первый, и второй случай — неотвратимые пути гибели Православия.

«Самая большая опасность для Церкви, — говорил святой Феофан Затворник, — это когда остается только внешняя видимость, то есть сохранение системы (сохранение постов, например), сохранение чего угодно, всего внешнего, как будто бы драгоценного и нужного, но когда при этом теряется самое главное. Эта внешняя видимость есть тайна беззакония внутри Церкви...»<sup>27</sup>

Одновременно с атакой на православное сознание глобализм нацеливается на разрушение и других важнейших архетипических основ русской цивилизации. Речь идет о демонтаже русской национальной идеи и о замене общинного сознания народа стандартными психологическими матрицами западного индивидуализма. Действительно, краеугольный камень русского менталитета — общинное сознание, т.е. готовность на добровольный отказ от частного

<sup>25</sup> Шаргунов Александр, прот. Проповеди и выступления. С. 405, 406.

<sup>26</sup> Там же. С. 174.

<sup>27</sup> Цит. по: Шаргунов Александр, прот. Указ. соч. С. 30.

блага во имя блага общего<sup>28</sup> — до сих пор препятствует вестернизации общественного сознания граждан России. Поэтому основной вектор цивилизационного прессинга Запада на Россию устремлен в сферу идей. Нетрудно догадаться, какой идеологический проект готовит для России западное глобальное сообщество. Необратимая замена общинно-соборного сознания народа индивидуалистическими установками протестантского толка, идеологически закрепляющими начертанную Западом экономическую парадигму развития нашей страны, — это и есть глобалистский проект будущей русской идеи.

В. Кожин, размышляя об уникальном этносоциальном феномене русского характера, приводит неожиданное суждение о русском народе в советский период, принадлежащее антикоммунисту писателю Михаилу Назарову. «Это человек, — пишет Кожин, — который 20 с лишним лет пробыл в эмиграции, причем в эмиграцию он просто бежал из России, работал на радиостанции “Свобода”, естественно, вел яркую антикоммунистическую пропаганду и от этого не собирается отказываться. Тем не менее, в одной из своих работ, вошедших в его книгу “Историософия Смутного времени”, он написал следующее о том, что господствовало с 1917 по 1992 год в стране: «Необходимо увидеть в национал-большевизме — патриотизм, в покорности угнетению — терпеливость и жертвенность, в ханжестве — целомудрие и нравственный консерватизм, в коллективизме — соборность и даже в просоциалистических симпатиях стремление к справедливости и антибуржуазность, как отказ от преобладания материалистических целей в жизни». То есть он хотел сказать, — комментирует Кожин, — что в этой, так сказать, коммунистической оболочке какие-то основные корневые моменты существования русской цивилизации, русской культуры сохранились. Они, как полагает М. Назаров — и в этом есть, конечно, глубокая правота, — искажались... но тем не менее все это сохранялось»<sup>29</sup>.

Действительно, как отмечает профессор Санкт-Петербургского университета В.Н. Сагатовский, «...русская духовность сумела придать рационалистическим построениям социализма (с его трударми-

ями, классовой борьбой и пр.) нравственное измерение. Потому что не ужас перед миром, не ненависть к нему, не жажда власти, а внутренняя любовь к сущему, внутренняя ориентация на справедливость были присущими тем нашим людям, которые и сделали все то положительное, что только можно было сделать при такой теории и при такой власти. Вынесут ли они и нынешние испытания?»<sup>30</sup>

Для того, чтобы окончательно погрузиться в духовное ядро государственнообразующего русского этноса, «новая» идея должна уничтожить «старую». При этом способы борьбы «новой экспортной» идеи с «отжившей старой» не являются тайной и понятны каждому мыслящему человеку. Так, например, политик А.И. Подберезкин еще 16 лет назад прямо указал на основные пути идеологического наступления на традиционную русскую идею: «Надежное уничтожение России не мыслится нашими оппонентами иначе как разрушение, искажение, деформация национальной идеи, составляющей основу личности... Один из путей разрушения “русской идеи” в массовом сознании — тотальная американизация всего и вся. Другой путь — шоковые социально-экономические воздействия, ломающие и подавляющие личность и волю. Но есть и третий путь, о котором мы часто забываем, — создание заведомо искаженных версий “Русской идеи”, внешне привлекательных, но запрограммированных на уничтожение»<sup>31</sup>.

Сегодня в этот перечень мы можем добавить четвертый путь борьбы — прямое отрицание русской идеи. Перед тем как привести примеры подобного отношения к основной культурной ценности русского этноса, необходимо определить суть русской идеи и характер ее претворения в национальном сознании. Термин «русская идея» родился под пером Ф.М. Достоевского. Великий писатель определил русскую идею как мессианскую сверхзадачу русского народа в деле братского единения и спасения всего человечества, всех народов без исключения. Так, в 1877 г. Достоевский писал: «...Национальная идея русская есть в конце концов лишь всемирное человеческое объединение»<sup>32</sup>. Тезис Достоевского о ведущей роли русского народа в становлении гармоничного «...всеобщего единства мирового человечества»<sup>33</sup>, его про-

<sup>28</sup> «Эта способность признавать “общее” более важным, чем “частное” (отнюдь не отвергая последнего), имела громадное значение в многострадальной истории русского народа. Наряду с такими производными качествами, как доброта, отзывчивость, готовность к самопожертвованию, долготерпение, трудолюбие, отчаянная храбрость, коллективизм, она на протяжении столетий составляла главную особенность русского менталитета и главную черту национального характера» (Милов Л.В. Природно-климатический фактор и менталитет русского крестьянства // *Общественные науки и современность*. 1995. № 1. С. 85—86).

<sup>29</sup> Кожин В. О русском национальном сознании. М., 2002. С. 255—256.

<sup>30</sup> Сагатовский В.Н. Русская и социалистическая идеи в контексте интересов нации: Сб. Национальные интересы русского народа и демографическая ситуация в России, М., 1997. С. 180.

<sup>31</sup> Подберезкин А.И. Русский путь: сделай шаг. М., 1988. С. 43.

<sup>32</sup> Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Т. 25. Л., 1982. С. 20.

<sup>33</sup> Там же. С. 100.



роческий призыв к «самовольному, совершенно сознательному и ничем не принужденному самопожертвованию всего себя в пользу всех»<sup>34</sup> — вот живой нерв русской идеи, понимаемой православным писателем как божественное сотрудничество русского народа в деле осуществления правды Божией на Земле.

Безусловно, такое видение исторической сверхзадачи русского народа вытекало не только из духовных итогов уже свершившегося отечественного исторического процесса, но оно также диктовалось очевидной для писателя угрозой апостасийной катастрофы мира, отвести от которой может лишь русский народ с его жертвенно-волевой, глубоко личностной и подлинно христианской антропологией. Христианский глобализм Достоевского, пожалуй, наиболее правильная альтернатива современному американскому «мессианству». Сегодня мировая интеллектуальная элита вкупе с российскими экспертами пытаются забыть русскую идею. При этом самые настойчивые рекомендации к отказу от нее идут из-за рубежа. Об этом более 10 лет назад писал философ А. Гулыга: «В марте 1993 г. состоялась международная конференция по русской философии. Американский славист Дж. П. Скэнлан рекомендовал нам избавиться от «невроза уникальности», которым мы якобы страдаем, для этого, по его мнению, русскую идею пора сдать в архив, «она ставит только преграды между Россией и цивилизованным миром». Известный польский (а ныне американский) специалист по русской политической истории XIX в. А. Валицкий солидаризовался с ним: «Нет необходимости замыкаться в рамках какой-то русской идеи»<sup>35</sup>.

Очевидно, что главным камнем преткновения на путях сближения России и «цивилизованного мира» является православие — основной источник русской идеи. В стратегию борьбы с православием помимо рассмотренных выше установок на эволюционное изменение религиозного сознания включается и революционная программа радикального изменения православия. От русского государства даже не требуется каких-то духовных отречений, номинально России еще позволяют считать себя православной страной. Но и российская и зарубежная интеллигенция настоятельно призывает к необходимости реформирования Русской Православной Церкви.

Например, А. Солженицын, рассуждая о сложном положении современных думающих, ищущих епископов и священников, полагает, что «церковные формы не могут костенеть вторую тысячу лет, они сами просятся к развитию, к утончению в подвижной, бурной эпохе»<sup>36</sup>. Писатель видит, что «... круги, пребывающие в застылой неподвижности, то и дело «смиряют» их, осаживают. И что делать? Открытый спор, распрямление встречают оценку «духовного бунта», а главное — вносят в Церковь дух раскола. Десятижды нежеланный при этой внешней яростной атаке»<sup>37</sup>. Но как тревожно, как угнетает опасная возможность, что ответом станет — самозакрытие, оцепенение Церкви»<sup>38</sup>.

Другой специалист по проблемам русской идеи — В. Хорос — надеется, что «в русском Православии будут развиваться реформационные течения, способные выполнить функции, аналогичные европейскому протестантизму»<sup>39</sup>. Но даже эти смелые высказывания меркнут перед высказыванием профессора Санкт-Петербургского государственного университета А. Замалева. Выступая прошедшей осенью 2002 г. в Петербурге на конференции, отечественный ученый предложил для русских новую духовную идеологию: «Русский мир не должен быть связан с Православием»<sup>40</sup>.

Сегодня наша страна переживает насильственный цивилизационный слом, необходимый для ее включения в новую глобальную систему международных отношений. Поскольку первые места в этой системе уже заняты, то России предлагается скромно занять указанную ей нишу, конечно же, при условии полного отказа от претензий на свою исключительную национальную самобытность. Удивительно, но замысел глобалистов относительно унификации России по матрицам цивилизованного мирового сообщества находит позитивный отклик не только среди либеральной русской интеллигенции, но и среди русского священства. Так, ночью 24 ноября 2002 г. на канале ТВЦ было показано выступление некоего игумена Вениамина из Санкт-Петербурга. Рассуждая о национальной идее, отец игумен настоятельно рекомендовал русскому народу отказаться от всяких мессианских задач. «Полагать, что у России есть какой-то особый национальный путь, — гордыня», — уверял петербургский иерей, призывая русский народ «смирнен-

<sup>34</sup> Там же. С. 100.

<sup>35</sup> Гулыга А. Русская идея и ее творцы. М., 1995. С. 12.

<sup>36</sup> Солженицын А. Россия в обвале. М., 1998. С. 186.

<sup>37</sup> Атака «консерваторов» на «модернистов».

<sup>38</sup> Там же.

<sup>39</sup> Хорос В. Русская идея в историческом перекрестке // Свободная мысль. 1992. № 6. С. 46.

<sup>40</sup> Бондаренко В.О. О международной конференции «Русский мир — проблемы и перспективы» // Завтра. 2002. № 49. С. 4.

но вписаться в общечеловеческое братство».

Что сегодня может противопоставить русское национальное сознание натиску апостасийного глобализма? Вероятно, оно должно духовно в большей степени вооружиться через преодоление тягот жизни, отказ от массовой культуры, милосердную помощь ближним, неприятие лжи и чуждых ценностей, для того чтобы остановить это наступление. Русские люди должны вспомнить о своей исконной общности со стремлением к правде и справедливости; апеллировать к властям, требуя устранения государственного насилия, охраняя основы православного вероучения, не уклоняясь в соблазны модернизации. В свою очередь, общественную заботу должна более активно проявлять и наша Церковь. Деятели Церкви, церковный клир — не врачи-психотерапевты, это активные воины Христовы. Может случиться так, что в ближайшее время Церковь наполнят люди, исповедующие навязанные им западные ценности. Если они окажутся в большинстве, то потребуют иного, не православного отношения к обряду и канону. Именно они будут настаивать на тех реформах Церкви, которые неизбежно последуют вслед за окончательным разрушением традиционного русского строя жизни.

В заключение вновь обратимся к словам о. Александра Шаргунова: «Сегодня Россия оказалась захваченной всеми существующими видами варварства. Мы не знаем, выйдет ли она из этого. Тем не менее, не будем никогда забывать, что Православие определяло жизнь русского народа на протяжении многих веков и что оно остается живым. Оно отвергается, но оно не уничтожено, несмотря на весь трагический развал, существует возможность, чтобы оно стало определяющим в жизни народа. Будет ли реализована эта возможность, сокрыто в тайне Бога. Богу все возможно. А нам остается трудиться изо всех сил для осуществления — пусть не христианской государственности, до этого теперь еще дальше, чем раньше, — но того идеала, где нравственная и духовная деятельность Церкви проникает во все слои общества»<sup>41</sup>.

Очевидно, драматизм современного мирового ис-

торического процесса состоит в том, что наша страна катастрофически быстро и необратимо утрачивает статус сверхдержавы. Исторически сложилось так, что начиная с XVI в. Россия выступала как основной цивилизационный противник Запада. И в исторической ретроспективе это противостояние, как правило, разрешалось открытыми военными действиями. Но к концу XX в. после поражения в холодной войне и распада СССР Россия столкнулась с совершенно новым, воистину апостасийным явлением глобализма — явлением, носящим ярко выраженный характер жестокой и продуманной духовной агрессии против России и Православия. Безусловно, не только православные, но и инославные народы России уже испытывают на себе духовные последствия бескровной атаки глобализма. Данные атаки носят характер точечных разрушительных ударов по религиозно-культурной матрице всех российских этносов без исключения.

Противостоять духовному экспансионизму Америки можно лишь вооружившись истинным пониманием смысла происходящих событий современной мировой истории. А смысл, на наш взгляд, состоит в том, что Соединенные Штаты Америки, уже именуемые Четвертым Римом, выступают в качестве нового папства для всего человечества, понуждая его силой или обманом принять новую религию глобализма. В этой ситуации Россия должна выступить мировой духовной силой, противостоящей цивилизации «Четвертого Рима». Представляется, что смысл жизни нашего народа всегда состоял и состоит в непрерывном творчески религиозном раскрытии Божественного замысла русской цивилизации. Промыслом Божиим России дана особая миссия: защищать справедливость, религиозную истину, воплощать в земной жизни евангельские идеалы веры, любви и милосердия. Оставаться верными своему Божественному призыванию в это сложное, трагическое время — не только наша очередная духовная сверхзадача, это наш религиозный долг.

<sup>41</sup> Шаргунов Александр, прот. Указ. соч. С. 438.



# ИССЛЕДОВАНИЯ



Н. Б. Колоколова

## Особенности почитания образа преподобного Сергия Радонежского на гробовой доске у некоторых групп населения России в середине XIX – начале XX вв.

Спустя недолгое время после состоявшегося во время эпидемии холеры в 1848 г. крестного хода из Троице-Сергиевой лавры с образом преподобного Сергия Радонежского на гробовой доске<sup>1</sup> наблюдается формирование местных традиций почитания этой святыни в Московской губ., постепенно распространившихся и на более отдаленные места. «После такого чудесного избавления от холеры, — пишет в своих воспоминаниях иеромонах Троице-Сергиевой лавры Нафанаил (Бачкало), — жители Сергиевского Посада положили ежегодно принимать оную икону в свои дом[а]. В 1871 г. во время той же болезни жители окрестных селений при посещении иконы получили благопотребное утешение, а в настоящие годы (в начале XX в. — Н.К.), по просьбе жителей Владимирской и Тверской губерний, с разрешения епархиальных преосвященных сия икона посещает и эти губернии (лишь некоторые села и деревни, граничащие с Московской губернией), оставляя и здесь благодатное утешение по молитвам угодника Божия Сергия»<sup>2</sup>.

Местные обычаи развивались в рамках общероссийской тенденции обращения к чтимым святыням во время холерных эпидемий 1830-1848 гг. В эти годы на всей территории страны, где были очаги болезни или предполагалась угроза ее возникновения, наблюдались массовые проявления народного благочестия, одной из форм которых стали многолюдные крестные ходы. Некоторые из них впоследствии сохранились и стали ежегодными.

Возвращаясь к истории образа преподобного Сергия Радонежского на гробовой доске, на основании документов Духовного Собора Троице-Сергиевой лавры мы можем выделить две основные формы почитания святого.

1. Развитие благочестивого обычая обхождения с крестным ходом из Троице-Сергиевой лавры некоторых местностей Московской губ. Эта традиция сразу же стала ежегодной; были установлены сроки, на которые крестный ход покидал лавру, создано документационное обеспечение, разработаны маршруты. С течением времени расширялась территория обхождения, осуществлялись выходы за пределы губернии. Как правило, население охотно принимало образ чудотворца; для многих населенных пунктов ежегодный прием иконов лавры с образом стал местной духовной традицией.

2. Распространение списков иконы путем заказа в Троице-Сергиевой лавре на территории России, включая национальные окраины. К концу XIX в. образ был широко известен и почитался разными категориями населения. В 1909 г. из книжной лавки обители на благословение паломников было отпущено 397 цветных литографий иконы преподобного Сергия размером 5х4 вершков (очевидно, поясных<sup>3</sup>), а не менее известной и почитаемой иконы Видения Божией Матери преподобному Сергию — 260<sup>4</sup>.

В 1849-1850 гг. в число послушаний иконов лавры было введено хождение с образом преподобного Сергия, для исполнения которого назнача-

<sup>1</sup> О начале традиции хождения с образом преподобного Сергия Радонежского по Московской губернии см.: Традиции и современность. № 4. 2005.

<sup>2</sup> Отдел рукописей Российской государственной библиотеки (далее: ОР РГБ). Ф. 303-П. Оп. 13. Д. 2. Л. 2.

<sup>3</sup> Поясная икона рассматривалась богомольцами как вариант чудотворного образа преподобного Сергия в рост, участвовавшего в оградительном крестном ходе 1848 г.

<sup>4</sup> Российский государственный архив древних актов (далее: РГАДА). Ф. 1204. Оп. 1. Д. 17554. Л. 40.

лись иеромонах, иеродиакон, монах и один-два послушника. Причем послушание закреплялось за определенными лицами в реестре монашествующих Учрежденного собора<sup>5</sup>.

Обхождение Московской губ. с образом неизбежно начиналось в Сергиевом Посаде, и в 1852 г. в лаврских документах появляются сведения о чудесах, происходивших от этой святыни.

С 1849 по 1852 г. иеромонахом лавры Мануилом<sup>6</sup>, участником оградительного хода в августе 1848 г., продолжавшим нести это послушание, в Сергиевом Посаде были записаны некоторые случаи исцелений, происшедшие после посещения болящих с образом Радонежского чудотворца на гробовой доске. В записке в Учрежденный собор о. Мануил пишет, в частности, об исцелении трехлетней дочери Ивана Григорьевича Телицына, не умевшей ходить. После молебна с водоосвящением, во время которого отец ребенка горячо молился святому угоднику, когда икону проводили в лавру, а вся семья села обедать, девочка «вдруг побежала по горнице»<sup>7</sup>. У другого посадского жителя, Петра Перегудова, долгое время сын был «в расслаблении», т.е. страдал разновидностью паралича. Иеромонах Мануил общался с этой семьей четыре года, с 1848 г., когда впервые начали выносить образ из обители. Отец ничего не жалел для лечения мальчика, приглашая к нему лучших врачей, однако все было тщетно. Тогда Перегудов «бросил всех земных врачей и обратился к небесным»<sup>8</sup>. Он установил для себя правило ежегодно принимать образ преподобного Сергия, кроме того, брал в лавре масло из лампы у раки святого, из Смоленской церкви — масло от образа Смоленской Божией Матери и из Вифанского монастыря — от гроба митрополита Платона (Левшина), почитаемого богомольцами. В 1850 г. о. Мануил, посетивший этот дом с очередным крестным ходом, видел больного сидящим на постели, а в 1852 г. — ходящим и молящимся преподобному Сергию<sup>9</sup>. «Всем вышеназванным чудесам истинно свидетельствую», — подписал свой отчет лаврский иеромонах<sup>10</sup>.

Стараясь подчеркнуть чудесные свойства об-

раза, о. Мануил пытался передать свои наблюдения, накопленные за четыре года послушания: «С начала моего хождения с образом преподобного Сергия замечено мною, лицо на образе очень часто изменяется в различных видах. Именно: бывает то темное, хотя бы и при большом освещении, иногда бывает очень суровое, в другом месте — светлое и веселое. Можно судить по расположению принимающих образ преподобного Сергия. Иные принимают с истинным расположением, иные — по общему обыкновению»<sup>11</sup>. Вероятно, подобное впечатление икона производила и на некоторых богомольцев.

Известия о чудесах, совершавшихся по молитвам к преподобному Сергию во время холерной эпидемии 1848 и в последующие годы, распространялись из мест, где побывал крестный ход, в соседние и более отдаленные, в результате чего их жители также обращались в монастырь с просьбами посетить их во время очередного хождения. Как правило, общение представителей лавры и местных жителей по вопросу о присылке иконы осуществлялось в оперативном режиме, в процессе самого шествия. Однако решение Духовного собора лавры о временном запрете на вынос за пределы обители образа преподобного Сергия Радонежского (ставшее реакцией на недовольство некоторых священников организацией хождения<sup>12</sup>) в 1909 г. заставило часть населения письменно обратиться к руководству лавры и даже к митрополиту Московскому Владимиру (Богоявленскому).

Характерно, что все сохранившиеся в материалах Духовного собора послания написаны сельскими жителями, традиционно придававшими большое значение поддержанию местных обычаев. Приходские священники и грамотные крестьяне узнавали о запрете на хождение из газет.

Из писем видно, насколько почтительным было отношение к преподобному Сергию деревенских жителей Московской губ. в начале XX в., несмотря на брожение умов в русском обществе после смутного 1905 г. В уютном и мирном Сергиевом Посаде эти революционные события

<sup>5</sup> Там же. Д. 25312. Л. 2. Учрежденный собор — соборный орган управления монастырем, возглавляемый наместником лавры. В 1896 г. переименован в Духовный собор.

<sup>6</sup> В 1834 г. по личному прошению он был переведен в лавру из Спасо-Мирожского монастыря Псковской губернии.

<sup>7</sup> РГАДА. Ф. 1204. Оп. 1. Д. 7286. Л. 3.

<sup>8</sup> Там же. Л. 3—4.

<sup>9</sup> Там же. Л. 5.

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> РГАДА. Ф. 1204. Оп. 1. Д. 7286. Л. 5.

<sup>12</sup> Там же. Д. 17463. Л. 19—20. Это решение было поддержано и руководством Владимирской епархии. Желающих принять образ преподобного Сергия обязали заранее присылать в лавру письменные просьбы.



проявились в форме демонстрации, когда «огромная толпа народа, преимущественно из учеников разных учебных заведений Посада, к которым присоединилась толпа праздной молодежи», ворвалась в лаврские мастерские, требуя прекращения работ и присоединения к ним рабочих по случаю праздника «Свободы и конституции». «Из опасения разгрома мастерских работы были прекращены, после чего рабочие принялись пить чай, а некоторые пошли домой». В академическом саду лавры толпа устроила митинг, а затем, выйдя из лавры, «с пением каких то песен» отправилась по улицам города, всюду закрывая лавки. На Московской горе между демонстрантами и жителями Посада произошла драка. На следующий день все успокоилось, однако по распоряжению московского генерал-губернатора П.П. Дурново в лавру для охраны был прислан отряд казаков из 56 человек<sup>13</sup>.

Четыре года спустя крестьяне с. Васильевско-го Озерецкой вол. Дмитровского у., обескураженные нарушением привычного хода вещей (в результате упоминавшегося выше запрета Духовного собора), писали к высшему духовному руководству губернии, прося сохранить обычай хождения с образом Радонежского чудотворца и с умилением вспоминая отрядные моменты общения со святыней: «Каждогодно посещает нас икона пр[еподобного] Сергия Троицкого монастыря. Как раньше мы принимали ее всем приходом, так и теперь, 2-го мая весь приход с радостью встретил Печальника Земли Русской. Со 2-го на 3-е мая икона была поставлена в церкви, чтобы накануне была совершена всенощная, а на другой день — обедня. После обедни сопровождаемыми [сопровождающими] монахами был совершен молебен преподобному Сергию с акафистом, причем шесть икосов было пропето монахами, пением управлял иеромонах Нафанаил. Что в это время было в церкви, не поддается описанию! Весь бывший народ рыдал, так сильно можно воздействовать религиозным образом церковным пением на русский народ. Как уполномоченные от прихода, обращаемся мы к Вам, Святой Владыко, чтобы чрез Ваше Высокопреосвященство засвидетельствовать нашу сердечную приходскую признательность иеромонаху Нафанаилу<sup>14</sup> и с ним потрудившимся братьям св[ятой] обители, объявив о сем

случае Троицкому Собору (имеется в виду Духовный собор Троице-Сергиевой лавры. — *Н.К.*), а если возможно и в печати»<sup>15</sup>. Под письмом — 27 подписей, заверенных печатью старосты села и припиской священника о. Александра Соколова: «Все, прописанное в сем отношении по заявлению сердечной признательности братии обители пр[еподобного] Сергия со стороны моих духовных детей, заслуживает особенного внимания, ибо я сам был всего этого очевидцем»<sup>16</sup>.

Похожие письма поступали и в Духовный собор лавры. «1909 года 23 мая по просьбе причта и прихожан была принесена икона преподобного Сергия Радонежского в храм Вознесения Господня, что при мануфактуре Лепешкина. 23 мая было совершено праздничное всенощное бдение, а 24-го в 8 ч. утра и литургия. По окончании литургии был совершен крестный ход кругом фабрики при многочисленном стечении молящихся. Усердствующие заказывали молебны и от себя и с чувством умиления просили молитвы и помощи отца нашего Сергия. Торжественному настроению и возвышению молитвенного духа много способствовало прекрасное пение монахов, сопровождавших икону преп[одобного] Сергия, под руководством опытного регента иеромонаха о. Нафанаила. Покорнейше просим Духовный Собор и впредь отпускать к нам икону преподобного Сергия. 1909 г. мая 31 дня. Московской губернии, Дмитровского уезда Вознесенской, что при мануфактуре, церкви священник Сергей Агибалов, диакон Михаил Покровский, церковный староста, личный почетный гражданин Николай Иванович Никольский»<sup>17</sup>.

Еще один вариант письма в Духовный собор — письмо от крестьянского общества (орфография и стиль письма сохранены): «Объявление 1909 г. мая 5 дня. В Троице-Сергиеву лавру. От крестьян деревни Бобошина Владимирской губернии Александровского уезда Ботовской волости (руководство этой епархии поддерживало решение Духовного собора лавры о запрете на хождение с образом преподобного Сергия. — *Н.К.*). Мы всем обществом желаем принять угодника Божия преподобного и чудотворца Сергия в сию упомянутую деревню. Как принимали прочие года, так и нынешней желаем». Под этим текстом стоит 31 подпись, в том числе священника А. Вос-

<sup>13</sup>РГАДА. Ф. 1204. Оп. 1. Д. 16726. Л. 1.

<sup>14</sup>Возле этих слов на полях письма пометка рукой митрополита Владимира: «Приятно слышать».

<sup>15</sup>РГАДА. Ф. 1204. Оп. 1. Д. 17463. Л. 23—24.

<sup>16</sup>Там же. Л. 24.

<sup>17</sup>Там же. Л. 27.

кресенского<sup>18</sup>.

Цель этих писем, помимо официального приглашения любимой святыни в свою деревню, — подтверждение духовной и этической легитимности традиции обхождения Подмосковья с чудотворным образом<sup>19</sup>.

Подобные обращения были и по поводу других чтимых икон Московской губ. В частности, введение временного запрета на вынос из обители лаврского образа вызвало аналогичную реакцию руководства Махрицкого монастыря, также решившего прекратить хождение со своими святынями. В итоге на имя Дмитровского епископа Трифона поступило письмо прихожан Николаевской церкви с. Жегалова Богородского у. с просьбой отпустить к ним иконы Тихвинской Божией Матери и преподобного Стефана Махрицкого из подведомственного лавре Махрицкого Стефанова монастыря: «Мы желаем, чтобы оные святыни и на будущее время приносимы были в наше село и окрестности, ибо веруем, что святынями мы живы и благополучны, и покорнейше просим разрешения на это Ваше[го] Преосвященства». Под письмом подписались старосты трех деревень, входивших в приход с. Жегалова<sup>20</sup>.

Все эти послания написаны представителями постоянно принимавших те или иные иконы крестьянских обществ, и не трудно заметить, что для авторов запрет на хождение образов означал прежде всего нарушение их приходских обычаев, связанных с почитанием любимых святынь. Равным образом, почитание иконы преподобного Сергия на гробовой доске в обходимых крестным ходом из Троице-Сергиевой лавры частях Московской губ. усиливалось в зависимости от регулярности этих посещений и времени развития местной традиции.

Известны примеры, когда крестьяне в какой-то год не брали икону в свое село, хотя раньше принимали ее. Возможно, в этих случаях предыдущие приемы святыни не были регулярными и не успели превратиться в устойчивую традицию, хотя скорее всего такое поведение крестьян было вызвано упадком духовной жизни в их местности. Немалое влияние на образ жизни подмосковной деревни оказывала близость столицы. «Что осо-

бенно поразительно в Московской губернии, — замечает один из корреспондентов Этнографического бюро князя Тенишева, — это поразительное однообразие в различных, друг от друга значительно удаленных местностях, однообразие в постройке жилищ, одежде, нравах, в названиях различных предметов и т.п. Еще сильнее чувствуется это однообразие благодаря значительному городскому, фабричному влиянию на московскую деревню. Объясняется это тем, что масса крестьян Московской губернии круглый год, за исключением 2-х летних месяцев, живет в Москве и других городах, на фабриках, в мастерских»<sup>21</sup>.

Сами губернные жители осуждали неблагочестивое поведение и были уверены, что неуважение к святыне влечет наказание свыше. Ходивший с образом иеромонах Нафанаил вспоминает: «Года два тому назад (в 1908 г. — Н.К.), обойдя несколько домов с преподобным на Переславке (зимой) в Сергиевом Посаде<sup>22</sup>, мы, по обычаю, присели в [у] добрых людей, как говорится, хлеба-соли откусать. С любезным хозяином Иван[ом] Иван[овичем] Макеевым мы разговорились о разных чудесах преподобного в провинции, откуда мы прошедшее лето пришли, а также и о некоторых наказаниях. “Да, батюшка, — говорит мне хозяин, — мы эту вещь и на себе отлично узнали, когда по суете мирской, а может быть, и по маловерию один год не взяли преподобного. Это было в 1889 г., и когда 24-го сентября, под праздник преподобного вдарили в колокол ко всеобщей, так, ни с того ни с сего, сделался у нас пожар, и почти что все те дома загорелись, которые не брали тот год преподобного. Вытребовали с Москвы пожарных, но когда они явились, так от погоревших 25 домов уже догорали последние головешки. После этого мы неопустительно каждый год принимаем преподобного, убедясь в том, что насколько преподобный милостив для верующих и притекающих к нему, настолько же справедлив и в наказании для нашей же пользы, тем более, что мы его лишь милостию здесь и живем”»<sup>23</sup>.

Автор воспоминаний рассказывает и еще об одном случае, когда в Волоколамском у. к сопровождавшим икону монахам лавры из ближайшей

<sup>18</sup> Там же. Л. 41.

<sup>19</sup> Среди причин, по которым вынос икон из храмов в длительные ходы по губернии признавался нецелесообразным, фигурировали: нарушения в чинопоследовании служб (сокращенное служение), непомерные денежные поборы с населения и дерзкое поведение монахов (РГАДА. Ф. 1204. Оп. 1. Д. 17463. Л. 3).

<sup>20</sup> РГАДА. Ф. 1204. Оп. 1. Д. 17463. Л. 68.

<sup>21</sup> Российский Этнографический музей. Ф. 7. Оп. 1. Д. 634. Л. 3.

<sup>22</sup> Зимой образ преподобного Сергия из монастыря выносился редко и только в Сергиев Посад.

<sup>23</sup> ОР РГБ. Ф. 303-II. Оп. 13. Д. 2. Л. 5.



деревни выбежал народ, настоятельно приглашая зайти, поскольку крестный ход направлялся в другое место. Причиной такого усердия также был сильный пожар, случившийся несколько лет назад, сразу после отказа жителей принять святыню. При этом о. Нафанаил замечает, что после искреннего раскаяния крестьян и горячей их молитвы перед образом «преподобный хоть жестоко наказал, а и быстро помог. Нашлись скоро добрые и богатые люди, которые в скором времени деревню лучше прежней выстроили, да и вместо старых пропавших вещей и скота другими еще лучшими завелись, благодаря обильной помощи, да и правительство помогло»<sup>24</sup>.

Поскольку Троице-Сергиева лавра была крупнейшим духовным центром, ежегодно посещаемым большим количеством народа из самых разных областей России, известия о ее святынях и связанных с ними чудесах распространялись по всей стране. А преподобный Сергей Радонежский всегда был одним из наиболее известных и почитаемых русских святых. В число тех, кто считал его своим небесным покровителем, входили жители Московской губ., военнослужащие, плотники и обитатели окраин России. Во многих случаях сугубое молитвенное обращение к Радонежскому чудотворцу носило частный характер и зависело от личных духовных предпочтений богомольцев.

В обитель поступали просьбы о высылке образов. Как правило, с такими заказами обращались представители различных духовных и светских учреждений или благотворители. Иногда за неимением у заказчиков денег иконы просили выслать в благословение, за счет монастыря. Образ преподобного Сергея Радонежского в рост и, как вариант, — поясное изображение начиная с середины XIX в. можно считать наиболее востребованным. При этом в большинстве писем присутствует более или менее четкая мотивация просьбы, показывающая восприятие личности преподобного Сергея и особое выделение тех или иных направлений его молитвенной помощи некоторыми представителями российского общества в разных частях России.

Отказы просителям со стороны лаврского начальства случались крайне редко. В частности, осталось без ответа письмо священника с. Баланды Саратовской губернии Аткарского у. о. Василия Введенского, заказавшего икону преподобного

Сергия и портрет митрополита Филарета (Дроздова) не дороже 3 руб. за оба изображения. Духовным собором было решено «повременить» с высылкой просимого отчасти потому, что иконы по предложенной цене не оказались в обители, а отчасти, возможно, и потому, что письмо священника было написано чересчур безграмотно и небрежно<sup>25</sup>.

Что же касается тех, кто получил положительный ответ на свой запрос, то из общего числа обрацавшихся по поводу приобретения образа в Духовный собор граждан, в зависимости от их профессиональной, общественной, сословной и региональной принадлежности, можно выделить следующие группы: священники и попечители храмов, военные, благотворители, представители монастырей, жители национальных окраин России, частные лица и представители сословных групп, представители русских духовных миссий за рубежом.

В 1873 г. на имя митрополита Московского Иннокентия (Вениаминова), как настоятеля Троице-Сергиевой лавры, поступило письмо от Андрея Федоровича Ковалевского, попечителя Архангельского храма с. Высоченова Харьковской губ., где автор, ссылаясь на бедность прихода и невозможность заказать нужный образ в своей местности, просит выслать икону преподобного Сергия в рост размером 1 аршин 2 вершка в высоту и 10 вершков в ширину. Рассказывая о своем храме, Ковалевский сообщает, что в нем есть местночтимая икона Божией Матери Казанская, причем в момент написания обращения в лавру прихожане занимались обустройством киота, где хранилась святыня. С одной стороны от нее поместили образ святого великомученика Пантелеимона в рост афонского письма, подаренный богомольцем, а с другой хотели бы иметь икону преподобного Сергия Радонежского, «подобную ей по размеру, что послужит к вящему благолепию киота, вмещающего в себя чудотворный образ Богоматери». Что же до выбора образа, то в письме поясняется, что «преподобный отец наш Сергей, коего изображение весьма редко в храмах Божиих Малороссии, без всякого сомнения, милостиво воззрит на прославление его по милости Вашей в том храме, где особенно усердствуют к Царице Небесной православные Малороссии»<sup>26</sup>. А приходя на поклонение к местночтимой святыне, «богомольцы будут вместе чествовать и святого чудо-

<sup>24</sup> ОР РГБ. Ф. 303-II. Оп. 13. Д. 2. Л. 6.

<sup>25</sup> РГАДА. Ф. 1204. Оп. 1. Д. 11751. Л. 1.

<sup>26</sup> Там же. Д. 11896. Л. 1.

творца Сергия достождным поклонением его иконе»<sup>27</sup>.

Наиболее многочисленную группу просителей составляли представители военного ведомства. Причем именно в их адрес чаще всего иконы высылались за счет обители. Особенно это относится к воинским подразделениям, находившимся в районе боевых действий.

В 1852 г. в урочище Гомбор в Грузии, благословляя недавно построенный храм во имя преподобного Сергия Радонежского при 1-й Кавказской артиллерийской батарее, митрополит Московский Филарет (Дроздов) прислал через экзарха Грузии Исидора (Никольского) образ основателя Троице-Сергиевой лавры<sup>28</sup>.

В 1853 г. с просьбой «устроить... образ лучшей живописи на медной дске длиною 10 верш[ков] и шириною в 8-мь верш[ков], в серебряной позлащенной ризе, в небольшом киоте орехового дерева» обратился командир Кавказского линейного батальона № 9, расположенного в г. Моздок, крепости «Грозная», полковник Михаил Берсенев. Свою просьбу он обосновал тем, что во вверенном ему батальоне «каждогодно 25-го сентября (ст. стиль — *Н.К.*) празднуется день памяти преп. Сергия Радонежского чудотворца» и что, имея небольшую икону святого, «ныне общее желание имеют воинские чины соорудить икону в большом виде»<sup>29</sup>. В верхней части заказанного образа Берсенев попросил изобразить Всевидящее око, а внизу поместить медную позолоченную табличку с надписью «Сей образ сооружен усердием полковых штаб- и обер-офицеров Кавказского линейного № 9 батальона в 1853 г.». В конверт были вложены 50 рублей с просьбой сообщить «количество следуемых денег на устройство образа». По благословению митрополита Филарета (Дроздова) все просимое (т.е. образ, риза и киот, стоившие, по лаврской смете, 200 руб. серебром) было выслано адресату, причем кроме присланных денег никаких других с военных не потребовали<sup>30</sup>.

В 1862 г. написан за счет обители и выслан образ преподобного Сергия на имя штабс-капитана артиллерии, командующего крепостью 1-й роты, формируемой в Николаевске на Амуре (Дальний

Восток), Андрея Терлецкого, просившего икону «по заведенному воинскому на Руси порядку для установления ротного праздника»<sup>31</sup>. В своем письме на имя наместника лавры архимандрита Антония (Медведева) Терлецкий упомянул и о своей личной молитвенной связи с лаврой и преподобным Сергием: «Памятуя, что в 1858 году перед отправлением своим для экзамена в Академию Генерального Штаба в обители его (преподобного Сергия. — *Н.К.*) я удостоился получить благословение Ваше на праздник, совершаемый 5-го июля (обретение мощей святого. — *Н.К.*), и по окончании курса академического теперь снова прибегаю к защите предстателя нашего во всяком добром начале разумного дела»<sup>32</sup>.

Как правило, заказывали образ преподобного Сергия вновь формируемые воинские части, причем преимущественно подразделения артиллерии. Такой выбор небесного покровителя обосновал подполковник Константин Нестерович Оссовский, командир 2-й батареи 2-й запасной артиллерийской бригады из г. Таганрога в своем письме от 1899 г.: «Руководствуясь истиной, так разумно выраженной народной мудростью в русской пословице “без Бога не до порога”, я и чины вверенной мне батарее, при недавнем возникновении последней, пожелали избрать себе покровителем преподобного и богоносного отца нашего Сергия, игумена Радонежского и всея России чудотворца. Как русские и как воины, мы особенно чтим преподобного Сергия, благословившего великого князя Московского Дмитрия Иоанновича на славный ратный подвиг, низвергший страшное татарское иго. Как русские артиллеристы, мы также всегда особо почитали святого Сергия, благословившего князя Дмитрия Иоанновича, который впервые применил в бою артиллерию, а потому является основателем нашей родной артиллерии»<sup>33</sup>. В адрес лавры от командования батареей переслали 25 руб. на свечу весом в один пуд к мощам преподобного Сергия<sup>34</sup>.

Иногда духовные потребности воинской части не ограничивались лишь полковым образом. Командование 5-й горной батареей 1-й Восточно-Сибирской артиллерийской бригады из г. Никольск-

<sup>27</sup> Там же. Л. 2.

<sup>28</sup> РГАДА. Ф. 1204. Оп. 1. Д. 7418. Л. 11.

<sup>29</sup> Там же. Д. 7615. Л. 3.

<sup>30</sup> Там же.

<sup>31</sup> Там же. Д. 9585. Л. 1.

<sup>32</sup> Там же.

<sup>33</sup> Там же. Д. 15613. Л. 1.

<sup>34</sup> Там же. Л. 7.



Уссурийск Приморской области в 1899 г. заказало за 200 руб. образ преподобного Сергия, «по внешнему виду своему приличествующий всякой воинской части армии Его Величества», а также 200 малых образков на дереве для выдачи каждому нижнему чину батареи при увольнении его в запас армии<sup>35</sup>. Таким образом, здесь можно говорить об установлении особой традиции почитания святого, которая, по замыслу воинского начальства, не должна была прерываться и после оставления военной службы. На изготовление этих образков командование батареи выделило еще 50 рублей.

В случае, если воинская часть имела непосредственное отношение к монастырю, иконы посылались в благословение по инициативе самой обители преподобного Сергия. В 1905 г. был пожертвован храмовый образ в церковь во имя святого основателя лавры в с. Хорошево, где находился лагерь 221-го пехотного Троице-Сергиевского полка. С иконой в полк прислали и сопроводительное письмо: «Свято-Троицкая Сергиева лавра, сочувствуя торжеству полка, носящего ее имя, по случаю освящения вновь сооруженного в лагере оного полка храма, считает своей обязанностью, почтить это торжество принесением от обители в дар... образа святого своего основателя, преподобного Сергия»<sup>36</sup>. В ответ на имя тогдашнего наместника архимандрита Товии (Цымбала) пришло отпечатанное на специальной карточке и по-военному строгое приглашение на освящение храма с указанием, что «всенощная назначена 23-го сего июля в 6 час. вечера и освящение 24-го числа в 9 часов утра. Форма одежды — лагерная парадная»<sup>37</sup>.

В этом же ряду стоит и благословение иконами преподобного Сергия броненосных крейсеров «Пересвет» и «Ослябя» в 1898 и 1899 г. соответственно. Инициатива в этом деле принадлежала команде крейсера «Пересвет», при спуске которого на воду в 1898 г. «многими из бывших при этом высоких представителей военного и морского ведомств было выражено мнение, что Свято-Троицкая Сергиева лавра, как связанная исторически с именем нового броненосца<sup>38</sup>, не преминет, навер-

но, прислать от себя в благословение сему судну икону, которая и составила бы для команды главный предмет благоговейного религиозного почитания»<sup>39</sup>. Традиционно чуткая к религиозным потребностям православного воинства (а в данном случае речь шла о духовном окормлении моряков в походных условиях), лавра, конечно, «не преминула», и на крейсер был выслан поясной образ преподобного Сергия «в хорошей сребропозлащенной с эмалевыми украшениями ризе и в приличном киоте». К иконе прилагалось отпечатанное на плотной бумаге с изображением вверху прориси образа «Благословение броненосному крейсеру 1-го ранга “Пересвет” 25 сентября 1898 г.» за подписью наместника лавры архимандрита Павла (Глебова). «Обитель преп. Сергия, — говорилось в документе, — посылает в благословение сему новому защитнику Отечества — крейсеру “Пересвет” освященную на святых мощах преп. Сергия его святую икону, моля Бога и угодника Его, да благословение, преподанное некогда преп. Сергием князю Димитрию и ученику своему Пересвету, почивает выну и на сем новом “Пересвете”, сопутствуя ему и в мирных плаваниях, и в боях и давая служащим на нем мужество и крепость на славу России и на страх врагам»<sup>40</sup>. В благодарственном письме командира корабля (фамилия указана неразборчиво) на имя митрополита Московского Владимира (Богоявленского) замечается: «Мы будем теперь не одни, с нами всегда будет лик одного из великих святителей Руси и благословение его святой обители... мы с благословением святой обители святителя готовы отдать жизнь свою за царя и Отечество; связанные отныне духовно с великой, стоявшей всегда неодолимой твердыней на защите Руси в години бедствий Троице-Сергиевской лаврой, мы поручаем себя молитвам Вашим и иноков святой обители»<sup>41</sup>.

Год спустя на воду был спущен броненосный крейсер «Ослябя». Как только из газет это событие стало известно в лавре, последовала реакция Духовного Собора: «...имея в виду одинаковое историческое значение для Свято-Троицкой Сергиевой лавры имен, присвоенных обоим сим крейсерам, полагал бы послать и на второй крейсер в

<sup>35</sup> Там же. Д. 15536. Л. 1-3.

<sup>36</sup> Там же. Д. 16698. Л. 1.

<sup>37</sup> Там же. Л. 4.

<sup>38</sup> Александр (Пересвет) и Андрей (Ослябя) — имена святых схимонахов Троицкого монастыря, участвовавших в битве на Куликовом поле в 1380 г.

<sup>39</sup> РГАДА. Ф. 1204. Оп. 1. Д. 15416. Л. 2.

<sup>40</sup> Там же. Л. 3.

<sup>41</sup> Там же. Л. 7.



Броненосный крейсер «Пересвет» (Воспроизведено с издания: В.А. Золотарев, И.А. Козлов. Русско-японская война 1904–1905 г. Борьба на море. М. 1990.)

благословение от обители такую же икону, -какая была послана и на первый...»<sup>42</sup> Образ, как и в первом случае, сопровождало монастырское благословение, текст которого несколько отличался от предыдущего: «Ныне, когда личная храбрость человека уступила место разрушительному действию страшных орудий, святые обители тем более должны содействовать дорогому Отечеству в его защите от врагов своими сердечными благопожеланиями и теплою молитвою к Богу о даровании победы православному Христолюбивому нашему воинству имиже весть судьбами»<sup>43</sup>.

На основании приведенных примеров можно сделать вывод, что русские воины (по аналогии с событиями 1380 г., когда была одержана победа над ордынскими войсками на Куликовом поле, а также — изгнанием польских интервентов в первой трети XVII в., когда немалую духовную помощь в обоих случаях оказали Троице-Сергиева лавра и ее святой основатель) видели в преподобном Сергии небесного покровителя и помощника в борьбе с неприятелем, угрожающим безопасности Отечества.

Особое место занимает обращение к заступничеству святого во время войн 1904—1905 и 1914—1916 гг.

В 1905 г. на средства великой княгини Елизаветы Федоровны была организована походная церковь «по образу палатки; стены имеют подрам-

ники, на которые натянуто полотно, складной основ крыши обтянут брезентом; наверху крыши крест»<sup>44</sup>, предназначенная для размещения в Забайкалье, «поблизости к театру военных действий, куда эвакуируются больные и раненые воины»<sup>45</sup>. В Троице-Сергиевой обители церковь освятили в честь преподобного Сергия Радонежского, и для служения в ней на станцию Маритуя, вблизи г. Верхнеудинска, отправился лаврский иеромонах. Оснащена эта походная церковь была только самым необходимым, сообразно полевым условиям. Относительно имевшихся в ней икон сведений нет, однако известно, что стены церкви-палатки покрывали иконографические росписи, что предполагает наличие храмового образа. Проявлялась церковь до своего престольного праздника, 25 сентября 1905 г. (ст. стиль), после чего по просьбе Иркутского архиепископа Тихона была пожертвована лаврой в его распоряжение для нужд отдаленных поселений этого края. В документации о деятельности лаврского походного храма в Забайкалье отмечается высокий моральный дух, царивший в отряде на станции Маритуя, который во многом поддерживался благодаря религиозности старшего врача Владимира Павловича Клеверзая. «Тогда как в других отрядах развито было пьянство, нередко происходили судьбища и прочее непотребное — у него все было в поряд-

<sup>42</sup> Там же. Ф. 1204. Оп. 1. Д. 15611. Л. 2.

<sup>43</sup> Там же. Л. 3.

<sup>44</sup> Там же. Д. 16641. Л. 21.

<sup>45</sup> Там же. Л. 7.





Туркестанский край г. Ташкент. Церковь преподобного Сергия Радонежского.  
(Воспроизведено с издания: К истории христианства в Средней Азии. Ташкент. 1998.)

ке, и никаких ссор, так как он старался прекращать их в самом начале». Станцию Маритуя он выбрал потому, что «вокруг на далекое расстояние не было продажи вина»<sup>46</sup>.

Во время Первой мировой войны, в 1916 г., по просьбе главнокомандующего армиями Юго-Западного фронта генерал-адъютанта А.А. Брусилова, поясной образ преподобного Сергия с частью мощей был передан лично архимандритом лавры Кронидом (Любимовым) в штаб командующего в г. Бердичеве для передачи в походную церковь фронта<sup>47</sup>.

Представление о том, насколько нуждались участвовавшие в военных действиях офицеры и солдаты в такой духовной поддержке и как происходила встреча иконы на полях сражений, дают документы, относящиеся к другому образу Радонежского чудотворца — Видения Божией Матери преподобному Сергию. Эта святыня, по древней русской традиции сопровождала русское воинство во всех войнах начиная с польских походов XVII в. В 1904 г. образ был передан в лавру командующему Манчжурской армией генералу А.Н. Куропат-

кину, который и доставил икону на фронт. «Появление древней св[ятой] иконы всюду было желанным, радостным событием. Это выражалось и в тех приготовлениях, которые делали полки к ее встрече, и в торжественных встречах ее, в том благоговении, с которым каждый, от начальника дивизии до нижнего чина, спешил приложиться к ней... По окончании молебна, икона обносилась по рядам войск, а войска окроплялись св[ятой] водою, после чего прикладывались к св[ятой] иконе все до одного чины полков; последним из приложившихся приходилось дожидаться по несколько часов; никто не принуждал их к этому, но они сами терпеливо ждали своей очереди... Не раз приходилось слышать не только от офицеров, но и от начальников дивизий: "Теперь хорошо бы в бой пойти, пошли бы мы спокойные, с Божьим благословением". О радости нижних чинов излишне говорить. День прибытия иконы был для них великим праздником»<sup>48</sup>. Конечно, эти строки свидетельствуют о встрече прославленной древней святы-

ни, однако можно предположить, что и новонаписанный образ покровителя православной рати также встречался с энтузиазмом.

Не был обойден вниманием образ всероссийского чудотворца и при строительстве храма Христа Спасителя в память событий 1812 г. В конце 1876 г. из Московской духовной консистории в Учрежденный собор поступило распоряжение сделать точные копии (фотографии) с «подлинных чудотворных и явленных икон», которые собирались организационной комиссией храма по всей епархии «для соблюдения в живописи храма церковно-археологической верности». От обители преподобного Сергия предполагалось получить восемь снимков, причем на первом месте был образ ее святого основателя. Фотографии поступили в комиссию в декабре того же года<sup>49</sup>.

Среди заказчиков образа преподобного Сергия Радонежского в отдельную группу можно выделить благотворителей, выписывавших из монастыря икону (как правило, за свой счет) для разных учреждений духовного ведомства. Обычно

<sup>46</sup> Там же. Л. 74.

<sup>47</sup> Там же. Д. 18837. Л. 1—2.

<sup>48</sup> Там же. Д. 16452. Л. 50.

<sup>49</sup> Там же. Д. 12340. Л. 1; 4.

эти лица были хорошо известны в обители и встречали у лаврского руководства полное сочувствие своим замыслам.

Одним из первых обращений стало письмо жителя г. Уржума Леонтия Александровича Снегирева, врача по специальности. Этот безмездный доктор пытался прибегнуть к помощи и духовному авторитету прославленного угодника Божия для прославления другого, официально тогда еще не признанного — преподобного Серафима Саровского. Его почитание памяти великого старца выражалось в помощи основанной этим святым женской Дивеевской общине. «Денежные средства мои скудны, — признавался Снегирев, — но, пользуя и раздавая по сих пор лекарства безмездно приходящим ко мне с разных сторон больным крестьянам, духовным особам и чиновникам, которых круглым числом пребывает у меня до 2000 человек (вероятно, в течение года. — Н.К.), я мог бы от них извлечь некоторую пользу для этой общины»<sup>50</sup>. Стремясь к тому, чтобы предполагаемые жертвователи не слишком колебались и вдобавок оставались в выигрыше в духовном отношении, доктор задумал предлагать своим пациентам приобретать у него образки хорошо всем известного святого — преподобного Сергия Радонежского. Для этой цели в письме на имя митрополита Московского Филарета (Дроздова), датированном 1852 г., он заказал в лавре по сотне образков преподобного Сергия на финифти в медной оправе, в серебряной оправе, маленьких серебряных образков, образков живописных в небольшую величину<sup>51</sup>.

Для начала Снегирев просил прислать на предлагаемые к письму 5 руб. серебром образцы перечисленных иконок, а также «вменить в обязанность, чтоб высылаемые ко мне образки всегда были освящены на самой гробнице святителя Сергия»<sup>52</sup>. За это последнее условие я обязуюсь жертвовать, сколько того требоваться будет»<sup>53</sup>. «Простите великодушно, великий святитель Православия, за мое утруждение, — писал доктор, — я обязуюсь Вам или кому от Вашего высокопреосвященства указано будет доносить об успехах мо-

его труда в пользу Дивеевской общины»<sup>54</sup>. На присланные деньги Снегиреву отправили из лавры 17 образков разного типа.

В 1900 г. по адресованной архимандриту Павлу (Глебову) просьбе петербуржца Михаила Кирилловича Прудникова в лаврской живописной написали икону преподобного Сергия в рост (2 аршина 14 вершков высотой и 13 3/4 вершков шириной) на липовой доске с золотым чеканным фоном для строящегося во имя этого святого храма на станции Перк Ярви в Финляндии<sup>55</sup>. Земля под строительство храма была кем-то пожертвована Братству во имя святителя Иннокентия, епископа Иркутского, чудотворца, при церкви Санкт-Петербургского Первого реального училища, к которому Прудников, видимо, имел непосредственное отношение. В том же комплексе предполагалось сооружение братского ученического дома. Прудников потратил на создание образа 80 руб. и сразу же заказал еще четыре идентичных иконы для следующих церквей: дома Трудолюбия Петровского общества вспоможения бедным на Петербургской стороне, приюта во имя Царицы Небесной на Петербургской стороне, будущего Зосимовского подворья на Петербургской стороне и Первого Реального училища<sup>56</sup>.

В ответ руководство Троице-Сергиевой обители согласилось со всеми перечисленными пунктами, кроме не существовавшего еще Зосимовского подворья (Прудников мечтал об основании в Петербурге подворья находившейся в ведении лавры Смоленской Зосимовой пустыни, расположенной во Владимирской губ.), заметив, что если такое подворье будет создано, то для него икону монастырь напишет за свой счет. В том же письме благотворителя предупреждали о возможных колебаниях цены. Дело в том, что сумма в 80 руб. являлась себестоимостью живописных работ и была установлена наместником лавры в виде исключения: «...что же касается до постоянных заказов, то обыкновенно такие иконы пишутся по 100 рублей». Хотя М.К. Прудников согласился с указанной ценой, дальнейшие заказы все же оце-

<sup>50</sup> Там же. Д. 7418. Л. 18.

<sup>51</sup> Там же. Л. 19.

<sup>52</sup> И у других авторов иногда встречается именование преподобного Сергия Радонежского святителем. Происходит это, видимо, от не слишком точного знания корреспондентами жития святого, который категорически отвергал любую причастность к земной славе, оставаясь лишь игуменом. Однако хорошо известные каждому русскому подвижнические труды преподобного по основанию Троицкой обители и собиранию Русских земель, его молитвенная помощь в избавлении Родины от монголо-татарского ига ассоциировались в представлении авторов писем не менее как со святительским саном.

<sup>53</sup> РГАДА. Ф. 1204. Оп. 1. Д. 7418. Л. 19.

<sup>54</sup> Там же.

<sup>55</sup> Там же. Д. 15829. Л. 2.

<sup>56</sup> Там же. Л. 8.



нивались в обители по-старому<sup>57</sup>.

Известен случай, когда в роли благотворителя выступил один из монахов Троице-Сергиевой лавры — Авель (Ванюков), исправлявший послушание гробового пономаря при раке святого. В январе 1850 г. (т.е. почти сразу после чудесного прекращения холеры в Подмоскowie) он пожертвовал образ



Образ преподобного Сергия Радонежского в рост.

преподобного Сергия в г. Кунгур Пермской губ., откуда был родом. В сказанном по случаю знаменательного события слове священник Кунгурской Преображенской церкви о. Евгений Попов выражал надежду, что свое заступничество прославленный угодник Божий распространит и на Урал<sup>58</sup>.

Порой обитель преподобного Сергия жертвовала иконы в пользу открываемых благотворителями новых монастырей. Так, в 1899 г. была подарена икона святого основателя лавры «в знак молитвенного общения» «от древней Троицкой обители — юной, вновь возникающей» Троицкой женской общине, устраиваемой попечением фабриканта Никифора Михайловича Бардыгина (предположительно, это Троицкий женский монастырь из Клинского у. Московской губ.)<sup>59</sup>.

В других случаях представители монастырей сами писали к руководству лавры. К обращениям такого типа можно отнести письмо игуменьи Ново-Тихвинского Екатеринбургского монастыря Магдалины, поступившее на имя наместника архимандрита Павла (Глебова) в 1899 г. В нем монастырь просил выслать образ преподобного Сергия в рост, а «в сию икону в крест епитрахили вставить частицу от гроба преподобного...»<sup>60</sup>. «У нас в городе, — объясняет далее настоятельница, — ни в одном храме нет чтимых икон преподобного Сергия, между тем, все жители относятся с глубокой верой к преподобному и часто служат молебны...»<sup>61</sup> Усилиями специально прибывших за образом сестер он был перевезен в Екатеринбург ко дню осеннего празднования памяти святого.

Благодарственное послание от женской обители было отправлено сразу же по окончании торжеств, посвященных встрече иконы 28 сентября 1899 г. «Трудно передать, — пишет игуменья Магдалина, — с каким восторгом принял наш город прибытие великой святыни. — стечение народа к вокзалу железной дороги было громадное — не ошибаясь можно сказать, что все население города соединилось с сестрами обители, пришедших [пришедшими] с крестным ходом на встречу св[ятой] иконы преподобного. В Перми с молебным пением св[ятая] икона была перенесена в вагон Уральской железной дороги, которую я сопровождала вместе со священнослужителями до нашего города.

На станциях железной дороги богомольцы приходили в вагон помолиться св[ятой] иконе Велико-го Российского чудотворца. Крестный ход от вокзала начался около половины двенадцатого часа пополудни и через час двадцать минут прибыл в обитель — радость сестер беспредельна, старицы

<sup>57</sup> Там же. Л. 9.

<sup>58</sup> Слово по случаю получения из Свято-Троицкой Сергиевой лавры иконы преподобного Сергия, говоренное в городе Кунгуре священником тамошней Преображенской церкви Евгением Поповым, 29-го января 1850 года. Кунгур. 1850. С. 1.

<sup>59</sup> РГАДА. Ф. 1204. Оп. 1. Д. 15612. Л. 1.

<sup>60</sup> Там же. Д. 15590. Л. 2.

<sup>61</sup> Там же.

с слезами умиления сретали великую святыню.

В пять часов начался трезвон к всеобщему бдению, которое совершил монастырский о. протоиерей соборне с 7-ю священниками, о. протодьяконом и тремя дьяконами.

По исполнении «Хвалите имя Господне», прочтен акафист преподобному Сергию, всем богомольцам раздавались благословенные хлебцы и маленькие кругленькие образки Радонежского чудотворца. 25-го числа Божественную литургию совершал преосвященный Владыка с 2-мя протоиереями и 4-мя иереями. Как за всеобщим бдением, так и за литургией обширный наш собор был полон богомольцами. После литургии совершен крестный ход с молебным пением вокруг храма. 26-го числа целый день богомольцы наполняли обитель и совершалось молебное пение перед св[ятой] иконой»<sup>62</sup>.

Особые духовные отношения связывали Троице-Сергиеву лавру со святыми обителями, основанными учениками Радонежского чудотворца. Как правило, руководство лавры поддерживало дружественные связи с настоятелями этих монастырей, многие из которых к тому же вышли из стен обители преподобного Сергия. В частности, это касалось Звенигородского Савво-Сторожевского монастыря Московской губ., в честь 500-летия основания которого в поздравлении от лавры говорилось о том, как «отрадно снова вспомнить о духовно-радостных отношениях блаженных основателей и основанных ими святых обителей!.. Не без особого Промысла Божия случилось то, что в настоящее время наместником лавры состоит воспитанник по монашеству Савво-Сторожевской обители (архимандрит Павел (Глебов). — *Н.К.*), а наместником этой последней состоит воспитанник лавры (преосвященный Тихон (Никаноров), епископ Можайский, викарий Московской епархии. — *Н.К.*<sup>63</sup>). Сходная ситуация наблюдалась и в Павло-Обнорском монастыре Вологодской губ., где в 1910-е годы игуменом был епископ Никон (Рождественский), издатель «Троицких листков» для на-

родного чтения и бывший казначей лавры. В разное время обе обители получили в дар точные списки с образа преподобного Сергия на гробовой доске, однако поводы для подарков оказались различными. Савво-Сторожевский монастырь получил икону в честь 500-летия блаженной кончины Радонежского чудотворца, отмечавшейся в 1892 г. Образ создавался на пожертвования благотворителей, а отличительной чертой его стало полное внешнее соответствие оригиналу: «серебропозлащенные украшения на иконе в древнем стиле и даже оборотная сторона иконы, покрытая темно-зеленым бархатом — все напоминало драгоценную подлинную икону чудотворца...»<sup>64</sup> Ранним утром 22 августа 1892 г. «в монастырском экипаже святая икона была перевезена (из лавры. — *Н.К.*) на вокзал Ярославской железной дороги и с первым утренним почтовым поездом отправилась в путь до Москвы в сопровождении Саввинского иеродиакона и г-на В.И. Воронцова, принимавшего деятельное участие при устройстве иконы.

По прибытии в Москву в 8 ч. утра святая икона немедленно была переправлена на вокзал Смоленской железной дороги, где сопровождающие ее были тронуты до глубины души благого-



Вид строящейся Сибирской железной дороги. (Воспроизведено с издания: Сапилов Е. В. Из истории сооружения Сибирской железнодорожной магистрали. М. 2001.)

<sup>62</sup> Там же. Л. 5—6.

<sup>63</sup> Там же. Д. 15411. Л. 2.

<sup>64</sup> Торжество перенесения и сретения святой иконы преподобного Сергия в Звенигородском Саввино-Сторожевском монастыре 22 августа 1892 г. М. 1892. С. 6.



вейным вниманием г-на начальника станции “Москва” Брестской железной дороги Артура Егоровича Гантвича, который, как только узнал, что в футляре переправляется святая икона преподобного Сергия, сейчас же предложил занять бесплатно отдельный пассажирский вагон, который по внесении в него святой иконы был немедленно заперт, и кроме лиц, сопровождавших икону, никто из посторонних впускаем в него не был». При этом автор, описывающий торжество перенесения образа в Звенигород, замечает, что Гантвич по вероисповеданию был лютеранин. По прибытии на место сразу отслужили молебен, поскольку «по благосклонному сочувствию и распоряжению г-на начальника Голицынской станции И.И. Лисовского, заранее предупрежденного о прибытии святой иконы, на платформе было устроено место для совершения молебного пения перед святой иконою, устланное коврами и обставленное пальмами и другими тропическими растениями. Из церкви соседнего села Вяземов были принесены хоругви и святые иконы...» «По окончании молебна святая икона на руках собравшегося во множестве из ближних сел и деревень народа была перенесена и установлена в коляску, запряженную четверкою лошадей в дышло; по сторонам святой иконы поместились о. казначей и сопровождающий иеродиакон в светлых облачениях, а напротив — два монаха клиросные, имея в руках фонарь с возжженной свечью...» Некоторые из собравшихся «бросали в коляску куски холста, другие — гирлянды из живых цветов, которыми и были перевиты края и задняя сторона коляски...»<sup>65</sup> Почти на всем пути «стояли жители окрестных сел и деревень в нарядных праздничных одеяниях. Не доезжая версту до Звенигорода, святая икона из коляски была вынута и принята на руки звенигородских граждан и так несена до города»<sup>66</sup>, где ее встречал крестный ход.

Павло-Обнорский монастырь накануне своего 500-летнего юбилея, отмечавшегося в июне 1914 г., в лице игумена епископа Никона (Рождественского) обратился в Свято-Троицкую Сергиеву лавру с письмом, в котором говорилось, что обитель «с трепетом вождела бы, дабы осчастливил ее

своим посещением тот великий и благодатный игумен земли свято-русской, благословением которого она возросла и укрепилась»<sup>67</sup>. Поскольку преосвященный Никон сам много лет подвизался в лавре и принимал непосредственное участие в крестных ходах с образом преподобного Сергия по Московской губ. (например, в 1871 г.), опытно познав силу их благодатного воздействия на участников, то ему хотелось основать сходную традицию и в своей новой обители. Во втором письме игумен замечает, что, «начав ходатайство о даровании ему в благословение образа преподобного Сергия, Павло-Обнорский монастырь не решался уже заводить речи о киоте к нему, но в настоящее время должен засвидетельствовать, что он совершенно необходим, так как благословенный образ великого отца Российского иночества благоговейно будет износим во все крестные ходы, как в обители преподобного Павла, так и вне ее совершающиеся...»<sup>68</sup> В ответ из лавры прислали официальное поздравление братии обители, копию образа преподобного Сергия на гробовой доске (и, вероятно, в киоте), серебряную к ней лампаду и 500 руб. на масло к этой лампаде. 6 июня икону встретили в г. Грязовце Вологодской губ. на вокзале и поставили в местном соборе, а на следующий день с общим крестным ходом понесли на носилках в монастырь<sup>69</sup>.

Аналогичный образ Радонежского чудотворца существовал и в мужском Высоцком монастыре г. Серпухова. Он также участвовал в общегородских крестных ходах и проводимых на площади молебнах<sup>70</sup>.

Что касается юбилейной для самой лавры даты 500-летия блаженной кончины ее святого основателя, широко отмечавшейся в 1892 г., то в документах Духовного собора есть упоминание об участии образа преподобного Сергия в рост в крестном ходе в день праздника. 25 сентября (ст. стиль), утром начался крестный ход вокруг монастыря, «как сие бывает в день Успения Богоматери, с двумя чудотворными иконами: лаврской пр[еподобного] Сергия и Скитской — Черниговской иконой Богоматери...»<sup>71</sup>

Восприятие преподобного Сергия Радонежского как духовного защитника России от инозем-

<sup>65</sup> Торжество перенесения и сретения святой иконы преподобного Сергия в Звенигородском Саввино-Сторожевском монастыре 22 августа 1892 г. М., 1892. С. 9.

<sup>66</sup> Там же. С. 9—10.

<sup>67</sup> РГАДА. Ф. 1204. Оп. 1. Д. 18403. Л. 1.

<sup>68</sup> Там же. Л. 4.

<sup>69</sup> Там же. Л. 20.

<sup>70</sup> ОР РГБ. Ф. 303 II. Оп. 13. Д. 2. Л. 57.

<sup>71</sup> РГАДА. Ф. 1204. Оп. 1. Д. 14259. Л. 4.

ных посяганий было характерно не только для военных, но и для остальных категорий населения. Особенно это касалось жителей окраин страны, где приходилось сталкиваться с влиянием иностранных соседей. В этих местах Радонежский чудотворец почитался прежде всего как защитник православия. Представители православного населения окраин России составляют значительную группу заказчиков образа святого.

В 1850 г. по просьбе Рижского и Митавского епископа Платона в только что образованную Рижскую епархию была направлена поясная икона преподобного Сергия (7x8 вершков) с серебряными позолоченными венцом, цатой и в серебряном окладе. Обосновывая причину обращения к заступничеству преподобного Сергия, преосвященный Платон пишет: «Понимая важное назначение новоучрежденной епархии в церковно-политическом отношении и зная по опыту, как трудно управлять ею по местным обстоятельствам, я не полагаюсь на свои силы..., ... а взирая на образ преподобного Сергия и получая от него благодатную помощь Божию, я и сам укреплюсь духом в борьбе с окружающими меня трудностями, а юная Рижская епархия утвердится, возрастет и потребит иноверие, гнездящееся ныне в ее пределах»<sup>72</sup>.

Спустя два года священник Александр Троицкий из г. Валк Лифляндской губ. просил выслать образ преподобного Сергия, часть мощей святого и образ Явления Пресвятой Богородицы Радонежскому чудотворцу. «Деньги за иконы намерен выслать с первоотходящею по получении драгоценной посылки почтою», — заверял он в письме<sup>73</sup>. В результате Учрежденным собором было решено отправить безвозмездно все просимое, «а сверх того книги исторического описания лавры, службы преподобному, жития его и лаврский месяцеслов»<sup>74</sup>.

Как олицетворение молитвенной связи с основной частью православного населения России и защитника от иноверческого влияния воспринимали основателя Троице-Сергиевой обители и жители Западной Украины. По ходатайству благодетеля Владимира Карловича Саблера в 1901 г. лавра пожертвовала вновь открываемому Красностоцкому женскому монастырю в Сокольском у. Гродненской губ. икону преподобного Сергия

«во весь рост, подобие писанной на доске»<sup>75</sup>. Образ предназначался для освящаемого в канун осеннего празднования памяти преподобного теплого трапезного Сергиевского храма. И в этом случае речь также шла о духовной связи с лаврой как древним оплотом и защитой Православия: «обитель Красностоцкая призывается к утверждению веры православной среди окатоличенного населения. Она нуждается в молитвенной помощи и благодатном общении с древними обителями, просиявшими делами веры и благочестия»<sup>76</sup>. После получения образа насельницы монастыря действительно почувствовали себя ободренными и согретыми участием прославленного духовного центра России. «Велика была наша радость, — говорится в письме красностоцкой игуменьи Елены к архимандриту Павлу (Глебову), — когда получена была св[ятая] икона, которую встретили и сестры обители, и народ — с честью, подобающей преподобному, благоволившему освятить наше торжество. На всеобщей все лампы в храме были зажжены огнем от лампы преподобного (висящей у раки в Троицком соборе лавры. — *Н.К.*), который благополучно привезла монахиня. И за нее спаси Вас Господи...»<sup>77</sup>

Сходные причины побудили искать заступничества чудотворца насельников Яблочинского Онуфриевского мужского монастыря Бельского у. Седлецкой губ. в декабре 1907 г., куда образ преподобного Сергия в рост был доставлен в благословение от лавры викарием Московской губ. епископом Дмитровским Трифоном (Туркестановым). Причем в описании торжеств встречи образа отмечалось, что «окрестный народ... жаждал принять икону, как драгоценное сокровище, как залог своего благополучия, как избавление от ненавистного ига польского»<sup>78</sup>. Образ перенесли в обитель с двумя крестными ходами, один из которых, монастырский, возглавляемый преосвященным Трифоном, вышел навстречу другому, несшему икону от железнодорожной станции. Оба хода встретились у р. Буг, где шествия, проходившие по разным берегам, продолжались до переправы в одном направлении, параллельно друг другу. Автор описания передает ощущение праздника, царившее вокруг: «Один (крестный ход. — *Н.К.*),

<sup>72</sup> Там же. Д. 7089. Л. 1.

<sup>73</sup> Там же. Д. 7418. Л. 13.

<sup>74</sup> Там же. Л. 14.

<sup>75</sup> Там же. Д. 15976. Л. 1.

<sup>76</sup> Там же.

<sup>77</sup> Там же. Л. 3.

<sup>78</sup> Торжество встречи иконы преподобного Сергия и пребывание епископа Трифона в Яблочинском монастыре. М. 1907. С. 3.



возглавляемый земным архиереем, другой предводительствуется небесным вождем — великим чудотворцем Сергием... В руках народа были свечи, которые, пока преосвященный переправлялся на берег, все успели зажечь, и с горящими свечильниками в руках все предстали пред образом преподобного. Лодка, украшенная елью и соснами, преосвященный в голубой мантии и золотой митре, иподиаконы в блестящих стихарях со свечильниками, в глубине икона преподобного Сергия, поддерживаемая иеромонахами, яркий солнечный день, река Буг, толпы народа и с той и с другой стороны...»<sup>79</sup>

Взаимоотношения православных священников и местной паствы на границах областей, где преимущественно исповедовали католичество, иногда действительно складывались не просто. В частности, об этом говорит напечатанная в

меньше». В итоге за погребение с литургией сначала давали 8 руб., потом — 4, потом 1 руб., тогда как батюшка служил с утра до четырех часов дня. Сам священник замечает: «Требовать чего-либо от прихожан — мороз по коже». Однажды на праздник Благовещения, когда после литургии он говорил проповедь, в толпе неожиданно раздался возглас: «Пора нам до дому иты!» И церковь почти опустела, а батюшка со смущением закончил проповедь словами: «Слушайте, стены!»<sup>80</sup>

Но и при отсутствии конфессиональных проблем с местным населением православные жители окраин стремились поддерживать молитвенную связь с центрами благочестия на исконной территории России. В 1911 г. в Святейший Синод поступило сообщение Туркестанского преосвященного Дмитрия о желании жителей городов и



Туркестанский край г. Чимкент. Церковь преподобного Сергия Радонежского.  
(Воспроизведено с издания: К истории христианства в Средней Азии. Ташкент. 1998.)

1916 г. в издаваемой Троице-Сергиевой лаврой газете «Троицкое слово» заметка священника Подольской епархии, сообщавшего, что, когда он поступил на приход, прихожане заявили ему: «Ваш предшественник нас знищав, берите с нас

сел окормляемого им края «иметь копии святых чудотворных икон из Европейской России в знак благословения и вечного единства новой окраины России со старой Святой Русью»<sup>81</sup>. Для этой цели были выбраны две иконы — Иверской Божией

<sup>79</sup> Там же. С. 12—14.

<sup>80</sup> Троицкое слово. 1916. № 332.

<sup>81</sup> РГАДА. Ф. 1204. Оп. 1. Д. 17920. Л. 1.

Матери из Николаевского Перервинского монастыря Московской епархии и преподобного Сергия Радонежского на гробовой доске из Троице-Сергиевой лавры. Оба образа были отправлены в г. Верный Семиреченской области Туркестанского края 7 декабря 1911 г.<sup>82</sup>

Поддерживала Троицкая обитель и храмоздательство в отдаленных районах России, жертвуя средства на создание церквей в честь преподобного Сергия Радонежского и способствуя тем самым распространению почитания святого в этих местах. Так, в 1899 г. по решению тогдашнего наместника архимандрита Павла (Глебова) было пожертвовано 10 тыс. руб. на строительство церкви со школой в д. Ново-Николаевка Канского у. Енисейской губ. (в районе строящейся Сибирской железной дороги). Решение о перечислении этой суммы Духовный собор принял, руководствуясь следующими соображениями: «Из печатаемых в газетах и отдельных брошюрах сведений о построении церквей и школ для переселенцев в районе Сибирской железной дороги видно, что нужда в возможно большем и скорейшем удовлетворении этой религиозной потребности Сибирского края весьма значительна...»<sup>83</sup> Разумеется, в этом храме была икона Радонежского чудотворца, возможно, и не одна.

Наряду с масштабными пожертвованиями в документах Духовного собора сохранились примеры обращений частных лиц, а также официальных представителей дворянского сословия. Мотивация просьб в этих письмах иногда есть, а иногда отсутствует.

В 1860 г. в г. Бобров Воронежской губ. на имя «его благородия Сергея Васильевича Шишкина» по его прошению из лавры прислали два маленьких образа преподобного Сергия, освященные на мощах угодника Божия. Поводом для заказа икон здесь, очевидно, послужило личное почитание преподобного Сергия автором письма<sup>84</sup>.

В 1892 г., в период празднования 500-летнего юбилея памяти преподобного Сергия, дворяне Александровского у. Владимирской губ. в лице своего предводителя Николая Семеновича Строилова обратились к митрополиту Московскому и Коломенскому Леонтию с просьбой разрешить им соорудить икону Радонежского чудотворца «точное подобие стоящей пред святыми его моща-

ми — в ките и с лампадой пред оной», чтобы затем поместить этот образ в Зосимову пустынь (имеется в виду упоминавшаяся выше подведомственная лавре Смоленская Зосимова пустынь Александровского у. Владимирской губ.). Причем автор обращения объясняет намерение возглавляемых им дворян тем, что эта обитель возникла на землях, пожертвованных в свое время дворянками-помещицами Александровского у. — Екатериной Васильевной Барбашевой и Генриеттой Ивановной Неттель<sup>85</sup>.

Помимо жителей Российской империи, в молитвенной помощи одного из самых известных русских святых нуждались и соотечественники, отправлявшиеся за границу. В частности, образ игумена Радонежского неоднократно сопровождал российское духовенство за пределами Отечества.

В 1856 г. в российскую миссию в Берлине архимандритом Антонием (Медведевым) были отправлены шесть «драгоценных образов», написанных в древнерусском стиле<sup>86</sup>. К сожалению, в документах лавры не указано, каких именно, но, предположительно, среди них мог быть и образ преподобного Сергия в рост.

Конкретные сведения о вывозе иконы за границу относятся к 1913 г. Тогда она была направлена в Русскую духовную миссию в Иерусалиме. Начальник миссии архимандрит Леонид (Кавелин), бывший наместник Троице-Сергиевой лавры, инициировал обмен благословениями со своей прежней обителью, прислав в Троицкий собор образ Святой Троицы, написанный на доске от священного Мамврийского дуба и освященный на Гробе Господнем, а общество хоругвеносцев возглавляемой им миссии — Святой Животворящий Крест Господень из кипариса, освященный таким же образом, и с частью древа Мамврийского дуба. Выписанный из лавры образ Радонежского чудотворца предполагалось поставить в новый русский храм в честь Святой Троицы при дубе Мамврийском. Икона преподобного Сергия в рост, весом около 3 пудов, была написана в лаврской живописной мастерской и выслана через подворье Афонского Пантелеимонова монастыря в Одессе. Путь образа до Святой Земли занял примерно три месяца<sup>87</sup>.

Завершая рассказ о распространении на терри-

<sup>82</sup> Там же. Л. 3.

<sup>83</sup> Там же. Д. 15569. Л. 1.

<sup>84</sup> Там же. Д. 9120. Л. 3.

<sup>85</sup> Там же. Д. 14259. Л. 96.

<sup>86</sup> Там же. Д. 8168. Л. 1.

<sup>87</sup> Там же. Д. 18257. Л. 1—5.



тории России списков с образа преподобного Сергия Радонежского из Троице-Сергиевой лавры, следует подчеркнуть, что почитание этого святого, одной из форм которого было поклонение иконе, написанной на гробовой доске, после оградительного крестного хода 1848 г. получило новое развитие, дополнив собой одновременно две традиции: местную в Московской губ. и общероссийскую путем создания установления сугубого почитания преподобного Сергия на территориях, не причастных ранее ни к одной из этих традиций. При этом для Московской губ. характерно точное копирование

образа и участие почитателей преподобного Сергия в посвященном святыне лаврском крестном ходе, а для других территорий России — внесение дополнений в иконописное изображение путем добавления фигур других святых или житийных сцен, а также заказы икон под уже сложившуюся или складывающуюся местную традицию. Важно отметить серьезное и сознательное отношение представителей самых разных слоев общества к личности и образу преподобного Сергия Радонежского как к священному символу России, имеющему национально-объединительное значение.





И. В. Налетова

## Современные православные ярмарки как выражение православной веры вне храма<sup>1</sup>

В статье речь пойдет о православных ярмарках как об особом религиозно окрашенном пространстве, появившемся или, лучше сказать, возродившемся несколько лет назад в Москве и Санкт-Петербурге. С начала 1990-х годов ярмарки выросли из отдельных инициативных предприятий в полноценное движение со своей традицией, постоянными участниками и узнаваемой символикой. Четко заданная православная ориентация не замкнула ярмарки в рамках узкого социального круга, а напротив, открыла новые возможности для тесного контакта с внешним миром: предпринимательством, средствами рекламы, художественными и народными промыслами, хозяйственными запросами общества. Сегодня православные ярмарки — уже не просто форма экономической инициативы Церкви (хотя Церковь продолжает влиять на сбыт определенного рода российской продукции и расширение торгового оборота мелкого и среднего бизнеса), но особая сфера влияния на все российское общество<sup>2</sup>. Социально значимой информацией поэтому оказывается не только экономическая, но и духовная составляющая ярмарочного пространства. Какое оно — православие — на ярмарке? Какова роль священников и монашествующих на ярмарках? Какие святыни почитаются? Какие традиции оказываются религиозно значимыми?

Более конкретно нас будут интересовать индивидуальные формы выражения религиозности в процессе торговли. Предметом рассмотрения будут такие слабо институцированные формы обмена товаром, в которых покупка становится пожертвованием, сопричастностью общему культурному полю, формой религиозного общения. В ходе ярмарочного обмена, как нам кажется, происходит индивидуальное, свободное, хотя зачастую лишь временное включение покупателей и продавцов в общее религиозное поле. Условия таких включений мы и попытаемся выяснить в нашей статье. Отметим в ней также важность атмосферы праздника, соборного делания для спонтанного, ситуативного выражения религиозной веры и остановимся на общении между продавцом и покупателем, их доверии друг к другу как важном условии, раскрывающем индивидуальные аспекты религиозности. И, подводя итог, поговорим об общих вопросах, волнующих сегодня российское общество, его отношении к своей истории, стремлении пересмотреть события прошлого, заново интерпретировать и приложить их к современности, что, с нашей точки зрения, способствует «выбросу» религиозной энергии в сферах, казалось бы, далеких от религии: в области досуга и путешествий, питания и медицины, в искусстве и народных промыслах.

<sup>1</sup> Автор выражает благодарность коллективу отдела этнологии русского народа ИЭА РАН и лично Марине Михайловне Громыко за внимание и интерес к данной работе, за теплое отношение и поддержку, а также за ценные критические замечания по тексту.

<sup>2</sup> По мнению организаторов, самой большой была недавняя ярмарка «Рождественский дар», проведенная на ВВЦ, в павильоне № 69. На нее собралось более 470 участников, и в течении одной недели ее посетили около 100 тыс. человек. Стало традиционным проводить большие ярмарки перед Рождеством и в дни Пасхи. Организуются и специализированные ярмарки, ярмарка, посвященная, например, православной литературе («Торжество Православия»), на которую собирается до 40 православных издательств, а также «Постная Трапеза» в дни Великого поста, ярмарка в честь основания Даниловского монастыря «По завету князя Даниила» и др. Традиционной в Санкт-Петербурге стала зимняя ярмарка «Православная Русь». Также организуются православные ярмарки в Киеве и Минске, а недавно стали появляться и региональные ярмарки в Нижнем Новгороде, Воронеже, Новосибирске, Оренбурге, Нежине (Черниговская обл.).



### Ярмарки как форма соборного делания

Первое посещение православных ярмарок может создать впечатление их независимости от Церкви. Уж очень свободен и разнообразен ярмарочный дух. Уж очень он отличается от строгой храмовой религиозности. Может вызвать удивление, например, тот факт, что православными считаются самые разнообразные товары, не имеющие, на первый взгляд, никакого религиозного значения. Казалось бы, какое отношение к православию имеют кухонные принадлежности, лекарства, продукты питания: мясо, рыба, грибы, фрукты, сладости, а также большой выбор ювелирных украшений, одежды и тканей, не говоря уже о спортивном инвентаре и инструментах для садоводства? Все это разнообразие продуктов и вещей представлено на ярмарке рядом с привычными предметами церковной утвари: иконами, свечами, подсвечниками, крестильными рубашками, колоколами — и не совсем привычными, такими, как иконы-ковры и иконы-платки<sup>3</sup>. Также на ярмарке можно увидеть украшенное жемчугом иерейское облачение стоимостью в несколько тысяч долларов, на создание которого ушел целый год работы вышивальщиц, — почти музейный экспонат<sup>4</sup>. Кажется, нужно быть настоящим виртуозом-ценителем, чтобы выбрать эфирное масло или ладан из 100 возможных сортов и оттенков запаха. Тут же можно попробовать освященное вино, мед и хлеб, попить монастырский чай с постными булочками, посмотреть фильм о екатеринбургских чудесах, получить консультацию у православного агента недвижимости, полистать книгу о православной кухне и, если требуется, записаться на прием к православному психологу. Может возникнуть впечатление, что православие на ярмарке есть не что иное, как новое, современное православие, возникшее на почве рыночной торговли и индивидуального предпринимательства, что оно отлично в своей практике (а возможно, и по сути) от православной веры, практикуемой в Церкви. Но так ли это?

Чтобы не быть поспешными в суждениях, отметим одну особенность православного понимания Церкви, которое созвучно смысловым реалиям русского языка и соответствует православной богословской мысли.

Русский язык чувствителен к различению нескольких смыслов в понятии «церковь». Отметим

два из них: церковь есть конкретный храм, и Церковь есть воплощение соборности, мистическое объединение всех православных верующих. Слово «церковь» сливает в себе две сферы религиозной жизни: выделенный сакральный объект (храм) и весь мир как потенциально сакрализуемый. Подобное сочетание специфически-сакрального и расширенно-мирского, как нам кажется, присутствует не только в языке, но и в духовной практике. Ниже мы покажем, как в определенной обстановке самые прозаичные предметы быта благодаря их близости к святыне сакрализируются, т.е. выделяются из сферы сугубо мирского, приобретают особые свойства. Но сейчас вернемся коротко к богословскому пониманию сущности Церкви.

В «Основах Социальной Концепции Русской Православной Церкви» говорится о том, что Церковь принципиально не видит себя в отрыве от мира, но воспринимает мир как продолжение себя<sup>5</sup>. В таком широком понимании православие «вне храма» не означает православия «вне Церкви», т.е. вне церковной традиции, но является частью социальной жизни Церкви. Об активном включении Церкви в современную социальную среду говорят и данные социологических опросов. Воцерковленные православные верующие демонстрируют не меньшую, но даже большую склонность к участию в социальной жизни общества, чем невоцерковленные православные. Как показывают наши данные, Церковь вовсе не уводит современного человека из мира, но скорее перестраивает его отношение к миру, окрашивает его в новые тона. Яркой чертой пространства современных православных ярмарок, как мы попытаемся показать, и является то «новое», особое отношение людей друг к другу, к своей стране, к ее культуре и истории, к труду и продуктам труда, которое, как нам кажется, стремится соответствовать православному идеалу.

Будучи *вне храма*, ярмарки являются выражением (точнее, одним из выражений) общего делания Церкви, и таким образом оказываются *внутри Церкви* как неотъемлемая часть ее социальной жизни. С этой точки зрения, они уникальный продукт не только Церкви, но и российского общества, а именно, одна из современных форм православной соборности. Соответственно, на

<sup>3</sup> Ковер с изображением Богородицы был привезен из Анастасова монастыря, Тула. Платки с изображением иконы св. Василия Павлопосадского предлагались Покровско-Васильевским монастырем, Павловский Посад (Рождественская ярмарка, Москва, 2003).

<sup>4</sup> Представлено церковной лавкой при храме св. вмч. Дмитрия Солунского на Благущей, Москва.

<sup>5</sup> См.: Социальная Концепция Русской Православной Церкви. М., 2001. Гл. 1., ч. 1, 2.

примере ярмарок можно взглянуть на Церковь как на институт, открывающий верующим широкий выбор возможностей для самовыражения, подчеркнем — в соборном смысле, в смысле об-

храм). Соборное начало, таким образом, есть та важная особенность православной религиозности, которая связывает «официальный» (непосредственно храмовый) дискурс с «неофициаль-



Православная выставка-ярмарка «Рождественский дар», 2004 г. Фото И. Налетовой.

щего православного делания. Ярмарки, прежде всего, пространство встречи и общения людей разной степени ориентации на Церковь, разной степени включения в церковную традицию. Здесь можно встретить и тех, кто давно и глубоко воцерковлен, и новичков, и людей случайных, временных в церковной среде, и просто любопытствующих.

Заметим, что не каждое индивидуальное выражение веры, не каждое движение, называющее себя православным, может автоматически считаться частью церковной традиции. О включении в традицию, по нашему мнению, лучше всего судить изнутри самой традиции, т.е. с точки зрения Церкви. Церковь же, как мы уже отметили, представляет собой не только иерархию и прихожан, регулярно посещающих службы, но весь православный народ, в соборном смысле, как ходящий, так и не ходящий в церковь (т.е. в

ными» (вне-храмовыми) выражениями веры. Связь эта осуществляется через общее делание — каковым, как нам кажется, и являются православные ярмарки.

Здесь важно подчеркнуть тот факт, что православные ярмарки есть только отдельная форма общего делания, практикуемого современной православной Церковью. Существуют разные способы выражения веры вне храма; и ярмарки далеко не самая духовная форма. Это и крестные ходы, которыми, как сетью, покрыта буквально вся территория России, и паломничества к святым местам, и система православного образования, включающая в себя многотысячные православные конференции, педагогические издания, курсы и школы, православные театры, художественные выставки, летние лагеря и т.д. Каждая форма выхода Церкви в мир имеет свои особенности. Православные ярмарки, как нам представляется, отличает необычное



сочетание духовной практики (молебны, елеопомазания, почитание икон и мощей) с мирскими занятиями торговлей и предпринимательством — сочетание весьма актуальное в контексте современной российской экономики. Замечателен и тот факт, что именно в современной России подобного рода ярмарки возродились и активно развиваются. Пока нет подобного явления ни в других православных странах, за исключением Украины и Белорусии, ни в современном христианском мире.

Православные ярмарки предоставляют всем своим участникам уникальную возможность подробнее узнать о почитании многих подвижников благочестия, живших в разных уголках России, которые еще не получили признания со стороны Церкви, а также о местночтимых святах, мучениках и чудотворцах, о которых не всегда имеется литература в церковных магазинах. Например, широко почитается старец Николай Гурьянов (†2003), живший в Псковской обл. Хотя старец пока не канонизирован, ему уже написаны акафисты, и на ярмарке можно приобрести сборник его духовных песен, а также буклет, рассказывающий о его жизни и чудесной помощи. При храме на Бутовском полигоне собирают материалы для канонизации целого списка новомучеников, написаны их иконы, снят фильм, подобраны фотографии и сделаны слайды, которые показывают желающим в ходе работы ярмарки. В Калужской обл. есть местночтимая схимонахиня Сепфора, собираются свидетельства о чудесах, происходящих у ее могилы, и на ярмарке можно расспросить о них прямо у очевидцев. Много чудесного из жизни дивеевской старицы Пелагеи можно узнать из бесед с сестрами из Марфо-Мариинской обители. А вот на ярмарке «Православная Русь» в Гостинном дворе (2004) выставлялась недавно написанная большая житийная икона Матроны Московской. На православной книжной ярмарке в Славянском центре один покупатель настойчиво искал акафист Пелагее Рязанской, очевидно, считая, что литературу местного значения нужно искать именно на ярмарке. И в этом, по-видимому, он был прав, поскольку ярмарки — это поле для инициативы снизу, своего рода катализатор для последующей канонизации тех святых, которые уже широко почитаются в народе. Общение и взаимобмен на ярмарке, интерес народа к духовной жизни и к своему прошлому развивают, если мож-

но так сказать, «инициативу снизу», позволяют ей звучать сильнее и настойчивее.

Разнообразие местных выражений святости, конечно же, не противоречит позиции Церкви, но обогащает ее, дополняет местными, народными образцами духовности. Здесь уместно привести пример почитания в Мурманской епархии моряков-подводников, погибших на крейсере «Курск». На прошлую ярмарку «Православная Русь» (2004) были привезены иконы, написанные в их память, и лампадка, сделанная из плафона для аварийного освещения, снятого с погибшего корабля<sup>6</sup>. Хотя, конечно же, не все местные выражения почитаний одобряются на ярмарке. Крайний национализм и мистицизм, политизированный монархизм, агрессивный настрой против светских средств информации ограничиваются, выносятся за пределы пространства ярмарки.

Некоторые приезжающие на ярмарку верующие особо почтительно относятся к Григорию Распутину и Ивану Грозному и желают выразить свое отношение в процессе торговли. На ярмарке, например, можно найти не только портреты этих исторических личностей, но и заметки об их деятельности, а также иконы и даже акафисты, написанные для их почитания. Подобные формы выражения веры могут сосуществовать с почитанием царственных мучеников и других русских святых. Они выносятся за пределы ярмарки в том случае, если превращаются в форму политического протеста или агитации.

Местные выражения святости на ярмарке, как и следует ожидать в православной среде, не противостоят ни друг другу, ни Церкви. На некоторые православные ярмарки приезжают даже представители старообрядческих общин. Можно сказать, что ярмарка в целом — это не только пример бесконфликтного сосуществования различных православных практик и точек зрения в общем экономическом и культурном поле, но и пример их стремления к обмену и общению, пример внутренней потребности общения и даже обязательности общения для успеха общего дела, для *существования соборного*.

Взаимопомощь — еще одна важная черта соборного делания, которому на ярмарках есть множество примеров. Нередко московская община делится торговой площадью с бедной обителью из глубинки<sup>7</sup>. Предприниматель помогает монасты-

<sup>6</sup> Лавка Мурманской епархии, Свято-Никольская церковь, пос. Видяево.

<sup>7</sup> Московский храм Софии Премудрости Божией в Средних Садовниках и сестричество из села Лукшино под Нижним Новгородом.

рю привезти товары и арендовать площадь<sup>8</sup>. Монастырь создает и поддерживает мастерскую (например, по производству шерсти), и они совместно реализуют продукцию<sup>9</sup>. Художественная артель представляет на ярмарке православную общину, собирает пожертвования, приглашает в паломнические поездки и часть своего дохода отдает на строительство храма<sup>10</sup>. Объединяет участников ярмарки не конкуренция, а дело строительства Церкви в широком понимании слова. По сути своей предпринимательство на ярмарке — это явление российской экономики, особым образом обращенное к покупателям и конкурентам, отличное в своих ценностных ориентациях от светского предпринимательства. *Человеческое общение, основанное на взаимопомощи и заботе о ближнем, а также включенность в социальную среду, ориентированную на Церковь, представляют собой более важные ценности в православном предпринимательстве, чем индивидуальное самовыражение и личный успех.*

И еще одно проявление православной соборности на ярмарке — это очень терпимое, дружеское отношение людей воцерковленных к тем, кто еще только начинает осваивать религиозный мир. Можно сказать, что ярмарки объединяют и развивают в своей среде различные индивидуальные пути к вере — своего рода внутрицерковный плюрализм. Действительно, многим современным верующим оказывается не так просто сегодня выйти на общую, веками проторенную дорогу к храму. Тем, кто не получил духовного воспитания в семье и школе, приходится прокладывать эту дорогу самостоятельно и идти своими, нередко очень сложными путями. И путей таких может быть много. Простой, но умело подобранный новогодний подарок, купленный на ярмарке, например, может неожиданно погрузить человека в религиозную символику. Да и само желание сделать что-то искренне, с душой может повернуть человека к вере. Именно к этим спонтанным порывам человеческой души и обращаются православные ярмарки. Отсюда то удивительное разнообразие и свобода проявлений веры на ярмарке, которое созда-

ет впечатление их независимости от церковных форм — впечатление не совсем верное, поскольку все, с чем посетитель встречается на ярмарке, так или иначе соотносено с Церковью и ориентировано на нее.

### **Священник на ярмарке: «мы и есть Церковь»**

Традиционно отношение к священнику, монастырю и храму на Руси отличалось особой почтительностью. Почтительность сопровождалась и подкреплялась внешними выражениями веры и по сути своей была неотделима от них<sup>11</sup>. Священник всегда был главной фигурой прихода. Современные православные ярмарки во многом сохранили эту традицию. Священники и монашествующие являются направляющей силой деятельности на ярмарке, во многом вокруг них формируется ярмарочное пространство, в которое включаются все присутствующие. Многие покупатели, по нашим наблюдениям, приходят на ярмарки не столько для покупок, сколько для общения, которое сосредоточивается в основном вокруг священнослужителей и монашествующих. Радио «Радонеж», например, объявляя об открытии Рождественской ярмарки, специально подчеркнуло факт приезда представителей из известных монастырей, приглашая москвичей использовать случай встретиться с ними. Организаторы ярмарок стремятся разместить участников так, чтобы монастыри и храмы были представлены в центре торгового зала, а остальные участники размещались либо в отдельном зале (ярмарки на Моховой), либо ближе к краю торгового зала (ярмарки на ВВЦ и ул. Орджоникидзе).

Священники и монашествующие выделяются на ярмарке прежде всего своими одеждами. Нельзя не обратить внимание на камилавки и бархатные скуфьи, белые и черные апостольники. Привычные платочки благочестивых служительниц храмов дополняются необычными в современном городе деталями народной одежды. «Матушка, ходящая в лаптях, — объявляют организаторы по

<sup>8</sup> Помощь была оказана, например, Анастасову монастырю Рождества Богородицы из Тулы. Московская кондитерская фирма помогала храму из с. Шкин Московской обл.

<sup>9</sup> Швейная артель организована, например, при мужском монастыре и храме Святой Троицы, с. Язвище, г. Волоколамск. Мастерские по плетению корзин, сбору трав, прядению и вязке из шерсти работают при Казанско-Богородицком мужском Жадовском монастыре, Ульяновская обл.

<sup>10</sup> Пустынь Спаса Нерукотворного, с. Клыково, Московская обл.

<sup>11</sup> Об этом свидетельствуют, в частности, данные полевых исследований, обобщенные в труде М.М. Громыко и А.В. Буганова «О воззрениях русского народа» (М., 2000. С. 54—73). Любопытные исторические сведения о набожности русского народа собраны также в монографии А.П. Доброклонского «Руководство по истории Русской Церкви» (М., 2001. С. 230—240).



громкоговорителю, — подойдите к стенду № 5. Вы забыли взять сдачу». Храмовая эстетика сочетается с народными и национальными формами, создавая атмосферу праздника, способствуя доверительному обмену и общению.

Вместе с тем для многих монашествующих присутствие на ярмарке — не праздник, а послушание, цель которого сугубо религиозная. Те, кто приезжает из дальних скитов, проводят в дороге много дней. При этом они часами выстаивают в ярмарочной сутолоке рядом с иконами, терпеливо выслушивая разных людей, благословляя, совершая елеопомазание.

Священнослужители на ярмарке представляют свой приход или монастырь. Их присутствие создает ощущение строгой религиозности. Священники, к которым мы подходили, с интересом отвечали на наши вопросы, но говорили не столько от себя, сколько от имени Церкви. «Мы и есть Церковь, — сказал один из них, — здесь мы занимаемся не совсем своим делом»<sup>12</sup>.

В порядке исключения некоторые священники прямо на ярмарке принимают исповедь, чуть в стороне от любопытствующих, как бы отделяя тонкой гранью храмовое от мирского, гранью едва заметной: уважительным жестом, полуоборотом, чуть приглушенным тоном общения, крестным знамением, полупоклоном.

Количество желающих приложиться к святыням и елеопомазаться только у одного священника на ярмарке может достигать до нескольких сотен человек в день. На Рождественской ярмарке можно было видеть очередь до 40 человек желающих получить благословение у игуменьи Елизаветы из Калининграда. В очереди стояли мужчины и женщины, пожилые люди и молодежь. Хотя каждому доставалось всего несколько минут внимания, очередь не убывала в течении всей недели. А около стенда обители святых жен мироносиц Киево-Печерской лавры постоянно собиралась группа женщин. Сестры принимали требы на молебен у иконы «Плач Христа об абортгах».

Ярмарка, как сказал нам один монах, есть «филиал Церкви», пространство вне храма, куда святыни, как хоругви во время крестного хода, выносятся из церкви для встречи с миром. Ожидаемая встреча, конечно же, может и не состояться. Святыня может остаться неузнанной, непризнанной. Если же встреча происходит, то не всегда явно. Попытаемся поэтому разглядеть эту встречу сна-

чала там, где она происходит явно, а затем обратимся к тем случаям, где вера приобретает более скрытые формы.

### **Заказ треб. Поминальные записки. Пожертвования**

Требы и поминальные записки принимаются на ярмарках в неограниченном количестве. Заказываются они для последующего исполнения в указанном храме. Наиболее простые — это поминания о здравии и упокоении. Они предполагают вынимание частицы в алтаре и молитву. Можно заказать поминания на несколько дней, недель, месяцев и даже лет. Существуют «вечные поминания» для тех, кто пожертвовал храму значительную денежную сумму. Одна из интересных современных форм поминаний, предлагаемая на православных ярмарках, — это «именные кирпичики». Сумма, приблизительно равная стоимости одного кирпича, вносится на строительство храма, и кирпич с именем благотворителя укладывается в кладку для вечного поминания. Детальный список возможных треб, заказываемых в конкретном монастыре, может занимать до двух листов машинописного текста. Но чаще используются короткие списки-рекомендации, как правило, соседствующие с другими объявлениями. Вот так, например, выглядел один из таких списков на ярмарке:

*Пряники (постные) 50 руб. / кг  
Крупа гречневая 30 руб. / кг  
Мед 100 руб. / кг  
Капуста квашеная 40 руб. / кг  
Веник 40 руб. / шт.  
Коврики плетеные в ассортименте  
Серебро, золото в ассортименте  
Поминания:  
Обедня — 5 руб., Сорокоуст — 45 руб.  
Полгода — 100 руб., Год — 200 руб.  
Вечное — 5000 руб.  
Вычит — 10 руб.<sup>13</sup>*

Написавших этот список, по-видимому, не очень смущало соседство духовного и мирского. Получалось, что полугодовое поминание в денежном эквиваленте приравнивалось к 1 кг меда, а золотая цепочка — к поминанию вечному, что, с мирской точки зрения, действительно не лишено смыс-

<sup>12</sup>Здесь и далее информация о респондентах содержится в архиве автора.

<sup>13</sup>Горнальский мужской монастырь, Курская обл. Рождественская ярмарка, декабрь 2003 г.

ла. Стоявший поблизости молодой священник совершал елеопомазание, а закончив его, убедительно призывал покупателей: «Покупайте пряники. Пряники постные». Покупка пряников, таким образом, не мешала совершению елеопомазания, а сосуществовала с ним. Покупка как бы закрепляла дар духовный в материальной форме, чтобы ее можно было не только взять с собой, унести домой, но сделать этот дар «по-настоящему своим», подарить друзьям и близким. Такое особое отношение к покупке существенно и, как нам кажется, специально подчеркивается и культивируется на ярмарке. Пряники, купленные здесь, не должны восприниматься как обычные пряники, такие, что покупаются в супермаркетах. Они особые не только в материальном смысле (как и из чего сделаны), но и в смысле духовном, так как отмечают собой особое событие во времени — покупку их на православной ярмарке и сохраняют память об этом событии, как бы продлевают его, напоминают о нем.

На любой ярмарке можно подать записку для поминовения на литургии. Также можно заказать какой-либо молебен, в зависимости от обстоятельств и жизненной ситуации заказывающего. Существуют, например, молебны для «желающих путешествовать по воздуху и плыть по водам», или «о призывании помощи Божьей перед началом доброго дела», или «о смятении злых сердец», «о врагах, ненавидящих и обидящих нас», «об умножении любви и искоренении злобы». Можно попросить молитвенной помощи «о здоровье недужных», «во время губительства», «о доме, подвергшемся нападению злых духов», «о нахождении пропавшей вещи», а также заказать молебен некоторым святым, например, Трифону Мученику «против вредных насекомых в домах», или Феодосию Черниговскому «о прибавлении ума», или же Василию Павлово-Посадскому «об избавлении от пьянства и наркомании». Обитель Жен мироносиц, к примеру, предлагала заказать следующие молебны:

*св. мч. Иоанну Воину (о возврате долгов и краденого),*

*св. мч. Трифону (о работе и прибавлении зарплаты),*

*перед иконой Божьей Матери «Нерушимая Стена» (о приобретении жилья),*

*св. вмч. Иоанну Новому (о торговле и бизнесе).*

Как видим, практика заказов треб, хотя и регламентирована, касается едва ли не всех сторон повседневной жизни человека. Эта форма выражения веры, как нам кажется, способна охватить

и приобщить к церковной традиции более широкие массы верующих. При этом верующие, которые часто заказывают здесь требы и раздают пожертвования, в принципе могут быть даже более воцерковлены, чем те, что появляются в храме лишь в дни больших праздников, венчаний, крещений и похорон. Ситуативность и непосредственность *выражения* религиозной веры не означает слабости и поверхностности религиозных *убеждений*, а напротив, может свидетельствовать о привычности религиозного жеста и укорененности религиозного мышления.

Прикладываясь к иконе и заказывая требы, многие посетители ярмарки опускают мелкие деньги в поставленные рядом с иконами кружки. В обычные дни такие свободные пожертвования составляют несколько сотен рублей. В дни праздников сумма может доходить до 15 тыс. Быстрее других, как выяснилось, наполняются кружки около особо чтимых икон. Мы опросили около 20 собирателей пожертвований. Примерно треть из них, по понятным причинам, отказалась ответить на наш вопрос. В среднем оказалось, что сбор в 4—6 тыс. руб. в день считается успешным. Об интенсивности свободных пожертвований можно судить еще и по тому факту, что кружки на ярмарках стоят у каждого монастырского и приходского стола. На крупные же ярмарки съезжаются представители более сотни монастырей и храмов.

Не только иконы, но и некоторые предметы, когда-то принадлежавшие тому или иному святому, в застекленных киотах выставляются на ярмарке для поклонения и сбора пожертвований. Так, на Рождественскую ярмарку были привезены поручи Амфилохия Почаевского из храма Всех Святых в Кадашах (Москва), ряса Иоанна Кронштадтского из Гаврилова-Посада (Ивановская обл.), тапочки Германа Зосимовского из Замоскворечья.

Может сложиться впечатление, что индивидуальные пожертвования исходят из языческого, по сути, желания заручиться поддержкой свыше, избежать церковной молитвы и покаяния. Это не так. По нашим наблюдениям, около кружек для пожертвований, как правило, стоит монах или послушник, а чаще всего кружка просто висит у него (или у нее) на шее. Пожертвование поэтому не сводится к безличным актам прошения и пожертвования, а становится формой церковного общения. В ответ на пожертвования, как правило, произносится короткая благодарственная молитва. Кроме того, пожертвованию часто сопутствует прикладывание к иконе и елеопомазание, что также опосредуется Церковью, т.е. является формой



включения верующих в храмовую практику. Заказ треб еще более опосредованный акт, предполагающий общение со служителями Церкви, некоторое знание основ церковной службы и церковного словоупотребления. Поэтому требы заказывают по большей части уже воцерковленные люди, понимающие смысл этого действия.

Можно сказать, что пожертвование, покупка свечей, елеопомазание и заказ треб — это разного рода включения верующих в церковную среду, включения, которые по-разному (в разной степени) опосредуются Церковью. Нулевая степень опосредования, как нам кажется, почти исключена. Как показали наши интервью, даже слабо воцерковленные посетители ярмарки стремятся присоединиться к церковной жизни либо из благотворительных соображений (например, вложить посильный вклад в постройку детского дома или реставрацию фресок), либо обращаются за помощью к церковной практике и носителям традиции из соображений «так надо», «так правильно», «так было всегда», «так надежнее», признавая тем самым недостаточность независимого, индивидуального духовного усилия, т.е. усилия, не подкрепленного церковной традицией и общей молитвой.

Церковно-ориентированный заряд ярмарок не исчерпывается заказом треб и пожертвованиями. Елеопомазание — важная часть церковной практики, которая тоже переносится в ярмарочную среду. Одни священники отмечают елеем крест на лбу верующего, как во время елеопомазания, другие касаются кисточкой глаз, ушей и шеи, как во время соборования. Если на ярмарке допускается спонтанное участие посетителей в религиозной практике, то в храме от них ожидается духовная подготовленность и молитвенная настроенность. Православные практики на ярмарке более ситуативны и индивидуальны. Можно сказать, что ярмарка в целом предлагает более ускоренный, обмирщенный вариант приобщения к святыням. Хотя, конечно же, нужно отметить и глубоко воцерковленных посетителей, которые приходят на ярмарку специально, чтобы принять помазание елеем из отдаленного монастыря, почтить мощи святого, привезенные сюда для поклонения, или воспользоваться возможностью подать записку о поминовении в известную обитель.

Важно отметить, что ни одна православная ярмарка не проводится без патриаршего благословения. Благословение церковноначалия — это начало координат, относительно которого развивается и умножается дальнейшее религиозное действие. В специально отведенном месте ставятся наиболее чтимые иконы, возжигаются лампы<sup>14</sup>. Открытие и закрытие отмечается общим молебном, пением и колокольным звоном, обычно в центре торгового зала, куда собирается большинство присутствующих.

Нередко пасхальные ярмарки завершаются ходом всех присутствующих вокруг рядов и лавок, когда священник щедро окропляет всех и вся святой водой, освящая и очищая всю ярмарку с пасхальным возгласом «Христос воскресе!», на что собравшиеся хором отвечают: «Воистину воскресе!» Особо усердные, следуя за батюшкой, стараются собрать на себя как можно больше благодатных брызг, чтобы ни в коем случае не остаться сухими. А немногие из тех, что зазевались, не ожидая попасть под брызги, с удивлением оборачиваются. Кажется, что после окропления сразу все вокруг меняется: делается светлее, радостнее, чище. В этой практике, подчеркнем, участвуют все присутствующие, свободно, в меру религиозного чувства, вне зависимости от воцерковленности. Сближение храмового и мирского делает храмовое более доступным, мирское — более одухотворенным, а их встречу — более раскованной, естественной.

В пасхальные праздники территория вблизи некоторых храмов также на короткое время превращается в небольшую ярмарку. Здесь по благословению настоятеля торгуют куличами, вином, свечками, пасхальными яйцами и красками. Забегая вперед, отметим, что территория вблизи любого сакрального объекта обладает особым статусом и свойствами. Сакральный объект как бы освящает пространство вокруг себя, смещает привычные рамки мира физического в духовном направлении. Это может происходить и при церкви, и вне ее. В праздник Преображения Господня в храмах собираются прихожане для освящения и окропления плодов «в веселие и очищение», а чуть раньше — для благословения меда, который потом «вкушается дома» и дается пчелам «против хворей». Подобных ситуаций радостной, в-мир-смотрящей стороны православия может быть много. Покажем это еще на нескольких примерах православной ярмарки.

<sup>14</sup> На ярмарке в Нижнем Новгороде была выделена отдельная площадь для совершения молебнов. Отдельно от торговых рядов размещалась икона прп. Серафима Саровского, его прижизненный портрет. На московских ярмарках на ВВЦ сооружалась даже отдельная часовня, украшенная иконами и портретами российских патриархов.

### Покупка как общение и сопричастность

Известно, что предметы и продукты, изготовленные в монастырях, пользуются на ярмарках особым спросом. Монастырский хлеб, пряники и мед, травы, собранные монахинями, рецепты и указания к здоровому образу жизни (так называемая монастырская аптека), булочки, испеченные в монастырской кухне, носки и варежки, связанные монахинями, валенки, полушубки, лапти, вышитые полотенца, тканевые пояса и другие товары, так или иначе связанные с монастырской жизнью, не теряют популярности и переходят из ярмарки в ярмарку. Что стоит за этой популярностью? Умелая реклама деревенского, ручного труда или уважение к монастырю, желание быть причастным к монастырской жизни? Городская сентиментальность или естественная тяга верующего человека к простому, природному, настоящему?

Пытаясь выяснить наличие религиозного элемента в покупательских предпочтениях, мы спрашивали покупателей об особенностях монастырских продуктов. «Они освященные», «по-настоящему постные», — отвечали нам одни. «Они продаются с благословения», — говорили другие. «Они прошли через православные руки, значит чистые», «значит, нас не обманывают», — объясняли третьи. «Ну что Вы!» — воскликнула одна женщина, купившая домотканую одежду. — Эта ткань живая, она дышит, сама приспособляется к телу». Любовь и молитвенный настрой, считали наши респонденты, передается покупателю через товар: если товар сделан с душой, с молитвой и любовью, то он прослужит долго и пойдет на пользу. А продавцы, отпуская товар, прибавляли: «Носите с Богом», «кушайте с Богом». Одно объявление-реклама на ярмарке сообщало, например, что продаются «пирог, приготовленные вручную, с любовью и молитвой по традиционным русским рецептам...»<sup>15</sup> Редкий стенд на ярмарке не был заполнен фотографиями из монастырской или приходской жизни, сведениями о паломнических поездках. Покупателям, как мы видели, было не безразлично, где и как сделана та или иная вещь. Прежде чем сделать выбор, многие уточняли, освящен ли товар. *А ведь если есть интерес к освящению, тогда и покупка уже не просто обмен, а отчасти пожертвование, сопричастность, включенность в совместную духовную практику. Покупка превращается в элемент рели-*

*гиозной жизни, в которой мирское ритуализируется, поднимается над обыденностью безличного отоваривания в городских супермаркетах.*

Как мы уже отмечали, особенностью православных ярмарок является почитание чудотворных икон, специально привезенных на ярмарку из монастырей и храмов. Но нередко случается, что



«Рождественский дар», 2004 г. Фото И. Налетовой.

иконы, выставленные для поклонения, оказываются в близком соседстве с товарами бытового назначения<sup>16</sup>. Удивительно, что в результате такого соседства происходит не отторжение, а адаптация. Вот один характерный случай.

В торговом зале аналой с возложенной на него иконой оказался поставленным рядом с лавкой товаров для мытья и чистки. Покупатели, подивившиеся к иконе, не могли не пройти мимо ведер, швабр и тряпок, продаваемых рядом. Такое соседство было бы просто комичным, если бы при более

<sup>15</sup> Храм Девяти мучеников кизических, Москва.

<sup>16</sup> Близость эта, естественно, не принципиальна, но зависима от обстоятельств, наличия свободного пространства.



близком знакомстве не выяснилось, что материал, из которого изготовлены тряпки, был разработан специально для протирания стекол без использования воды. Особо удобным такое изобретение оказалось для ухода за стеклянными поверхностями киотов икон, когда во время службы к ним прикладывается много людей. Не отходя от лавки, женщина продавец показала нам действия товара на практике, одним движением убрав след от губной помады с поверхности лежащей рядом иконы. «Когда вы протираете иконы, — сказала она, — пользуйтесь одной и той же специально для того выбранной тряпкой. Храните ее отдельно, в специально отведенном месте и не смешивайте с другими вещами. Ведь иконы требуют к себе особого отношения». В бытовом акте произошло слияние двух разных понятий о чистоте: чистоты материальной и чистоты духовной. Слияние это произошло в результате выделения в мире вещественном особого объекта, сакрализованного, т. е. отделенного от других объектов благодаря его близости к иконе.

Подобного рода случаи сакрализации материального мира вблизи святыни хорошо известны этнографам, изучающим жизнь православия в народе. Примечательно, что наш эпизод произошел в торговой среде и отчасти выполнял роль рекламы. Товар как бы оборачивался в известные православному покупателю ассоциации, сдвигая покупку из области рационального решения в религиозно заряженный акт. Другие продавцы просили покупателей не выбрасывать, а сжигать пакеты, в которые оборачивались просфоры, не использовать в хозяйственных целях газеты, в которых упоминаются имена святых, а иконы вообще рекомендовалось не класть в сумки, как обычные вещи, а аккуратно заворачивать во что-нибудь или лучше всего нести в руках, перед собой.

Мы видим, что современное православие как в храмовых, так и во вне-храмовых формах чувствительно к пространству вокруг сакральных предметов. Пространство это имеет особые свойства и оберегается особыми предписаниями, не распространяющимися на более отдаленный материальный мир. Вблизи сакральных объектов пространство освящается, становится более восприимчивым к воздействию мира иного, легче и естественнее поддается духовному воздействию.

Приведем еще один случай практического включения сакрального в личную жизнь верующих. Проходя по ярмарке, мы обратили внимание на сделанные вручную глиняные горшочки, на вид удобные для хранения соли и специй. «Вы можете их использовать для чего угодно, — согласилась женщина продавец, — но лучше для хране-

ния просфор». «Разве можно уместить просфоры в таком маленьком горшке?» — удивились мы. Оказалось, их нужно разломить на мелкие части, чтобы хлеб быстрее высох и не испортился. Поскольку в глиняном горшке хлеб не портится дольше, можно в течение нескольких дней брать по кусочку и съедать утром натощак, запивая святой водой. Мы узнали, что таким способом наша собеседница вылечила свою больную дочь. При этом подчеркивалось, что обе — и мать, и дочь — были глубоко воцерковленными верующими.

Глиняный горшок в данном случае — не просто предмет кухонной утвари, но необходимая часть домашней религиозной практики. Детальной инструкцией сопровождается употребление и хранение в нем просфор, что служит, как нам кажется, особым способом разметки времени — всей недели, от литургии до литургии; начало каждого дня как начало Творения. И эта практика также не нова. И раньше, и сейчас православные подвижники и старцы раздают верующим просфоры, рекомендуя принимать небольшие кусочки ежедневно, запивая святой водой. В этой связи нужно указать на не характерную для истинного православия веру в магические свойства святой воды. Немало современных верующих, по нашему мнению, относятся к святой воде как к лекарству, помогающему «само по себе», без веры и молитвы. Свободное, неформальное общение людей разной степени воцерковленности во время ярмарки имеет очень важное образовательное значение. Возможность запросто побеседовать на волнующие душу темы, задать наивный вопрос, не боясь показаться невежественным, могут оказать решающее влияние на церковное будущее человека, мало знакомого с церковным вероучением и религиозной практикой.

Отметим один эпизод, который произошел на ярмарке у лавки, где продавались крестильные рубашки. Рубашки, как объяснила продавец, «освящены и сшиты по специальному образцу. Когда покреститесь, можете использовать ее как ночную сорочку, но не каждую ночь, а только когда больны. Она исцеляет, потому что сохраняет благодать. И хранить ее следует отдельно». В данном случае мы снова наблюдаем слияние повседневного с сакральным.

Как и в прежние времена, стремление исцелиться при помощи святынь широко распространено в современном православии. Примеров подобного рода практик множество. Это и окропление святой водой, и купание в святых источниках, а также прикладывание к иконам и мощам, паломничество по святым местам, хранение дома благодатных святынь. Характерной чертой правосла-

вия, как нам кажется, является восприимчивость к священному в самых, казалось бы, бытовых, обычных предметах, что совсем не означает языческого «обожествления» предметов. Последнее свойственно архаичным верованиям, где сакральный предмет и обожествляемый образ сливаются в одно целое. В христианстве же предметы материального мира, да и сам человек освящаются Божией благодатью, излившейся на них. Акцент в наших примерах ставится не на чудесных свойствах вещей, а на возможности через вещь прикоснуться к миру иному, живо и лично почувствовать божественное. Хорошо об этом сказал один из наших собеседников на ярмарке:

*«Многие верующие, особенно женщины, хотят почувствовать святое чувствами, как-то необыкновенно, и разочаровываются, когда ничего необыкновенного не происходит. Но однажды здесь на ярмарке подошла ко мне одна женщина, простая такая, даже грубоватая. Про святое и сказать-то не может и не знает, наверно, как сказать. И вот стоит она перед иконой, и слезы у нее текут по лицу. "...Хорошо здесь, — говорит, — так..." Потому что она действительно чувствует святое. Нет таких людей, которые не чувствовали бы. Только у каждого это по-своему»<sup>17</sup>.*

Богатый материал для иллюстрации многообразия святынь, признаваемых православием, дает лавка Серафимо-Дивеевского монастыря, в которой предлагаются самые разные вещественные свидетельства божественного присутствия в мире: водичка из св. источника и земляца из Дивеевской канавки, сухарики, подсушенные в горшочке батюшки Серафима, камешки с изображением лица святого, специально сшитые варежки, платочки и шапочки, освященные на его мощах и обладающие целительными свойствами. Варежки и платочки быстро «обрастают» историями о чудесных выздоровлениях, о случаях мироточения и благоухания, и истории эти охотно передаются на ярмарке из уст в уста, публикуются в церковных газетах<sup>18</sup>. Такая популярность свидетельствует о глубоко религиозном отношении человека к миру, где сила Божия проявляется столь разнообразно, а порой даже, кажется, слишком обыденно и про-

заично. Но этот обыденный уровень на самом деле оказывается очень важным, ибо здесь и проявляется наибольшая доверительность отношений верующего и Бога. Постоянное использование этих предметов в быту есть способ жизни верующего человека в нематериальной системе координат. Ошибки «по неведению» или «по неверию», конечно, не исключаются, но они не нарушают целостности религиозного мировосприятия.

В заключение хотелось бы отметить интерес современного российского общества к своему прошлому и народным традициям, который по сути не есть проявление религиозной веры, но скорее склонности к ней. Внимание к прошлому расширяет границы повседневного и потому легче заполняется религиозным содержанием. Согласно социологическим опросам, 16 % российских православных считают, что главным в их обращении к вере было желание приобщиться к традициям своей культуры, а 13 % указывают на влияние социальной среды, друзей и знакомых. Неудивительно поэтому, что в контексте православных ярмарок предметы народных промыслов становятся религиозно значимыми. Аргументация: «так было раньше», «так было на Руси испокон веков» приобретает весомый авторитет. Элементы народного костюма переходят в «православный стиль одежды», элементы народной кухни, ее простота, натуральность, душевность считаются атрибутами «православной кухни» и «православного огорода». Некоторые особо любимые народом фильмы советской эпохи, особенно мелодрамы, включаются в число фильмов, рекомендуемых для просмотра в православной семье. Мягкие же игрушки — персонажи русских народных сказок (кроме гоголевского хвостатого, конечно) считаются вполне подходящими для воспитания православной детворы. Не удивительно, что они представлены на ярмарке в богатом ассортименте. А вот играть пластиковыми куклами Барби и героями Диснейленда не рекомендуется. Образ царской семьи понимается как идеал православной семьи. А портреты святых царицы и дочерей в белых одеждах видятся как воплощение женской красоты в ее православном понимании. Вещи и продукты, изготовленные вручную, ассоциируются с чем-то вечным и своим, а потому православным. Что-то из прошлого выбирается, что-то игнорируется. В результате образ жизни православного

<sup>17</sup> Из беседы с иеромонахом Пахомием из Свято-Троицкого Антониево-Сийского монастыря (Архангельская обл.) во время ярмарки в Нижнем Новгороде в августе 2003 г.

<sup>18</sup> Об одном случае мироточения иконы св. кн. Александра Невского на ярмарке «Православная Русь» в Москве в январе 2004 г. свидетельствовал «Вестник Александро-Невской Лавры». См.: [http://lavra.spb.ru/r\\_news\\_myro.html](http://lavra.spb.ru/r_news_myro.html).





«Рождественский дар» — 2005 г. Фото О. Кириченко.

христианина, складываясь в стенах храма из участия верующего в церковной практике, обогащается на ярмарке различными элементами народной и художественной жизни, дополняется историческими деталями и все больше и больше входит в обиход российской жизни, а в каталоге православных ярмарок выделяется в специальный раздел, так и озаглавленный: «Православный образ жизни».

В целом православные ярмарки представляют собой живую церковно ориентированную среду вне храма, тесно соприкасающуюся с народным бытом и с художественными промыслами. Внешне ярмарки могут показаться всего лишь коммерциализацией духовного наследия России, не имеющими ничего общего с истинной религиозностью. С нашей точки зрения, этот взгляд неверен. Правильнее видеть в православных ярмарках явление религиозной практики современного общества, гораздо более широкое, чем просто коммерция. Религиозная практика на ярмарках по большей части представлена в облегченной, индивидуальной и ситуативной форме, но в то же время при внимательном рассмотрении она вполне соответствует храмовому выражению веры. Более того, где, как не на ярмарке, воцерковленные посетители смогут поклониться сразу нескольким святыням, привезенным из разных угол-

ков страны, а также купить специфические вещи и продукты: постные пряники, майонез и шоколад, освященный мед и вино, смеси трав по монастырским рецептам, длинную юбку без разреза или платье, удобное в паломнических поездках.

Важными атрибутами православия на ярмарке являются уважительное отношение к монастырю и храму, доверие к Церкви и священству, почитание местных святынь, внимание к благословению и освящению и желание быть причастным к культурным традициям народа. Ярмарки отличает четко обозначенная ориентация на храмовую религиозность, некий вектор, который, соприкасаясь с широкими сферами культурного, национального и бытового, расщепляется на множество индивидуальных практик. Православие на ярмарке можно представить как множественное вынесение сакрального из глубины храма и церковной традиции на широкую поверхность современного секуляризованного мира.

Характерно также, что сближение сакрального и мирского осуществляется на ярмарках на широком социальном поле. Конкретные религиозные практики на ярмарках свободно сосуществуют под общей церковной крышей, во взаимном дополнении, доверительно, открыто и бесконфликтно по отношению к непосредственно храмовому выражению веры.



А. И. Коваленко

## Религиозная жизнь казаков Дальнего Востока

В казачьих землях Дальнего Востока православная церковь играла особую роль. Распространение православия, христианизация местного населения рассматривались государственной властью как важный фактор укрепления русского владычества в новых землях. Содержание православного вероучения, неразрывно связанное с идеей монархизма, являлось традиционной мировоззренческой основой казачества. Воспитывая казака как слугу государства, православная Церковь укрепляла в казачьей среде уважение к закону и доверие к государственной власти. Казачьей психологии война и пахаря была близка нравственная проповедь Церкви с ее принципами справедливости, благочестия, соборности, что оказывалось особенно созвучно общинному образу жизни казаков. Православное мироощущение не противоречило таким нравственным основам казачества, как свободолюбие, стремление к независимости, мужество и др. Нельзя не отметить значения Церкви в жизни казачьей семьи, в воспитании таких духовных качеств, как верность семье, послушание, стыд, осознание греха и т.д.

Первые церкви на Амуре были основаны казаками-землепроходцами еще в XVII в. В каждом остроге возводился свой храм. В 1671 г. священник Гермоген основал Албазинский Спасский и Кумарский монастыри.

В период освоения русскими Дальнего Востока, а именно во второй половине XIX в. шло и строительство церквей. В 1910 г. в Амурском казачьем войске были возведены 24 церкви и 51 часовня. На один храм приходилось 1687 прихожан<sup>1</sup>. В Уссу-

рийском войске количество приходов по отношению к быстро растущему населению было несколько ниже. В 1914 г. здесь имелось 14 церквей и 24 часовни: на каждую церковь приходилось 3017 верующих<sup>2</sup>.

Возможностей жить полнокровной церковной жизнью у дальневосточного казачества было меньше, чем у населения Европейской России, где уже в 1860-е годы прошлого столетия функционировало 37 428 церквей, каждая из которых в среднем обслуживала 1375 прихожан<sup>3</sup>. Но если учесть, что дальневосточные казаки вели отсчет своей истории не тысячелетием, а только пятидесятилетием, строили храмы и содержали причты за собственный счет, то можно сказать, что ими была проведена колоссальная целенаправленная работа по созданию центров православной веры на востоке страны.

Стремление распространения православия на максимально обширную территорию, быстрые темпы строительства храмов приводили к внедрению упрощенных архитектурных вариантов. Типичным церковным зданием в казачьей станице являлся одноэтажный деревянный дом на кирпичном фундаменте с колокольней. Крыши церквей чаще всего покрывали оцинкованным железом. При церкви, как правило, имелись дома для священнослужителей и сторожка<sup>4</sup>. Одними из первых были построенные здания в станицах Кумарской, Екатерино-Никольской, Иннокентьевской. К 1890-м годам относятся постройки церквей Святой Троицы в станице Албазинской, Покрова Пресвятой Богородицы на хуторе Покровский, Архангела Михаила в ст. Ека-

<sup>1</sup> Российский государственный военно-исторический архив (далее — РГВИА). Ф. 330. Оп. 63. Д. 175. Л. 1.

<sup>2</sup> Российский государственный исторический архив Дальнего Востока (далее: РГИА ДВ). Ф. 149. Оп. 1. Д. 75. Л. 4.

<sup>3</sup> Отечественная церковь в 1862 г. // Христианские чтения. 1863. № 1. С. 97.

<sup>4</sup> Государственный архив Амурской обл. (далее: ГАОО). Ф. 29. Д. 98. Л. 56, 92; Д. 88. Л. 1, 10; Д. 89. Л. 1, 20, 25, 37.



терининской, в 1900-е годы появились новые здания Ильинской церкви в ст. Игнашинской, церкви Сретенья Господня в ст. Черняевой. Последняя представляла собой пятиглавое здание, окрашенное в голубой цвет. В куполе были сделаны небольшие окна для света, в нижних окнах монтировалась крестообразная железная решетка. Иконостас — деревянный, розовой окраски с колоннами и золоченой резьбой, с резными Царскими вратами. В двухъярусном иконостасе размещались написанные на полотне иконы<sup>5</sup>.

Среди церковных зданий в казачьих станицах одним из самых уникальных архитектурных сооружений был храм Рождества Христова в пос. Венюковском Уссурийского казачьего войска, сооруженный в 1894 г. по проекту военного инженера Федора Петровича Миллера на пожертвования прихожан и войсковые средства. На строительство этого храма внесли пожертвования император Николай II и Священный Синод. Это было просторное деревянное здание, архитектурно соответствующее православному храму, колокольню которого украшали три железных, великолепно вызолоченных креста, сделанных по типу крестов на Успенском соборе в Хабаровске<sup>6</sup>.

Содержались церкви за счет денежной и натуральной руги с прихожан, пожертвований и дохода, получаемого с земли. На основании «Положения об образовании Амурского казачьего войска» каждому причту отводилось по 90 дес., удобной к хлебопашеству и скотоводству земли. С 1869 г. церквам отводилось по 300 дес. земли. В границах отвода Духовского церковные наделы в Амурском войске составили 5812 дес., в Уссурийском — 2623<sup>7</sup>. Но далеко не все церкви, особенно на Верхнем Амуре, владели землей. Большинство приходов при наличии довольно больших наделов ощущали дефицит земли, удобной для ведения хозяйства. Например, Ильинская церковь, располагая 250 дес. земли, использовала под пашню лишь 10, а под сенокос — 15 дес. Церковь Архангела Михаила получала за землю годовую арендную плату в сумме 477 руб., что было меньше годового жалования священника<sup>8</sup>.

Духовенство станичных церквей бедствовало, систематически недополучало от станичников

средств на содержание, занималось тяжбами с атаманами и правлениями по поводу сбора денег, ремонта церковных зданий, подвоза дров и т.д. Казачьи церкви, выполняя духовную миссию, находились в экономической зависимости от станичных обществ.

Влияние Церкви среди населения во многом определялось личностью священнослужителей. История дальневосточного казачества была освящена именем и деятельностью ближайшего сподвижника Н.Н. Муравьева, преосвященного Иннокентия, архиепископа Камчатской епархии, центр которой в 1858 г. был перенесен в город Благовещенск.

Архиепископ Иннокентий (в миру — Иван Евсеевич Попов) прибыл на Амур, имея обширную миссионерскую практику. Широко эрудированный человек, он внес огромный вклад в освоение и изучение Камчатки, Аляски, Амура и Приморья, был этнографом и естествоиспытателем, владел монгольским, якутским, алеутским и калашским языками<sup>9</sup>. Велика заслуга преосвященного Иннокентия в распространении православия в казачьих землях: строительстве церквей, открытии церковно-приходских школ, христианизации инородческого населения. Во время объезда епархии он бывал в самых отдаленных хуторах и станицах, совершал богослужения, вел беседы об организации хозяйства, воспитании детей и других мирских делах. Этот архипастырь пользовался непрекращаемым авторитетом у казаков.

Навсегда вписано в историю заселения Приамурского края имя первого священника Усть-Зейской станицы, а затем города Благовещенска — Александра Сизого, человека мужественного, честного, преданного великой идее. Он был назначен преосвященным Иннокентием на устье Зеи священником миссионером для казаков Амурского полка и тунгусов, кочевавших по притокам Зеи. Оставив детей у отца в Петровском Заводе и получив все наставления в Чите, он отправился к месту службы. На проезд от Якутска до Зеи ему выдали деньги на две прогонные лошади и займы 220 руб. подъемных, которые он должен был позже вернуть в Якутское духовное правление, и положен оклад 441 руб. 07 коп. в год и 100 руб. для разъездов по тунгусским стойбищам<sup>10</sup>.

<sup>5</sup> Благовещенские епархиальные ведомости. 1905. № 1. С. 10; Камчатские епархиальные ведомости. 1898. № 4. С. 54—58.

<sup>6</sup> Приамурские ведомости. 1894. № 52.

<sup>7</sup> РГВИА. Ф. 400. Оп. 25/2. Д. 297. Л. 177 об.; Ф. 1573. Оп. 2. Д. 771. Л. 17; Столетие военного министерства. СПб., 1902. С. 549.

<sup>8</sup> ГААО. Ф. 29. Оп. 2. Д. 88. Л. 10 об.; Д. 89. Л. 25.

<sup>9</sup> Гонсович Е.В. История Амурского края. Как русские завладели Амуром и как на нем утвердились. Благовещенск, 1914. С. 129—135.

<sup>10</sup> Государственный архив Читинской обл. (далее: ГАЧО). Ф. 30. Оп. 2. Д. 79. Л. 1—2.

Отец Александр Сизой внес неоценимый вклад в утверждение православного вероучения на новых землях. Он бывал в самых отдаленных уголках своего прихода, нес слово Божие и отправлял службы не только в стационарных селениях, но и в палатках, и даже проповедовал под открытым небом. В августе 1858 г. священник с 12 рядовыми солдатами на лодках за 14 суток доплыл до Хабаровки, освятив место строительства будущего храма во имя св. Марии Магдалины, а также для казарменных помещений. Пробыв в пути 42 дня, он возвратился в Благовещенск<sup>11</sup>.

При непосредственном участии о. Александра была воздвигнута первая деревянная Никольская церковь в Благовещенске, алтарем которой стала усыпальница «положивших живот свой за страну сию», т.е. казаков, погибших в «амурском» деле<sup>12</sup>.

Станичное духовенство в основном представляло собой выходцев из крестьянского или духовного сословия, в большинстве своем закончивших духовные семинарии, в исключительных случаях самоучек, принявших духовный сан. Они были призваны утверждать прихожан в истинах веры и благочестия, поддерживать их патриотические чувства, содействовать воспитанию и обучению детей, подавать пример скромности и высокой нравственности. Известны случаи, когда мнение станичных священников становилось решающим при выборе или смещении атаманов. Например, по предложению Церкви был отстранен от должности атаман ст. Екатерининской Глотов, как несоответствующий ей по религиозно-нравственным качествам<sup>13</sup>.

Церковь поддерживала деятельность казачества по укреплению православной веры среди населения. Так, казак Фрол Патрин за постройку часовни при Раддевском храме был награжден золотой медалью «За усердие», а казачий старшина Василий Цха из с. Благословенного — медалью за помощь в миссионерском служении среди корейцев. И такие факты не единичны<sup>14</sup>.

Правительство рассчитывало опираться на казачество в деле распространения православия в новых регионах и в частности на Дальнем Востоке. В 1858 г. губернатор Н.Н. Муравьев доносил

великому князю Константину Николаевичу: «Преосвященный архиепископ Иннокентий избирает для своей кафедры станицу Усть-Зейскую, что я нахожу весьма основательным, ибо оттуда ближе всего действовать на населенную часть Маньчжурии»<sup>15</sup>.

Архиепископ Иннокентий, в свою очередь, писал обер-прокурору Синода А.П. Толстому: «надобно, как можно скорей обратить духовное внимание как на новопоселяющихся из России и Сибири всякого рода и всякой веры людей, так и, в особенности, на соседей наших, дабы между прочим, предупредить католиков и протестантов водворением миссионеров между маньчжурами»<sup>16</sup>.

Серьезная опасность для единства православной церкви имела в лице старообрядчества и разного рода сектантства. Правительство принимало жесткие меры, чтобы не допустить старообрядческого влияния в среду казачьего православного населения. И это ему удавалось. В отчетах Уссурийского казачьего войска до 1897 г. нет сведений о раскольниках, в сноске к отчету Амурского казачьего войска поясняется, что раскола в казачьей среде не имеется. Однако с начала XX в. в результате интенсивного переселения казаков из европейского региона картина несколько изменилась. К 1914 г. в Амурском казачьем войске среди казаков-христиан было зарегистрировано 148 человек неправославного вероисповедания, что составило 0,4% от всех верующих. Кроме того, среди казачества появилось 246 иноверцев (0,49%)<sup>17</sup>.

В Уссурийском казачьем войске православное население насчитывало 42 243 человека, раскольников же было 168, или 0,4% от числа верующих. На территории войска проживало 1823 иноверца (4,1%)<sup>18</sup>.

Серьезное внимание уделялось борьбе против старообрядчества и сектантства, особенно против баптистов. Основой для нее являлись основные догматы учения последних, запрещающие верующим братья за оружие и принимать присягу. Полиция осуществляла постоянный контроль за деятельностью сектантов, было введено обязательное присутствие представителей полицейской власти

<sup>11</sup> Протоиерей А. С-ой. Сказание старожила о первом в Благовещенске храме во имя Святителя Николая, Мирликийского Чудотворца. Б/м. Б/г. С. 16.

<sup>12</sup> Иванов Р. Краткая история Амурского казачьего войска. Благовещенск, 1912. С. 69, 116.

<sup>13</sup> РГИА ДВ. Ф. 704. Оп. 7. Д. 583. Л. 1, 4.

<sup>14</sup> Там же. Д. 612. Л. 1, 3; ГААО. Ф. 29. Оп. 1. Д. 283. Л. 5.

<sup>15</sup> Приамурские ведомости. 1900. 6 авг. № 345.

<sup>16</sup> Камчатские епархиальные вед. 1895. № 5. С. 119.

<sup>17</sup> Отчет правления Амурского казачьего войска за 1914 г. С. 7.

<sup>18</sup> РГИА ДВ. Ф. 149. Оп. 1. Д. 75. Л. 4.



на молитвенных собраниях, чинились препятствия для регистрации новых групп сектантов<sup>19</sup>.

Православным казакам запрещалось переходить в другие конфессии. Приказами по войску, приговорами станичных сходов и решениями правлений отступники исключались из войскового сословия. Суровому наказанию подвергались казаки, вступавшие в браки с представительницами сект. Так, например, казак Амурского войска Федот Мироненко за венчание с баптисткой был отчислен из казачьего сословия, предан окружному суду и его семья выселена с территории области. В то же время поощрялось обращение иноверцев в православие, а также пострижение казаков в монашество, уход их в Будундинский и Свято-Троицкий монастыри<sup>20</sup>.

Защищая интересы православной Церкви, правительство приняло законодательные меры, не допускавшие возможности получения сектантами военного образования и продвижения по службе. Молоканам, духоборам, баптистам запрещалось поступать в военные училища и школы прапорщиков, а также подавать представления к производству в офицеры и к испытаниям на получение офицерского чина<sup>21</sup>.

Наряду с запретительными и карающими средствами в борьбе с ересями государство и православная церковь вели просветительскую деятельность через проповедников, церковно-приходские школы, распространение духовной литературы. Осуществляя поездки по станичным приходам, высшее духовенство отмечало порой слабую (по тем меркам) религиозность казаков. В 1905 г. после объезда верхнеамурских приходов, епископ Приамурский и Благовещенский Никодим писал, что казаки станиц Черняевой, Албазина, поселков Бекетова, Толбузина, Кузнецова мало посещают храм Божий: «Всем людям необходимо прибегать к помощи Божией и приходить в храм пред лице Его, а вам по роду вашей службы в особенности. Вы — казаки и жизнь ваша боевая. Каждый снаряд, каждая пуля и удар сабли не смертоносны ли для вас? Если же вы остаетесь целы, невредимы, то тем, несомненно, обязаны благодати и милости Божией, дивно охраняющей вас на бранном поле»<sup>22</sup>. Отмечается, что женщины-казачки повсеместно были глубоко набожны.

Чрезвычайно важную роль православная Церковь отводила соблюдению норм церковной жизни: понимаю богослужения, правильному почитанию икон, соблюдению религиозных праздников. Из числа святых Русской Православной Церкви наибольшей любовью среди амурских и уссурийских казаков пользовался святитель Иннокентий Иркутский, вышедший из древнего рода волынских дворян Кульчицких. Получив высшее богословское образование, святитель Иннокентий принял монашество, состоял профессором Киевской, а затем Московской Славяно Греко Латинской академий. В 1721 г. он был отправлен с государственной миссией в Пекин. Но поскольку Китай в то время проводил закрытую внешнюю политику, русский посланник не был принят. Не получая жалования, в крайней нужде, смиренности и благочестии жил святитель в Сибири. В 1727 г. по указу Святейшего Синода его назначили первым епископом образованной Иркутской епархии, включавшей территорию всей Сибири и Дальнего Востока. Святитель Иннокентий вложил много труда в дело образования и нравственного воспитания местного населения, строил церкви, распространял православие. Сразу же после смерти его стали почитать как святого, приходили к его гробнице за помощью и поучали исцеления. Через 70 лет были обретены нетленные мощи епископа Иннокентия и положены в Вознесенском монастыре г. Иркутска. День 9 февраля стал ежегодно отмечаться как день открытия святых мощей святителя Иннокентия. Во многих казачьих семьях хранились иконы святителя: перед ними возжигались свечи и люди молились о своем здравии или ехали на поклон к святителю в Иркутск<sup>23</sup>.

В честь святителя Иннокентия в Сибири освящалось множество церквей и часовен. В Амурском казачьем войске часовни в честь святителя Иннокентия имелись в хуторах Бекетовском и Перемыкинском.

Дальневосточные казаки высоко чтили святую Албазинскую икону Божией Матери, именуемую еще «Слово плоть бысть». На холсте размером 73 на 67 изображено чревоношение Богомладенца (иконописный тип «Знамение»). Авторство иконы точно не установлено. История ее появления на

<sup>19</sup> РГВИА. Ф. 1582. Оп. 2. Д. 310. Л. 5.

<sup>20</sup> Там же. Д. 224. Л. 2; Приамурские ведомости. 1900. 13 авг. № 344; ГАО. Ф. 29. Оп. 1. Д. 461. Л. 5.

<sup>21</sup> РГВИА. Ф. 330. Оп. 3. Д. 533. Л. 6; Ф. 1582. Оп. 2. Д. 338. Л. 7.

<sup>22</sup> Благовещенские епархиальные вед. 1905. № 5. С. 107.

<sup>23</sup> Азиатская Россия. Т. 1. СПб., 1914. С. 205—206; Иванов Р. Указ. соч. С. 109—112; Благовещенские епархиальные вед. 1905. № 5. С. 97—102.



Албазинская икона Божией Матери («Слово плоть бысть»).

Амуре связана с русским землепроходчеством. В 1666 г. группой казаков во главе с Никифором Черниговским в Албазинский острог был привезен старец иеромонах Гермоген с иконой Божьей Матери. Он основал небольшой монастырь недалеко от острога, куда поместили икону, получившую потом название Албазинской<sup>24</sup>.

Икона стала главным духовным символом защиты казачества в борьбе с врагом. Она была той святыней, которая была с небольшим отрядом казаков, возглавляемым воеводой Толбузиным, во время осады в 1685 и 1686 гг. в Албазинском остроге. Албазинской иконой был благословлен сплав казачьих войск на Амур в 1854 г. С именем Албазинской Богоматери связывали казаки победу над китайцами в боях за Благовещенск в 1900 г.

Икона считалась помощницей в лечении больных людей и животных. К ней обращались роженицы, люди во время эпидемий и стихийных бедствий. С ее присутствием связывали прекращение страшной эпидемии чумы в пос. Бабстовском в 1888 г.

Учитывая растущую популярность иконы Албазинской Богоматери, преосвященный Никодим

обратился в Священный Синод с просьбой о разрешении брать икону из Благовещенского кафедрального собора, где она хранилась с 1868 г., и перевозить ее. С 1902 г. икону стали ежегодно носить по станицам и селам, расположенным вдоль Амура. Передвижение иконы сопровождалось служением литургий, крестными ходами, выступлениями церковных хоров, участием в торжествах большого числа верующих. Крестные ходы с чудотворной иконой укрепляли и распространяли православную веру среди местного населения<sup>25</sup>.

Особым почитанием среди амурских казаков пользовался праздник святого великомученика и Победоносца Георгия — покровителя воинства, также архистратига Божия Михаила как невидимого руководителя казаков на войне, Николая Чудотворца, издавна почитавшегося на Руси в качестве покровителя странствующих и путешествующих, святого Алексея Человека Божия. Икона Албазинской Пресвятой Богородицы считалась покровительницей всех казачьих матерей<sup>26</sup>. Богослужения с торжественными молебнами были неотъемлемой частью всех торжеств, устраиваемых в казачьих станицах. Они проводились в войсковые праздники, в царские дни, в честь военных побед. Особенно торжественно служились молебны в знаменательные для царской семьи дни: священного коронования, рождения престолонаследника, приезд царя Николая II на Амур, 300-летний юбилей царской династии Романовых. Эти праздники способствовали воспитанию глубоких патриотических чувств у казаков.

Церковь занималась и социальной опекой населения. В конце 1890-х годов стало распространяться под руководством священников движение за трезвый образ жизни. Например, в ст. Михайло-Семеновской, в поселках Бабстовском, Кукелевском, Новом, Воскресеновском и других были созданы общества трезвости. Они распространяли духовную литературу, открывали избы читальни, организовывали духовные чтения среди населения<sup>27</sup>. Совместная деятельность правительства и Церкви была направлена и на преодоление многочисленных суеверий среди части духовно непросвещенного населения, на формирование православного мировоззрения у казаков, на приобщение их к церковной жизни.

<sup>24</sup> Благовещенские епархиальные вед. 1905. № 2. С. 39—40; Холкина Т. А. Албазинская икона Божьей Матери — памятник истории и культуры XVII в. // Да ведают потомки. Благовещенск, 1991. С. 24—25.

<sup>25</sup> Иванов Р. Указ. соч. С. 136.

<sup>26</sup> Эпов Н. И. Забайкальское казачье войско. Нерчинск, 1899. С. 53; Амурская газета. 1900. 12 нояб. № 46.

<sup>27</sup> РГИА ДВ. Ф. 704. Оп. 7. Д. 714. Л. 5—6; Амурская газета. 1898. № 2; Камчатские епархиальные вед. 1898. № 3—4.





М. М. Громыко

## К жизнеописанию праведного старца Феодора Кузьмича Сибирского (Томского) I. Источники исследования<sup>1</sup>

### 4. Ранние жития: М.Ф. Мельницкий. Епископ Петр. «Сказание»

Авторы указанных выше жизнеописаний собирали сведения о св. Феодоре Кузьмиче по свежим следам и на месте событий от лиц, знавших старца. В наибольшей степени это относится к труду Михаила Федоровича Мельницкого.

Тверской потомственный дворянин (Корчевского у.) М.Ф. Мельницкий поселился в Томске, по-видимому, в начале 80-х годов XIX в.<sup>2</sup> Рассказы о Феодоре Кузьмиче привлекли его внимание, и Мельницкий проникся глубокой симпатией к этой светлой личности (определение самого Михаила Федоровича). В основе излагаемой им биографии старца лежат записки С.Ф. Хромова. О целенаправленном пополнении Мельницким этих сведений говорят некоторые замечания в самом тексте жизнеописания. Так, при описании наружности Феодора Кузьмича он замечает, что обрисовывает ее «из сообщений лиц, хорошо знавших Феодора Кузьмича, например, архимандритов Алексеевского монастыря о. Лазаря, о. Виктора, некоторых монахов, Хромова и других»<sup>3</sup>.

Относительно пяти лет жизни Феодора Кузьмича на казенном Краснореченском заводе в Бога-

тольской вол. (в двух верстах от с. Краснореченского и 15 верстах от д. Зерцалы — места официальной приписки старца как ссыльного поселенца) Мельницкий сетует, что ему «не удалось собрать более или менее точных сведений»<sup>4</sup>. По поводу обучения Феодором Кузьмичем крестьянских детей он подчеркивает, что полученные ими знания «сохранились до сих пор»<sup>5</sup>.

Все, что услышал М.Ф. Мельницкий, привело его, в частности, к такому заключению: «Сам он (Феодор Кузьмич — М.Г.) всячески избегал разговоров о своем происхождении и не обнаруживал никаких признаков самозванства. Ни цесаревичем Константином, ни Александром и никем иным не называл он себя и от предлагаемых вопросов старался всячески уклоняться». Интересно, что М.Ф. Мельницкий критически предвосхищает случившееся позднее отнесение иными авторами рассказов о старце к ряду популярных в народе легенд о самозванцах. И при этом делает любопытное наблюдение, основанное, по-видимому, отчасти на опыте своей семьи, об отношении сибиряков к таинственности прошлого людей разного звания, прибывавших в этот край. «Следует заметить, что в Сибири вообще мало интересуются первоначальной историей вновь прибывшего. Русское корен-

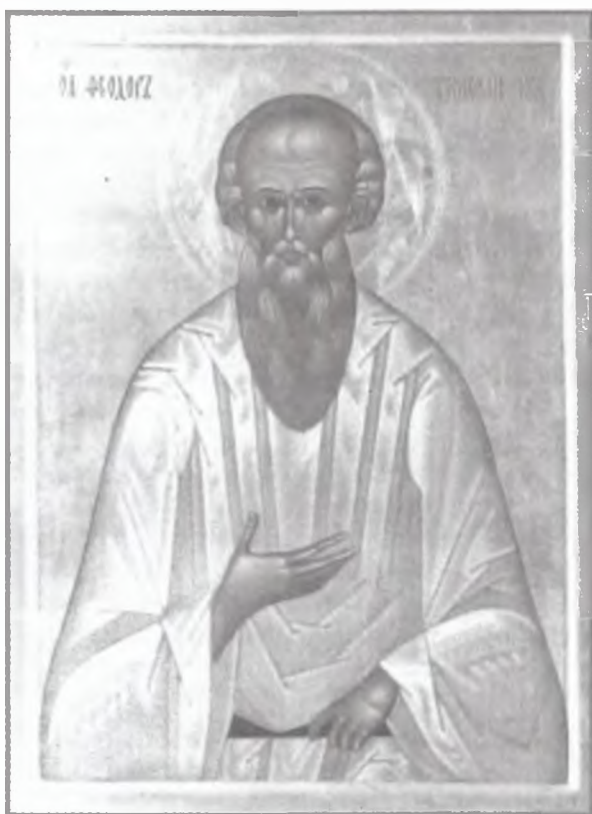
<sup>1</sup> Продолжение. Начало см.: Традиции и современность. №4, Москва-Екатеринбург, 2005.

<sup>2</sup> Есть основания полагать, что причиной переезда послужила ссылка в Сибирь его отца — Федора Мельницкого — по обвинению в растрате в 1881 г. В фонде известного издателя Алексея Сергеевича Суворина сохранилось письмо Варвары Федоровны Мельницкой (по-видимому, сестры автора жития Михаила Мельницкого) от 1895 г., ходатайствующей об устройстве на службу другого брата — Николая. В письме указана дата осуждения их отца — 1881 г. (РГАЛИ. Ф. 459. А.С. Суворин. Оп. 1. Д. 2620. Л. 1). Отец М.Ф. Мельницкого стал монахом томского Богородице-Алексеевского монастыря с именем Феофил (Русская старина. 1892. Январь. С. 106).

<sup>3</sup> Мельницкий М.Ф. Старец Феодор Кузьмич в 1836 — 1864 г. // Русская старина. 1892. Январь. С. 83.

<sup>4</sup> Там же. С. 84.

<sup>5</sup> Там же. С. 87.



Современная икона св. прав. старца Феодора Кузьмича.

ное население ведет свою историю, в большинстве случаев, от ссыльных прадедов, и в народе, как бы из деликатности, установился тенденциозный обычай не бередить иногда только что залеченные в этом отношении семейные раны. Огромное количество не помнящих родства бродяг разных званий постоянно поддерживает этот обычай, и сибирское население, привыкшее оценивать всякого приезжего человека, не касаясь его истории, весьма мало интересуется такими бродягами. Всякие намеки даже и на очень высокое происхождение и отменную когда-то деятельность принимаются в Сибири с чрезвычайной критикой и притом с необыкновенным равнодушием.

Нужно поэтому обладать редкими качествами и иметь за собою достаточно блестящее прошлое, чтобы возбудить в Сибири всеобщее внимание и уважение»<sup>6</sup>.

Взгляд М.Ф. Мельницкого на старца и его окружение — в известной мере взгляд со стороны. Этот человек, в отличие от архиепископа Иркутского Афанасия, протоиерея Петра из Красноярска, С.Ф. Хромова, крестьян, показания которых записаны в «Сведениях», А.Н. Федоровой и многих других, не жил интенсивной религиозной жизнью, которая отличала ближайших друзей и чад Феодора Кузьмича. Мельницкий искал в старце «вполне здоровое современное отношение к религиозным учениям», усвоенное им, судя по всему, для себя самого. Поэтому он обрушился с резкой критикой на духовную позицию томского купца — автора записок, фактическую сторону которых Мельницкий принял в свое жизнеописание. «Хромов, в доме которого умер Федор Кузьмич, — пишет он, — причислив его к лику святых, искажил его светлую личность своими записками до неузнаваемости и с помощью всевозможных странников распространил интересные только в изучении с психологической стороны натуры самого Хромова повествования о нем далеко за пределами Сибири»<sup>7</sup>.

Перед нами — выразительный образец непонимания живой православной веры, свойственный той части образованного общества, которая отходила от Церкви в поисках «современного отношения к религиозным учениям».

В то же время именно Мельницкий показал в биографии Феодора Кузьмича, как к старцу тянулись богомольцы из прилегающих уездов и отдаленных мест<sup>8</sup>. Эта тяга всегда была неизменной, даже тогда, когда Феодор Кузьмич скрывался в глухом месте. Такие факты под пером Мельницкого приобретают особую достоверность. Вместе с тем он стремится объяснить интерес к старцу и почитание его рационалистически: «Тонкое понимание человеческой натуры и в особенности духовной стороны ее в связи с необыкновенным даром слова позволяли ему исцелять душевные недуги, подмечать и указывать слабые стороны человека, угадывая иногда тайные намерения, что в связи с его образом жизни, умением обращаться с больными, облегчать их страдания и пр. возвысили его в глазах простого народа и возбудили о нем впоследствии, как о великом угоднике Божию, всевозможные толки далеко за пределами его местопребывания»<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> Там же. С. 85—86.

<sup>7</sup> Там же. С. 86.

<sup>8</sup> Подробнее об этом см.: Громыко М.М. Жизнеописания неканонизированных подвижников благочестия XIX в. как источник для изучения массового религиозного сознания // Этнограф. обозрение. 2000. Вып. 6. С. 48—49.

<sup>9</sup> Мельницкий М.Ф. Указ. Соч. С. 87—88.



Примечательно, что М.Ф. Мельницкий, ставший представителем Феодора Кузьмича как просветителя, а не старца и резко критиковавший Хромова за мистическое понимание даров святого, сам подвергся в 1895 г. аналогичной критике со стороны историка И.П. Кузнецова-Красноярского, утверждавшего, что «в статье г. Мельницкого введены рассказы про разных странниц, юродивых и т.п. лиц, еще более запутывающие биографию старца»<sup>10</sup>. Даже то небольшое о духовной жизни, что включил М.Ф. Мельницкий в свое жизнеописание, казалось И.П. Кузнецову-Красноярскому лишним, а отнюдь не проливающим свет на смысл появления старца в Сибири. (Так возрастала глухота значительной части интеллигенции России к самой сути проблем духовной жизни.)

Внешнюю сторону жизни Феодора Кузьмича в Сибири — без малого 27 лет — М.Ф. Мельницкий изложил обстоятельно и с любовью, опираясь на многочисленные свидетельства очевидцев. В жизнеописании приводятся места жительства старца, обстоятельства перемены им этих мест, особенности образа жизни, перечень наиболее близких Феодору Кузьмичу людей, содержание ряда его высказываний (на светские, а не духовные темы). Некоторые суждения старца приводятся у Мельницкого дословно. В то же время в жизнеописании даются и обобщающие характеристики тем рассказов старца и его оценок. Например, биограф пишет: «Вообще знание петербургской придворной жизни и этикета, а также событий начала нынешнего и конца прошлого столетия он обнаруживал необычайное; знал всех государственных деятелей и высказывал иногда довольно верные характеристики их. С большим благоговением отзывался он о митрополите Филарете, архимандрите Фотии и др. Рассказывал об Аракчееве, его военных поселениях, о его деятельности, вспоминал о Суворове, Кутузове и пр. Про Кутузова говорил, что он был великий полководец и Александр завидовал ему. Все подобные воспоминания и суждения о людях имели характер, если можно так выразиться, какой-то объективный, в силу чего неразвитой народ приписывал ему какую-то возвышенную способность смотреть на вещи с какой-то необыкновенной, непонятной для них точки зрения. Замечательно, что Феодор Кузьмич ни-

когда не упоминал об императоре Павле I и не касался характеристики Александра Павловича»<sup>11</sup>.

Сообщаемые М.Ф. Мельницким факты подтверждаются другими источниками — записками С.Ф. Хромова, «Сведениями», отдельными публикациями очевидцев и более поздними (конец XIX — начало XX в.) сборами материалов о старце<sup>12</sup>.

Биографический очерк о Феодоре Кузьмиче М.Ф. Мельницкого широко использовался в последующей литературе о старце, но далеко не всегда со ссылками на автора жизнеописания. Часто ссылаются на сочинение Г. Василича, целиком пересказавшего текст М.Ф. Мельницкого<sup>13</sup> и как бы подменившего его собой в историографии. В связи с этим обстоятельством остановимся кратко на компиляции Г. Василича.

Эта книга в силу широкого интереса читателей к проблеме тождества императора Александра I и старца Феодора Кузьмича претерпела несколько изданий в предреволюционный период и воспроизведена репринтом в постсоветское время. Доступность сделала ее основным «пособием» о сибирском старце, в то время как жизнеописание М.Ф. Мельницкого было опубликовано лишь однажды в «Русской старине» и стало библиографической редкостью. Но дело не только в доступности обеих книг. У Г. Василича вслед за почти дословным пересказом М.Ф. Мельницкого помещен такой же пересказ жития Феодора Кузьмича, составленного епископом Петром (Екатериновским)<sup>14</sup>. Кроме того, в начале книги дается описание встречи императора Александра I с архимандритом Фотием, а в конце приводятся иллюстративные материалы, повторяющие приложения к статье М.Ф. Мельницкого в «Русской старине». Так образовалась довольно содержательная подборка материалов о старце. Странность книги Василича состоит в том, что ее автор в начале ставит задачу «развенчать» «легенду» о тождестве Феодора Кузьмича и императора Александра I; и в заключении работы делает вывод о том, что это два разных лица, хотя изложение убеждает читателя в противном.

О нарочитости провозглашения задачи и вывода, не подтвержденного текстом, на наш взгляд, свидетельствует то, что автор укрылся под псевдонимом. Кто такой Г. (господин?) Василич? Под этим псевдо-

<sup>10</sup> Кузнецов-Красноярский И.П. Старец Федор Кузьмич // Исторический вестн. 1895. Май. С. 551.

<sup>11</sup> Мельницкий М.Ф. Указ. соч. С. 91—92.

<sup>12</sup> О последних двух группах источников речь пойдет ниже.

<sup>13</sup> Василич Г. Император Александр I и старец Федор Кузьмич. 1-е изд. М., 1909; 4-е издание — 1911 г.; репринт. М., 1991 г. См. на с. 144 собственное признание Г. Василича по этому вопросу.

<sup>14</sup> Епископ Петр. Сибирский старец Феодор Кузьмич // Русская старина. 1891. Октябрь. С. 233—240.

нимом вышла еще одна книга на близкую к рассматриваемой нами тему — «Восшествие на престол императора Николая I»<sup>15</sup>. Для этого времени известен и раскрыт псевдоним Н. Василич. Это — Давыдов Николай Васильевич — юрист и писатель, мемуарист (1848-1920 гг.). В его воспоминаниях представлены не только семейно-личные, но и общественные темы<sup>16</sup>. Вполне возможно, что он обратился к историческим сюжетам, однако счел за благо не связывать две названные выше книги с остальной своей деятельностью в силу щекотливости затронутых проблем, касавшихся современных ему аристократических семей и царствующего дома. По-видимому, он преувеличивает степень запрета, наложенного на тему «император Александр I — старец Феодор Кузьмич». Г. Василич писал в своей книге, что К.П. Победоносцев «преследовал» слухи о старце и духовенство Западной Сибири было так запугано этим, что отказалось предоставлять сведения даже представителю великого князя Николая Михайловича, приехавшему собирать для него материал<sup>17</sup>. Между тем известно, что сведения о Феодоре Кузьмиче все-таки давали и материал был собран<sup>18</sup>. Тем не менее следует признать, что осторожность в публикации материалов о старце прослеживается вполне четко. Редакция «Русской старины» опубликовала жизнеописание Феодора Кузьмича, написанное М.Ф. Мельницким, «как интересное народное сказание, легенду», хотя оно менее всего напоминает этот жанр. Подобные оговорки делались и в других случаях. И хотя слух о том, что С.Ф. Хромов посажен в Петропавловскую крепость за активность в распространении сведений о старце, был чистойшей выдумкой<sup>19</sup>, некоторое предостережение на этот счет томский купец действительно получил<sup>20</sup>.

\* \* \*

Жизнеописание старца Феодора Кузьмича, составленное епископом Петром (Екатеринов-

ским), было опубликовано в «Русской старине» тремя месяцами ранее жизнеописания, подготовленного М.Ф. Мельницким (октябрь 1891 г. и январь 1892 г.). Возможно, рукописи были доставлены из Томска одновременно. Тексты появились в печати после смерти обоих авторов<sup>21</sup>. Сроки написания жития преосвященным нами не выяснены. С июля 1883 г. он уже не возглавлял Томскую епархию, а находился на покое<sup>22</sup>. Тем не менее в 1887 г. к нему обращался С.Ф. Хромов с письмом по поводу Феодора Кузьмича<sup>23</sup>.

Жизнеописания, составленные епископом и М.Ф. Мельницким, не противоречат друг другу. Напротив, они содержат немало фактов перекликающихся и взаимно подтверждаемых. Текст М.Ф. Мельницкого — это написанная светским человеком биография лица, живущего духовной жизнью. Краткое житие, составленное епископом, восполняет этот недостаток. Владыка был автором ряда богословских трудов<sup>24</sup>, и потому его оценки Феодора Кузьмича и принятие им сведений архимандрита Виктора, С.Ф. Хромова и других лиц особенно весомы.

«В пределах Томской губернии, — пишет преосвященный, — с 1837 по 1864 год подвизался старец под именем Феодора Кузьмича — личность очень замечательная». «Замечательно, что, когда вели его с прочими арестантами по этапам, арестанты, конвойные солдаты и этапные офицеры оказывали ему особенное уважение, охраняли от неприятностей, от негодных людей, на ночлег отводили ему особую комнату, и старец во всю дорогу ни в чем не нуждался». И далее: «Благообразная наружность старца, свидетельствующая о его строгой подвижнической жизни, с первого раза внушала крестьянам особенное уважение к нему и готовность принять к себе»<sup>25</sup>.

На основании информации, полученной от многих лиц, епископ высоко оценил наставления, кото-

<sup>15</sup> Василич Г. Восшествие на престол императора Николая I. 4-е изд. М., 1910.

<sup>16</sup> См., напр.: Из прошлого. Ч. II. М., 1917. Третья часть была опубликована частично в «Голосе минувшего» за 1916 г. (№ 2). В полном виде воспоминания Н.В. Давыдова (Василич Н.) сохранились в его архивном фонде (РГАЛИ. Ф. 164. Оп. 1).

<sup>17</sup> Василич Г. Александр I и старец Феодор Кузьмич. С. 157.

<sup>18</sup> См. об этом подробнее в следующем разделе.

<sup>19</sup> Таинственный старец Феодор Кузьмич в Сибири и император Александр I / Составлено Томским кружком почитателей старца Феодора Козьмича. Харьков, 1912. С. 146. (Далее: Таинственный старец... 1912)

<sup>20</sup> Там же. С. 73.

<sup>21</sup> Епископ Петр скончался в мае 1889 г., а М.Ф. Мельницкий — в начале 1891 г.

<sup>22</sup> Смолич И.К. История Русской Церкви. 1700—1917. Ч. 1. М., 1996. С. 762.

<sup>23</sup> Таинственный старец Феодор Козьмич в Сибири и император Александр I. Составлено Томским кружком почитателей старца Феодора Козьмича. Изд. Д.Г. Романова. Харьков, 1912. С. 57.

<sup>24</sup> См.: Полный Православный богословский энциклопедический словарь. СПб. Изд. П. П. Сойкина. Б/д. Репринтное издание. М., 1992. Т. II. Ст. 1803.

<sup>25</sup> Епископ Петр. Указ. соч. С. 233—234.



рые давал Феодор Кузьмич посетителям, и сожалел о том, что они не были записаны. «Наставления его были серьезны, немногоречивы, разумны, всегда направлены к нравственному состоянию посетителя, часто метили на сокровенные помышления, тайны сердца и поступков, большей частью были прикровенны, так что едва были понятны тому, к кому относились, а другим было часто непонятно, к чему это он говорит. Жаль, что эти наставления разным лицам никем не записывались в свое время, а теперь они потеряны для нас»<sup>26</sup>.

В отличие от рассмотренных выше источников — записок С.Ф. Хромова, «Сведений», воспоминаний А.Н. Федоровой, жизнеописания, составленного М.Ф. Мельницким, — авторы которых и не пытаются давать какие-либо обобщающие характеристики духовной жизни Феодора Кузьмича, владыка Петр (Екатериновский) делает такие обобщения. Он утверждает, что «старец вел жизнь уединенную, сокровенную, при суровом посте, занимался постоянно молитвою, богомыслием»<sup>27</sup>.

Преосвященный счел возможным включить в житие признания старца о том, что ему является Небесный Свет, что он видел Святую Троицу, что ему открыто, когда он умрет. «Он неоднократно говорил Хромову, — пишет епископ Петр, — что он, по милости Божией, ежедневно удостоивается трапезы Господней, т.е. принимает Святое Причастие чрез ангела Господня»<sup>28</sup>. И в другом месте, в связи с болезнью Феодора Кузьмича, владыка говорит: «Во время болезни часто бывали ему видения: то Спаситель являлся, то Пресвятая Богородица, то лики святых»<sup>29</sup>.

Под пером главы Томской епархии особую ценность приобретают свидетельства о посещении Феодором Кузьмичом томского духовенства: преосвященного Парфения, настоятеля монастыря архимандрита Виктора и схииеромонаха Германа<sup>30</sup>.

В заключение своего краткого жизнеописания епископ Петр отмечает много случаев исцелений — по молитвам старца — «от тяжелых и опасных болезней, в которых врачи не могли помочь больным»<sup>31</sup>.

\* \* \*

Третье раннее жизнеописание — «Сказание о жизни и подвигах великого раба Божия старца Феодора Кузьмича, подвизавшегося в пределах Томской губернии с 1837 по 1864 год» — было издано почти одновременно с публикациями епископа Петра и М.Ф. Мельницкого: первое издание — СПб., 1891 г., второе — 1892 г., третье — М., 1894 г.<sup>32</sup>

Составитель этого жития — Елисей Захарович Захаров — указал свое имя только в конце предисловия к первому изданию. Следующие издания выходили безымянно. В предисловии «От издателя» Е.З. Захаров рассказал об обстоятельствах возникновения его замысла и об источниках, которыми он пользовался. «7-го августа 1889 года, находясь по некоторым делам моим в г. Томске, я был живо заинтересован весьма распространенной молвой о проживавшем и скончавшемся здесь, в 3-х верстах от города Томска на заимке, у купца Семена Феофановича Хромова, старце 80 лет, Феодоре Кузьмиче. Об этой личности ходят многие толки, свидетельствующие как о подвижнической жизни означенного старца Феодора Кузьмича, — так и о том уважении и доброй памяти, которые сохранились о нем и поныне в местном населении»<sup>33</sup>.

Е.З. Захаров посетил С.Ф. Хромова 8 августа 1889 г. и, по-видимому, получил от него одну из записок, в которой купец «изложил свои воспоминания о Феодоре Кузьмиче». Захаров прямо не говорит о передаче ему текста Хромовым, но отмечает существование «записки» и то, что она «еще не была напечатана для ознакомления публики». Затем он упоминает о выходе в «Русской старине» за 1887 г. и январь 1892 г. «статей» о Феодоре Кузьмиче, «из которых видны общие черты его жизни» (в январском номере 1892 г. вышло жизнеописание М.Ф. Мельницкого). «Поэтому, — пишет Е.З. Захаров, — желая с своей стороны, насколько возможно, изобразить эту таинственную личность, мы предлагаем сказание о нем, составленное частью по означенным статьям журнала «Русская старина», а частью из тех воспоминаний о нем, которые имеются в записке Хромова и других»<sup>34</sup>.

<sup>26</sup> Там же. С. 234.

<sup>27</sup> Там же. С. 235.

<sup>28</sup> Там же. С. 236.

<sup>29</sup> Там же. С. 239.

<sup>30</sup> Там же. С. 235-236.

<sup>31</sup> Там же. С. 240.

<sup>32</sup> Третье издание «Сказания...» воспроизведено в кн. «Император-старец Феодор Кузьмич». М., 2002. С. 185 — 226.

<sup>33</sup> Сказание... СПб., 1891. С. 4.

<sup>34</sup> Слова «и других» добавлены в третьем издании. См.: Сказание... М., 1894. С. 6.

Е.З. Захаров неудачно назвал составленное им житие старца «Сказанием...»<sup>35</sup>: это слово уведит современного читателя в область старинных преданий, легенд, ассоциируется с художественным творчеством. Между тем текст этого жизнеописания основан на конкретных фактах, сообщенных очевидцами. Большую часть «Сказания...» занимает почти дословный пересказ одной из записок С.Ф. Хромова. В первом издании этим изложение и ограничивалось, но в конце жития Е.З. Захаров выразил желание продолжать сбор сведений о старце, «особенно пока находятся еще в живых его современники»<sup>36</sup>. Поэтому во втором и третьем изданиях находим ряд новых данных, исходящих от современников Феодора Кузьмича.

Текстом «Сведений» составитель явно не предполагал. Тем большее значение приобретает его сообщение о благословении старца митрополитом Филаретом «скрыть свое происхождение и принять на себя вид скитающегося пустынножителя». Тем самым подтверждается показание Феклы Степановны Коробейниковой, зафиксированное в «Сведениях». Е.З. Захаров указывает, что это обстоятельство было известно «между лицами, знавшими старца Феодора Кузьмича»<sup>37</sup>. Из воспоминаний А.Н. Федоровой в «Сказании» приводится ряд существенных подробностей, отсутствующих в записи М.Ф. Мельницкого. Рассказаны, например, обстоятельства первого ухода Александры Никифоровны на богомолье. Вскоре после того, как старец говорил ей о необходимости идти «в Киев молиться», «пришла в село Краснореченское из Кяхты Гурлова — мещанская вдова города Кяхты, и другие странницы с ней, направлявшие путь свой в Киев на богомолье, и так как мы принимали странников, то они зашли к нам в дом. Я с ними сговорила также идти в Киев...» В связи с благословением в путь сообщается о двух проявлениях прозорливости Феодора Кузьмича. «Там увидишь Царя», — сказал он Александре. А также предсказал, что пути странниц вскоре разойдутся: «Недолго вчетвером пройдете, враг плевелы посеет, и вы разойдетесь», что и случилось уже в Томске<sup>38</sup>.

Тема царя в разговорах старца с его молодой помощницей и ученицей, выходящая подчас в подтексте на самого Феодора Кузьмича, также получает дополнительное освещение в «Сказании». «Когда я, бывало, приносила старцу в избушку жареные в масле круглые оладьи, он говорил: “А что, панушка, если бы твоих пышек да Царь покушал, как бы он тебя благодарил? А кто знает, может быть, он и отблагодарит тебя за эти пышки, будешь получать. Вот крестьяне-то будут носить в Казначейство деньги, и ты будешь оттуда же получать»<sup>39</sup>. Вот кабы к вам сейчас Царь приехал, как бы ты его приняла, как бы обрадовалась? А я бы в разбойнической одежде пришел, как бы ты меня приняла-то?” Я ему говорила: не знаю, как бы приняла»<sup>40</sup>.

Собеседники старца приходили к выводу о нарочитости его простонародной речи, так как высокий уровень его образования поражал сибиряков всех сословий. В «Сказании» по этому поводу говорится: «Старец Феодор, по словам знавших его, обладал знанием иностранных языков и когда хотел — речь его была плавная и гладкая; но часто он нарочно старался изменить произношение слов и выговаривать их по-простонародному. Иногда он любил давать посещавшим его уменьшительные и ласкательные названия. Так самого Хромова он постоянно называл “панок”»<sup>41</sup>. Обращения «панок», «панушка» (паничка), встречающиеся при пересказе прямой речи старца, действительно относятся к нарочитому опрощению им своего языка. Но это опрощение было сознательно усвоено Феодором Кузьмичем, по-видимому, до Сибири, в период «бродяжничества», так как сами словечки эти бытовали в западных и юго-западных районах России (от слова «пан»). Заметим попутно, что не менее часто встречается в цитируемых высказываниях старца обращение «любезный», характерное для царской семьи<sup>42</sup>.

Несомненный интерес представляют сообщения о Феодоре Кузьмиче, исходившие из красноярской священнической семьи Поповых. Они присутствуют в разных источниках. Согласно М.Ф. Мельницкому, протоиерей Красноярской церкви Петр По-

<sup>35</sup> Следует отметить, что традиция называть именно так жития подвижников благочестия существовала, хотя и не получила широкого распространения.

<sup>36</sup> Сказание... СПб., 1891. С. 24.

<sup>37</sup> Сказание... 3-е изд. М., 1894. С. 8.

<sup>38</sup> Сказание... 3-е изд. М., 1894. С. 19—21.

<sup>39</sup> Александра Никифоровна потом получала из казначейства пенсию как вдова майора Федорова.

<sup>40</sup> Сказание... 3-е изд. С. 20.

<sup>41</sup> Там же. С. 40.

<sup>42</sup> См., напр., переписку братьев Александра I — Николая Павловича и Михаила Павловича: ГАРФ. Ф. 728. Коллекция документов Рукописного отделения Зимнего Дворца. Оп. 1. Кн. 3. Д. 1402.



пов, «человек очень хорошей жизни, получивший хорошее образование, горячо любимый своею паствою», был постоянным духовником Феодора Кузьмича в годы жизни его в Боготольской вол., до Томска. Он приезжал к старцу 2-3 раза в год, иногда подолгу оставаясь у него. Крестьянам о. Петр говорил, что они должны относиться к Феодору Кузьмичу с особым уважением, так как он «великий угодник Божий»<sup>43</sup>. В разных записках С.Ф. Хромова речь идет о вдове дьякона — брата о. Петра, Натальи Яковлевне Поповой, известной своим благочестием, часто ездившей к старцу на Красную речку, а потом и в Томск за советом, наставлением и благословением. Н.Я. Попова была убеждена, что Феодор Кузьмич — император Александр I. К этому убеждению она пришла не только на основании собственных наблюдений и наблюдений других людей, но особенно после откровения, явленного ей по молитвам старца<sup>44</sup>.

В «Сказании» приводятся два случая прозорливости Феодора Кузьмича, о которых рассказала Н.Я. Попова. Наиболее значительный из них касается священника Петра Попова, служившего в это время, как указывается в «Сказании», в Благовещенском храме Красноярска. Именно в данный храм, один из престолов которого был посвящен св. благоверному князю Александру Невскому, император Александр I подарил образ этого святого<sup>45</sup>. О. Петр попросил Наталию Яковлевну с дочерью пожить в его доме, чтобы послужить ему. Когда вдова обратилась по этому поводу за советом к старцу, он сказал: «Поживите, послужите недолго о. Петру: ему готовится царская корона, следу его будут скоро кланяться». Действительно, о. Петр через год был удостоен архиерейского сана — стал епископом Павлом<sup>46</sup>.

Следующее поколение этой семьи также отсылалось о Феодоре Кузьмиче с глубочайшим почтением. В «Сказании» изложен рассказ зятя Натальи Яковлевны — священника И. Тыжнова — о его поездке к старцу. Рассказ содержит и редко передава-

емые в источниках наставления духовника<sup>47</sup>.

Наряду с такими насыщенными существенной информацией и подтверждаемыми другими источниками подробностями «Сказанию» присущи некоторая беглость и сумбурность изложения, приводящие иногда к ошибкам. Так, два паломничества Александры Никифоровны Федоровой в Европейскую Россию слились в этом жизнеописании в одно. В целом «Сказание» может служить одним из источников жизнеописания старца Феодора — в сопоставлении с другими материалами<sup>48</sup>.

### **5. Отдельные свидетельства очевидцев. Целенаправленный сбор материалов в конце XIX – начале XX вв. и некоторые особенности их использования**

Наряду с рассмотренными выше текстами, содержащими многообразные сообщения лиц, близко и длительное время знавших старца (Записки С.Ф. Хромова, «Сведения», воспоминания А.Н. Федоровой), либо излагающими в виде жизнеописания подобные свидетельства современников, которых авторы ранних житий застали в живых (жития Мельницкого и епископа Петра, «Сказание»), сохранились еще отдельные рассказы очевидцев. Некоторые из них или сами опубликовали свои наблюдения, или оставили их в записи; показания других (таких — большинство) дошли до нас в пересказе.

Хорошо известно упоминание о Феодоре Кузьмиче в печати, появившееся в 1880 г. Князь Николай Сергеевич Голицын (1809-1892) — генерал, военный историк, профессор Академии Генерального Штаба, — будучи стариком 70 лет, счел своим долгом опубликовать известные ему «Рассказы об императорах Павле I и Александре I»<sup>49</sup>. Большая часть его работы посвящена Александру Благовещенному и передает сначала наблюдения об образе жизни его в Таганроге — со слов Павла Алексеевича Тучкова, который был тогда в свите

<sup>43</sup> Мельницкий М.Ф. Указ. соч. С. 90.

<sup>44</sup> РГАЛИ. Ф. 487. Скалдин А.Д. Оп. 1. Д. 137. Л. 4: 6—6 об. На откровениях, связанных с происхождением Феодора Кузьмича, мы остановимся специально в следующей главе.

<sup>45</sup> Енисейский энциклопедический словарь. Красноярск. 1998. С. 73.

<sup>46</sup> Сказание... 3-е изд. С. 51. По официальным данным, епископ Павел (Попов) возведен в архиерейский сан 6 марта 1860 (Смолич И. К. История Русской Церкви. 1700—1917. Ч. 1. М., 1996. С. 700).

<sup>47</sup> Сказание... 3-е изд. С. 52—53.

<sup>48</sup> Е.З. Захаров после третьего издания «Сказания...», в 1897 г., опубликовал еще брошюру «Из прошлого. Легенда о кончине Императора Александра Павловича», представляющую собой извлечение из труда Н.К. Шильдера «Император Александр I, его жизнь и царствование». В начале XX в. томский собиратель материалов о Феодоре Кузьмиче Н.А. Гурьев называет Е.З. Захарова «известным почитателем покойного старца». См.: Таинственный старец Феодор Кузьмич в Сибири и император Александр Благовещенный. Харьков, 1912. С. 5.

<sup>49</sup> Князь Голицын Н.С. Рассказы об императорах Павле I и Александре I // Русская старина. 1880. Т. 29. Сентябрь—декабрь. С. 740—744.

императора; затем — «народную легенду об Александре-отшельнике» со слов жившего в Сибири товарища князя. Автор отмечает сердечное обращение и простоту императора Александра. В Таганроге он «жил как частный человек без свиты и придворного этикета». Ежедневно прогуливался пешком, и «редко прогулка его не была ознаменована какой-нибудь помощью бедному семейству, отысканному им самим, или каким-нибудь благодеянием другого рода»<sup>50</sup>. Примечательно, что князь Н.С. Голицын рядом с описанием поведения государя императора в Таганроге и под общим заглавием поместил сообщения о жившем в «одном из глухих мест» Западной Сибири «отшельнике Александре», хотя и сопроводил их рассуждениями рассказчика о самозванцах. При этом князь передает один из случаев узнавания Александра I в Феодоре Кузьмиче, встречающийся в свидетельствах других сибиряков<sup>51</sup>. Точность описания случая и сам факт включения этой темы в рассказы об императоре Александре I наводят на мысль, что осведомленность князя о сибирском старце была большей, чем он хотел это показать.

Несмотря на неопределенность «глухого» места и другое имя, Феодор Кузьмич был узнан сибиряками в «отшельнике Александре». На заметки князя Н.С. Голицына сразу же откликнулся томич В. Долгорукой. 11 февраля 1881 г. он написал в «Русскую старину» свои сведения о старце, сопроводив их решительным заявлением о том, что это несомненно отшельник «отец Феодор», «который жил неподалеку от Томска и умер лет семнадцать тому назад». «Да и других отшельников, — писал этот автор, — которые бы пользовались большою известностью и о которых бы ходила молва, что они, будто, из царского рода, — в нынешнем столетии ни в Восточной, ни в Западной Сибири, — не существовало»<sup>52</sup>. Заявление само по себе примечательно: подобно М.Ф. Мельницкому, В. Долгорукой опровергает предположение

о возникновении «легенды» за счет падкости сибиряков на сенсационные объяснения тайн происхождения.

В этом небольшом материале содержатся достоверные подробности: «Близ Томска, в 4-5 верстах, есть заимка (...), принадлежащая томскому купцу Семену Феофановичу Хромову, почтенному старцу, поныне, в 1881 г. здравствующему». И дата, опубликованная в журнале рядом с подписью В. Долгорукого, и дата, включенная в текст, свидетельствуют о том, что между присылкой материала и публикацией его прошло более шести лет. Что помешало «Русской старине» опубликовать сразу скромную заметку, лишь продолжающую уже поднятую на страницах журнала тему?

Автор отмечает величественную наружность старца, замечательный дар слова, знание иностранных языков, глубокую осведомленность в русской истории и в жизни высшего света. Он подчеркивает строгий иноческий образ жизни, а по поводу дара провидения приводит конкретный случай, который встречается и в рассказах других сибиряков: служитель Хромова недоволен был тем, что должен везти дрова на заимку к старцу. Когда он привез, старец не принял от него дрова, объяснив, как худо говорил по этому поводу служитель. Возница пал на колени и просил прощения<sup>53</sup>.

Вслед за задержанным в редакции на шесть с лишним лет материалом В. Долгорукого «Русская старина» опубликовала в ноябре 1887 г. заметку о старце И. Смирнова, срок поступления которой в журнал неясен. Автор лично видел «отшельника Феодора» в июле 1859 г., заехав к нему вместе с ректором Томской семинарии. «На приветствие, речи и советы о. Ректора посещать церковь и приобщаться Св. Таин он отвечал мало на странном наречии из смеси церковно-славянского языка с латинским...»<sup>54</sup> Поскольку из других источников известны высокие оценки старца многими духовными лицами, включая архипастырей, можно

<sup>50</sup> Там же. С. 740—742.

<sup>51</sup> В той же местности, где жил отшельник, «жили двое бывших придворных служителей. Один из них опасно заболел и, имея возможности самому отправиться к затворнику, упросил своего товарища посетить его и испросить у него помощи или указания средства исцеления больного. Товарищ его, при помощи одного человека, имевшего доступ к затворнику, был принят последним в его келии, провожатый же остался в сенях. Посетитель, только что вошел в келию, тотчас бросился в ноги затворнику и, стоя перед ним на коленях, с поникшею головою, рассказал ему, в чем было дело. Кончив, он с чувствует, что затворник обеими руками своими поднимает его, и в то же время он слышит и не верит ушам своим — чудный, кроткий, знакомый ему голос... Встает, поднимает голову, взглянув на затворника, — и с криком, как снап, повалился без чувств на землю. Затворник отворил дверь в сени и кротко сказал провожатому: «Возьмите и вынесите его бережно, он очнется и оправится, но скажите ему, чтобы он никому не говорил, что он видел и слышал; больной же товарищ его выздоровеет» (что действительно и случилось). Очнувшийся же и оправившийся не мог утаить от своего провожатого и от товарища, что в лице затворника он узнал... Императора Александра Павловича, но престарелым и с седою бородою». — Там же. С. 743.

<sup>52</sup> Долгорукой В. Отшельник Александр (Феодор) в Сибири // Русская старина. 1887. Октябрь. С. 217.

<sup>53</sup> Там же. С. 218—219.

<sup>54</sup> Смирнов И. Отшельник Феодор // Русская старина. 1887. Ноябрь. С. 529.

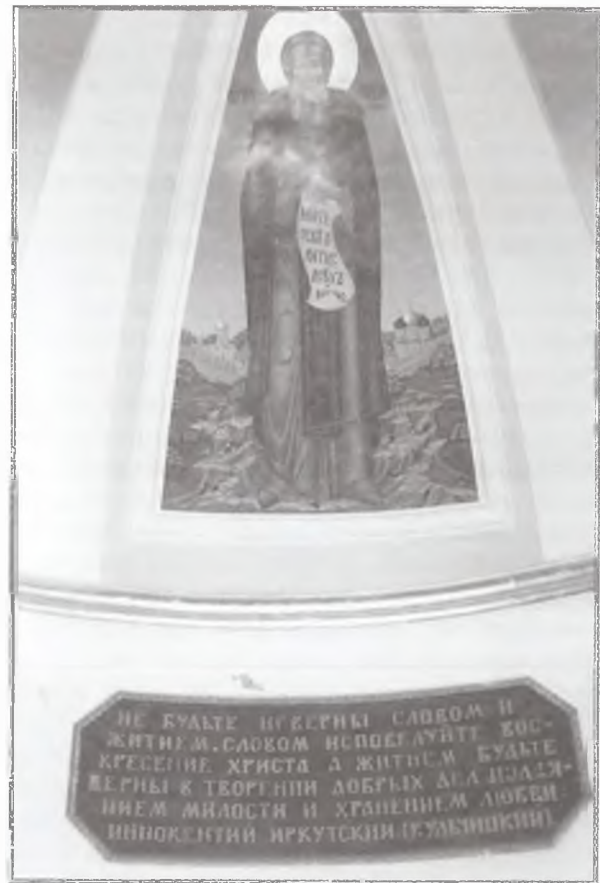


предположить, что в данном случае назидания ректора, не способного почувствовать уровень отшельника, вызвали некое пародирование богословской учености со стороны Феодора Кузьмича.

И. Смирнов, тем не менее, счел возможным присовокупить к своим непосредственным впечатлениям об «отшельнике Феодоре» услышанный им в Петербурге «нелепый» и «невероятный» рассказ «о мнимой смерти императора Александра Павловича». Но, помилуйте, зачем же самому помещать «нелепый» и «невероятный» рассказ в журнал, да еще рядом с воспоминаниями о старце Феодоре?! Сообщил же он буквально следующее: «Во время пребывания своего в Таганроге император, осматривая со своим лейб-медиком Виллие военный лазарет, нашел там умирающего солдата, весьма схожего с императором. Этот солдат был доставлен во дворец и выдан за Александра Павловича, который удалился как простой странник. Солдат же по смерти был похоронен как император. Виллие же, как главный деятель этой подмены, награжден был огромною суммою денег, на которую будто бы и выстроена была клиника Виллие»<sup>55</sup>.

Весьма существенны свидетельства Василия Александровича Кокорева (1817—1889), советника коммерции, учредителя Закаспийского торгового товарищества (1857 г.). С.Ф. Хромов был хорошо знаком с Кокоревым. Г. Василич подчеркнул в своей книге, что именно от В.А. Кокорева (а не от Хромова) стало известно, что Хромов приезжал в Петербург с письмами от Феодора Кузьмича к императору Александру Николаевичу. Письма были «наставительного содержания». В.А. Кокорев «через одного дворцового служителя доставил эти письма прямо в кабинет Государя»<sup>56</sup>. Василий Александрович Кокорев передавал также рассказ Хромова о реакции старца на сообщение о беседе Александра I с Наполеоном. С.Ф. Хромов читал вслух своему знакомому книгу, где рассказывалось об этой беседе. Живший в это время у Хромова Феодор Кузьмич подал голос из боковушки, где он молился: «Никогда я этого не говорил ему»<sup>57</sup>.

Эта группа источников — отдельные свидетельства — существенно пополнилась в конце XIX — начале XX в. в связи с целенаправленным (хотя и малыми силами) сбором материалов о Феодоре Кузьмиче на местах его жительства. Такой сбор проводился в этот период сначала по инициативе,



В часовне всем святым в земле Сибирской просиявшим. Г. Москва.

исходившей из самых высоких кругов Петербурга, потом — по замыслу почитателей старца из Томска. Каждая из этих ситуаций заслуживает того, чтобы остановиться на ней специально.

Великий князь Николай Михайлович (двоюродный брат императора Александра III и двоюродный дядя царствовавшего государя Николая II) был историком и хорошо ориентировался в историографии и документальных материалах. Великий князь курировал Императорское Историческое общество; из переписки Николая Михайловича с государем видно, как много внимания он уделял этой организации<sup>58</sup>. В то же время великий князь подолгу бывал за границей и, по видимому, даже в 1916 г. не представлял себе той угрозы, которая нависла над царским домом и над всей страной<sup>59</sup>. Сам он пал жертвой разразившейся катастрофы в январе 1919 г.

<sup>55</sup> Там же. С. 530.

<sup>56</sup> Василич Г. Указ. соч. С. 154.

<sup>57</sup> Там же.

<sup>58</sup> ГАРФ. Ф. 601. Император Николай II. Оп. 1. Д. 1310. Л. 56—59, 79 и др.

<sup>59</sup> Там же. Л. 69—96.

Когда великий князь Николай Михайлович задумал написать специальную работу о том, умер ли император Александр I в Таганроге или стал старцем Феодором Кузьмичом (этой теме с 80-х годов XIX в. уделялось заметное внимание на страницах исторических журналов), он послал Н.А. Лашкова собирать материал в Сибири. Сам великий князь пишет об этом в мае 1907 г.: «Мне помогал в моих исследованиях по вопросу о Феодоре Кузьмиче один молодой человек Николай Аполлонович Лашков, бывший чиновник особых поручений при новгородском губернаторе графе Медеме. Лашкова я дважды посылал на мои средства в Сибирь, где на местах он сделал самые подробные справки и составил весьма интересный доклад о всех сказаниях, толках, рассказах, анекдотах о старце Феодоре Козьмиче, слышанных им во время его путешествия»<sup>60</sup>. Предвзятость позиции великого князя заметна не только в названии работы — «Легенда...», но и в этом определении задачи Н.А. Лашкова — сбор «сказаний», «толков», а не выявление реалий жизни старца. А между тем ведь помощник Николая Михайловича беседовал с людьми, знавшими Феодора Кузьмича! Великий князь стремился доказать, что Александр I действительно умер в Таганроге и Феодор Кузьмич не мог быть императором. Упор он сделал на то, что в народе всегда ходят нелепые слухи, и вместо анализа конкретных фактов привел множество этих слухов. В небольшой работе великого князя содержатся неполные и неточные сведения о Феодоре Кузьмиче. Скупно изложив некоторые данные о жизни старца в Сибири, Николай Михайлович утверждает, что это все, что о нем известно. А ведь к тому времени были уже опубликованы все три жизнеописания Феодора Кузьмича.

Что же дали на самом деле сборы Н.А. Лашкова? По свидетельству Н.Г. Мещеринова, управляющего удельным имением в Новгородской губернии, лично знавшего Лашкова в Новгороде<sup>61</sup>, по-

мощник Николая Михайловича «вернулся из поездки убежденным в тождестве Императора и Старца». Когда вышла из печати работа великого князя, «то мы, — пишет Н.Г. Мещеринов, — в удивлении задавали Лашкову вопрос, как могло случиться, что Николай Михайлович опровергает легенду? — На это Лашков только разводил руками». С Н.А. Лашковым беседовал также петербургский автор К.Н. Михайлов, опубликовавший в 1913 г. в качестве ответа великому князю свою книжку, в которой решительно утверждает тождество императора и старца<sup>62</sup>.

На работу Николая Михайловича откликнулись критически, открыто и под псевдонимами<sup>63</sup>. Приведенные великим князем материалы об обстоятельствах «кончины» императора в Таганроге внимательно рассмотрел князь В.В. Барятинский и пришел к выводу, что Александр I не умер в Таганроге<sup>64</sup>. За рубежом, в аристократической и научной среде русских эмигрантов и их потомков, неоднократно высказывалось предположение, что великий князь был несвободен в своих выводах, не соответствовавших тем материалам, которыми он располагал: за этим стояло, как думали, указание императора Николая II<sup>65</sup>. Представляется, что это предположение ошибочно.

Прежде всего, сама книжка Николая Михайловича по своему составу и доводам свидетельствует об отношении автора к проблеме. Упор сделан на таганрогские документы (противоречивость их, отмеченную Н.К. Шильдером, автор не хочет признавать) и слухи, ходившие в народе. Святость Феодора Кузьмича, раскрывающаяся в сибирских материалах, автор не видит. Кроме того, теперь стали доступны письма великого князя к императору Николаю II, из которых явственно проступает его собственная отрицательная позиция в оценке возможности преобразования Александра Благословенного в старца. В правоте своей он стремится убедить императора<sup>66</sup>. Причина предвзятого подхода Николая Ми-

<sup>60</sup> Великий князь Николай Михайлович. Легенда о кончине императора Александра I в Сибири в образе старца Федора Козьмича // Исторический вестн. СПб., 1907. № 7. С. 8.

<sup>61</sup> Крупенский П. Н. Тайна Императора (Александр I и Феодор Кузьмич). Исторические исследования по новейшим данным. Берлин, 1927. Репринт. СПб. 1986. С. 90. П. Н. Крупенский опубликовал в своей книге текст Н.Г. Мещеринова.

<sup>62</sup> Михайлов К.Н. Император Александр I — старец Феодор Козмич. Историческое исследование. СПб., 1913. О беседе с Н.А. Лашковым см. с. 10.

<sup>63</sup> Россиев П. Живучая легенда // Исторический вестн., 1907. Т. 109. № 8. С. 687—688. Л-аго Н-го. Загадочный человек // «Колокол». № 438. 1907, 19 июля; В.Г. По поводу легенды об императоре Александре I // Исторический вестн. 1914. Сентябрь. С. 858—870.

<sup>64</sup> Князь Барятинский В.В. Царственный мистик (Император Александр I — Федор Козмич). СПб., 1912. К аргументации В.В. Барятинского, перекрывающей доводы Николая Михайловича по вопросу о Таганроге, мы вернемся в соответствующем месте.

<sup>65</sup> Обзор высказываний такого рода в эмигрантской литературе см.: Фомин С.В. Указ. соч. С. 63—68.

<sup>66</sup> ГАРФ. Ф. 601. Император Николай II. Оп. 1. Д. 1310. Л. 52. Письма Николая Михайловича к императору Николаю II опубликованы: Российский архив. Т. IX. М., 1999. С. 356.



хайловича в значительной мере раскрывается в его исследовании царствования Александра I, задуманном и опубликованном уже после выхода в свет «Легенды...», как бы в ответ на критику этой работы<sup>67</sup>. Великий князь, к сожалению, оказался совершенно не в состоянии увидеть и понять поворот, который произошел в духовном состоянии и правлении Александра I<sup>68</sup>. Он обращается к переписке его с князем А.Н. Голицыным, Р. Кошелевым, госпожой Крюденер, Адамом Чарторыйским, то есть к тем источникам, которые характеризуют взгляды и политику императора до решительного изменения в его убеждениях. Соответственно религиозная жизнь Александра Благословенного, связанная, в частности, с тайным или неофициальным посещением монастырей, осталась вне поля зрения этого историка.

В эмигрантской среде сохранилось несколько свидетельств разных лиц о том, что великий князь Николай Михайлович изменил свою точку зрения в последние годы перед революцией либо после нее и, более того, что он упоминал некие новые документы, доказывающие тождественность императора и Феодора Кузьмича<sup>69</sup>. Хотелось бы думать, что историк из царской семьи, принявший смерть от богоборческой власти, под конец жизни все-таки понял своего дворянского деда, совершившего великий подвиг покаяния.

Комплекс материалов, собранных в Сибири Н.А. Лашковым<sup>70</sup>, вошел в научный оборот, и в литературе о старце Феодоре Кузьмиче появились отдельные свидетельства очевидцев, не упоминавшиеся в ранних жизнеописаниях. В работе великого князя Николая Михайловича приводятся случаи из жизни Феодора Кузьмича, расска-

занные Лашкову старшей дочерью С.Ф. Хромова, Анной Семеновной Окошниковой, которую великий князь называет любимицей старца<sup>71</sup>. Анна Семеновна воспроизводила высказывания старца и обстоятельства встреч, в которых она непосредственно участвовала<sup>72</sup>. Степень достоверности рассказов дочери С.Ф. Хромова высоко оценил даже Николай Михайлович. «Словам Анны Семеновны можно доверять, — писал он, — потому что она почти всегда была с Феодором Козьмичем, в год смерти которого (1864) она имела уже 25 лет от роду»<sup>73</sup>.

Томские почитатели св. Феодора Кузьмича знали о сборах материала о нем Н.А. Лашковым для великого князя. Они были разочарованы (если не возмущены, но из деликатности не выражали это прямо) неполнотой сведений о старце в книге Николая Михайловича и его выводами. Сибиряки ответили активной деятельностью. В Томске из почитателей Феодора Кузьмича образовался кружок лиц, поставивший целью, как они сами утверждали, «издать возможно более полное и подробное жизнеописание таинственного сибирского отшельника и вообще производить всякие изыскания о личности знаменитого старца»<sup>74</sup>. В изданной кружком в 1908 г. брошюре (16 стр.) наряду с конкретной и очень существенной информацией содержался призыв к лицам, «сочувствующим основной цели» кружка, доставлять все «хотя бы, по видимому, самые незначительные сведения по делу “легенды” об Александре Благословенном и житии старца Феодора Кузьмича. Каждое сведение, известие будут приняты с глубокой благодарностью. Адресовать сообщения просят: 1) в Томск, Архимандриту Ионе, отцу настоятелю Томского мужского Алексеевского монастыря, и 2) Томск,

<sup>67</sup> Великий князь Николай Михайлович. Император Александр I: Опыт исторического исследования. В 2-х тт. СПб., 1912.

<sup>68</sup> См. об этом статью М.М. Громыко в № 3 данного журнала (М., 2004).

<sup>69</sup> Свидетельства о разговорах с Николаем Михайловичем на эту тему обстоятельно изложены в работе: *Фомин С.В.* Указ. соч. С. 70—74. Историк Петр Евграфович Ковалевский, профессор Сорбонны, в 1973 г. специально сообщил в письме к Е.В. Ланге, собиравшей материалы по данной проблеме: великий князь Николай Михайлович в разговоре с его отцом Евграфом Петровичем после революции утверждал, что «переменил свое мнение и признал легенду о Феодоре Кузьмиче действительной». См.: *Ланге Е.* Александр I и Федор Кузьмич. Обзор мнений. // Записки русской академической группы в США. Т. XIII. Нью-Йорк. 1980. С. 291.

<sup>70</sup> Материалы эти сохранились (возможно, неполностью) в петербургской части архива великого князя Николая Михайловича. Российский государственный исторический архив. Ф. 549. Оп. 1. Д. 275, 277. В наши дни внимание исследователей к ним привлекла Т.В. Андреева. См.: *Андреева Т.В.* Смерть Александра I. (Некоторые новые аспекты) // Мартовские чтения памяти С.Б. Окуна. Материалы научных конференций. СПб., 1996. С. 39—40.

<sup>71</sup> Великий князь Николай Михайлович. Легенда о кончине... С. 9.

<sup>72</sup> К содержанию этих рассказов мы вернемся ниже в соответствующем месте жизнеописания старца.

<sup>73</sup> Великий князь Николай Михайлович. Легенда о кончине... С. 9.

<sup>74</sup> Таинственный старец Феодор Козьмич в Сибири и император Александр Благословенный. Саратов, 1908. (Далее: Таинственный старец... 1908). С. 4.

Дмитрию Григорьевичу Романову»<sup>75</sup>. Кажется, томичи первыми поместили слово «легенда», применяемое к данной проблеме, в кавычки.

Летом 1907 г. в деятельности кружка «принял живейшее участие уважаемый отец настоятель Томского Алексеевского монастыря, архимандрит Иона (Илия Иванович Изосимов), старинный и искреннейший, убежденнейший почитатель таинственного сибирского старца»<sup>76</sup>. Так писал об архимандрите другой член кружка — Н.А. Гурьев, который стал автором-составителем книги, обобщившей все собранные материалы. Архимандрит Иона передал Н.А. Гурьеву «массу материалов, печатных и рукописных, в высокой степени ценных» и ранее ему (Гурьеву) неизвестных<sup>77</sup>.

Участие архимандрита Ионы в трудах томского кружка, одобрение им направления изысканий и выводов придают особый вес всей этой деятельности томичей и ее результатам. О. Илия (Изосимов) (1838—1908) окончил Томскую духовную семинарию в 1860 г. и, следовательно, мог иметь личные впечатления о св. Феодоре Кузьмиче уже семинаристом (старец переехал в Томск в 1858 г.). В том же 1860 г. он был рукоположен во священника и затем служил в селах Верх-Ирменском, Зелеевском и Болотном Томской епархии, так что имел возможность бывать в Томске при жизни старца<sup>78</sup>. В 1872 г. о. Илия Изосимов назначили настоятелем Томской тюремной церкви, и в этом качестве он присутствовал в 1882 г. на встрече начальника Главного тюремного управления М.Н. Галкина-Врасского<sup>79</sup> со всеми должностными лицами его ведомства. Приняв благословение у о. Илии, начальник рассказал во всеулышание, что остался жив по молитвам старца Феодора Кузьмича<sup>80</sup>.

Отец Илия Изосимов сверх прямых обязанностей священника постоянно занимался духовным

просвещением. Будучи настоятелем Томской тюремной церкви, а затем Александро-Невской церкви при Томском исправительном арестантском отделении, он преподавал в тюремной школе. Позднее был законоучителем в томских приходских школах, благочинным и, наконец, духовником Томской семинарии. В течение девяти лет о. Илия состоял членом Томской духовной консистории. В 1901 г. он принял постриг с именем Ионы и стал настоятелем Томского Богородице-Алексеевского монастыря с посвящением в сан архимандрита.

Материалы о Феодоре Кузьмиче архимандрит Иона, судя по всему, собирал много лет. О его отношении к почитаемому старцу наиболее убедительно свидетельствует такой факт: «архимандрит при жизни своей каждое воскресенье совершал панихиду и краткий молебен в келии Феодора Кузьмича, что на Монастырской улице, при доме Чистякова»<sup>81</sup>. В книге «Таинственный старец...» (1912), обобщившей сведения, собранные томским кружком почитателей старца, отмечено: «Благодаря инициативе и трудам отца архимандрита Ионы, на частные пожертвования воздвигнута прекрасная каменная часовня на могиле Благословенного старца Феодора Кузьмича»<sup>82</sup>. Автор этого текста — Н.А. Гурьев — сознательно употребил здесь наименование «Благословенный», присвоенное императору Александру I в 1814 г.

В Томске не имел хождения слух о том, что тело старца в 1864 г. было перевезено М.Н. Галкиным-Врасским в Петербург и в присутствии императора Александра II и немногих свидетелей помещено в Петропавловском соборе в гробницу императора Александра I, оказавшуюся при этом пустой<sup>83</sup>. Томичи считали, что и они сами, и приезжие почитатели (а таковых было много, в том числе в 1891 г. цесаревич Николай Александрович

<sup>75</sup> Там же. С. 15.

<sup>76</sup> Таинственный старец Феодор Кузьмич в Сибири и император Александр I / Составлено Томским кружком почитателей старца Феодора Кузьмича / Изд. Д.Г. Романова. Харьков, 1912. (Далее: Таинственный старец... 1912). С. 1.

<sup>77</sup> Там же.

<sup>78</sup> Таинственный старец... 1912. С. 162.

<sup>79</sup> См. о нем в начале нашей статьи — в № 4 этого журнала.

<sup>80</sup> Таинственный старец... 1912. С. 71—72. М.Н. Галкин Врасский рассказал: «Из Восточной Сибири я намеревался ехать морем и уже отправил все свои вещи на пароход, но потом передумал и захотел побывать еще в Томске и поклониться на могиле старца Феодору, поэтому и возвращаюсь в Петербург сухим путем... И что же случилось?.. Пароход, на котором я должен был ехать, утонул, утонули и все мои вещи, на нем находившиеся. Значит, и я подвергся бы такой участи, если бы не пожелал побывать в Томске и поклониться на могиле старцу Феодору Кузьмичу».

<sup>81</sup> Там же. С. 163. Прежде владельцем этого дома был С.Ф. Хромов.

<sup>82</sup> Там же.

<sup>83</sup> Как уже отмечалось выше, эта версия изложена в рукописи историка барона Н.Н. Врангеля со слов полковника (позднее — генерала) И. И. Баллинского. РГАЛИ. Ф. 1778. Фролов А.В. Оп. 1. Д. 144. Л. 141—142.



вич, будущий император Николай II)<sup>84</sup> припадают не к могиле, освященной прежним пребыванием в ней тела святого, но хранящей его останки.

В 1903 г., при строительстве часовни на могиле Феодора Кузьмича, было обнаружено повреждение крышки гроба. Для устранения повреждения крышку подняли, и при свете свечи (гроб находился в склепе) архимандрит Иона вместе с подрядчиком и архитектором усмотрели остов человека с головой, убеленной сединами и волнистой бородой. Все обстоятельства этого события были изложены в записках архимандрита Ионы, которые он передал вместе с другими материалами в распоряжение кружка<sup>85</sup>.

От архимандрита исходил и ряд устных сообщений о старце. В их числе — одно из важнейших свидетельств тождества личности Феодора Кузьмича и императора Александра I. Отец Иона рассказал, что после смерти старца С.Ф. Хромов нашел в его вещах свидетельство о бракосочетании великого князя Александра Павловича с принцессой Баден-Дурлахской Луизой-Марией-Августой, впоследствии императрицей Елизаветой Алексеевной. Этот факт при сборах материалов членами кружка получил подтверждение в сообщении жительницы Томска О.М. Балахниной. Придя однажды в келью старца, она застала там Хромова, вынимавшего бумаги из ящика. Одну из них Семен Феофанович показал Балахниной со словами: «Старца называют бродягою, а вот у него имеется бумага о бракосочетании Александра Павловича». «Бумага была толстая, синеватого цвета, величиною в лист. Некоторые строки в ней были печатные, а некоторые — писанные. Внизу листа находилась белая печать с изображением церкви»<sup>86</sup>.

Почти одновременно с архимандритом Ионой к деятельности томского кружка подключился предприниматель Дмитрий Григорьевич Романов, который дал средства на поездки для сбора материала, а потом и на издание книг. Полевые сборы материала (употребим современное название этого процесса) в селениях, где Феодор Кузьмич жил до Томска 21 год, — станице Белоярской, селах Зерцалы, Краснореченское и их окрестностях, т.е. в пределах Ачинского у. Енисейской губ. и Мариинского у. Томской губ., провел Н.А. Гурьев. О своих поездках он сообщает на страницах итоговой книги кружка<sup>87</sup>. (В сборе материала участвовал Д.Г. Романов<sup>88</sup>, а возможно, и еще кто-то из томских почитателей старца.) Н.А. Гурьев застал еще на местах стариков, лично знавших старца<sup>89</sup>. В октябре 1907 г. томский исследователь осмотрел и описал келью-избушку, которую в 1842 г. казак Семен Николаевич Сидоров построил для Феодора Кузьмича около своего дома (станция Белоярская). Во время поездки Н.А. Гурьева она находилась в усадьбе племянника Семена Николаевича — Михаила Матвеевича Сидорова<sup>90</sup>. Многие факты, выявленные ранее С.Ф. Хромовым, М.Ф. Мельничкиным и другими, подтвердились при этих сборах. Но в Томске и селениях были получены и новые, уникальные по своей значимости сведения. К ним мы обратимся ниже при изложении жития старца.

Нельзя не сказать об активном участии в деятельности кружка Ивана Георгиевича Чистякова, статского советника, много лет занимавшего пост управляющего отделениями Государственного банка в Томске и Красноярске. Он был женат на младшей дочери С.Ф. Хромова Зиновии, и Семен Феофанович привлекал его к делам, связанным с

<sup>84</sup> По этому поводу у великого князя Николая Михайловича сказано, что могила старца «пользуется большим почетом у набожных слоев общества города Томска, она также уже многие годы посещается и путешественниками. Из известных лиц могилу эту посетили ныне благополучно царствующий государь, будучи еще наследником, во время своей поездки по Сибири, а раньше этого великий князь Алексей Александрович и член Государственного совета Галкин Врасский, который возобновил могилу старца, устроив на ней род часовни». *Великий князь Николай Михайлович. Легенда...* С. 9—10.

Подтверждение факта посещения Николаем Александровичем могилы Феодора Кузьмича дали и томские свидетельства, с дополнением существенных деталей. Н.А. Гурьев пишет, что зять С.Ф. Хромова И.Г. Чистяков «передавал пишущему эти строки (т.е. Гурьеву — М.Г.), со слов князя Э.Э. Ухтомского, что келию Феодора Кузьмича посетил в 1891 г., во время своего пребывания в Томске, Его Императорское высочество Наследник — Цесаревич, ныне благополучно царствующий Государь Император Николай Александрович. Государь был в келии поздно вечером в сопровождении князя Ухтомского и князя Кочубея» (Таинственный старец... 1912. С. 71).

<sup>85</sup> Таинственный старец... 1912. С. 74.

<sup>86</sup> Там же. С. 66—67.

<sup>87</sup> В книге «Таинственный старец...» (1912) автор не указан. Но он легко установлен нами, так как пишет о себе, что сначала издал в 1900 г. небольшую брошюру о старце Феодоре Кузьмиче, успех которой подвиг его на дальнейшие изыскания. Вышедшая в 1900 г. брошюра включена в список литературы в конце «Таинственного старца» с указанием автора — Н.А. Гурьев.

<sup>88</sup> Таинственный старец... 1912. С. 151.

<sup>89</sup> Там же. С. 2, 15, 23.

<sup>90</sup> Там же. С. 13—14.

Феодором Кузьмичом. Н.А. Гурьев в предисловии к итоговой книге томского кружка выразил особую благодарность Чистякову, так как «его личные рассказы и указания, доставленные им рукописи послужили богатейшим материалом при составлении настоящей книги»<sup>91</sup>. Выше уже приводилась информация И.Г. Чистякова о посещении могилы старца цесаревичем Николаем Александровичем. Далее мы будем обращаться к представленным Иваном Георгиевичем сведениям, а также к его комментариям по поводу сообщений других лиц.

В целом сборы сведений о старце Феодоре Кузьмиче томским кружком его почитателей в 1907—1912 гг. дали несомненно ценные дополнения к существовавшим ранее письменным источникам (опубликованным и неопубликованным). Но следует отметить, что включение новых фактов в канву известных уже жизнеописаний в сводной книжке Н.А. Гурьева заметно страдает отсутствием профессионального исследовательского подхода. Это замечание может быть отнесено и к столичным работам того времени по данной проблеме.

### **6. Свидетельства генерала А. Д. Соломки, сообщенные Е. С. Арзамасцевым**

Среди отдельных свидетельств, представленных томским кружком, особого источниковедческого рассмотрения требуют сообщения генерала Афанасия Даниловича Соломки, переданные московским жителем Е.С. Арзамасцевым И.Г. Чистякову. Они были опубликованы уже в первой небольшой книжке, отражавшей начало работы кружка и предварявшей будущее издание<sup>92</sup>. Свидетельства эти, относящиеся непосредственно к проблеме тайного ухода императора Александра Благословенного в Таганроге в 1825 г., вызвали широкий резонанс. Они были опубликованы в «Колоколе», «Огоньке», «Русском слове», «Свете», «Петербургской Газете», «Петербургском Листке» и других изданиях.

Вагенмейстер А.Д. Соломка (в 1825 г. — полковник) входил в свиту Александра I в Таганроге. Н.К. Шильдер отметил, что А.Д. Соломка был одним из наиболее приближенных и доверенных лиц импера-

тора, который называл его «моя золотая соломка»<sup>93</sup>. Обращение к формулярному списку Афанасия Даниловича<sup>94</sup> убеждает в глубоком доверии государя к нему. А.Д. Соломка происходил из дворян Черниговской губ.; в 18 лет, с 1806 г., начал службу юнкером, через год был произведен в подпоручики, а в 1811 г. — в поручики. Судьба его резко изменилась в 1814 г.: 18 сентября он «был потребован по Высочайшему повелению в Вену во время конгресса и находился там до 13 мая 1815 года, а потом был в вояжах при Государе Императоре в Мюнхен, Штутгарт, оттуда в походе до Парижа во время открывшейся в 1815-м году войны с французами и при осмотре Российской Армии в Верту, что в Шампани, где за отличие по службе произведен в штабс-капитаны»<sup>95</sup>. В течение 11 лет (с сентября 1814 г. по ноябрь 1825 г.) А.Д. Соломка неизменно сопровождал Александра I почти во всех его значительных путешествиях: после Парижа — Брюссель, Дижон, Швейцария, Богемия, Берлин, Варшава, в 1817 г. — поездка по России, в 1818 г. — снова Варшава (сейм!), затем — конгресс в Аахене, Штутгарт, Веймарн, Богемия и Вена. В 1819 г. — Петрозаводск, Архангельск, Торнео и «по всей Финляндии»; снова Варшава. «В 1820 году в июле и августе месяце находился с Его Величеством в путешествии по России и в Варшаве на сейме, затем из Варшавы следовал в Тропау и Лейбах на конгресс, откуда в мае месяце 1821 года через Тироль, Венгрию, Вену и Варшаву прибыл в С. Петербург <...>»<sup>96</sup>.

Нетрудно заметить, что формулярный список вагенмейстера может служить одним из существенных источников о многочисленных поездках императора. Но нас сейчас этот документ интересует в другом аспекте. Совершенно очевидно, что государь именно этого офицера предпочитал в качестве сопровождавшего его в самых ответственных и нередко опасных путешествиях. В 1882 г. дочь А.Д. Соломки напишет в своем прошении на имя императора Александра III: «Отцу моему (...) случалось неоднократно спасать, с опасностью своей жизни, драгоценную жизнь Государя Александра I-го. За эти подвиги и долголетнюю преданную свою службу отец мой пользовался особенным расположением Их Императорских Величеств Государей: Александра I-го, Николая I-го и

<sup>91</sup> Тайнственный старец... 1912. С. 2.

<sup>92</sup> Тайнственный старец... 1908. С. 4—10.

<sup>93</sup> Шильдер Н. К. Александр I, его жизнь и царствование. Т. IV. СПб., 1898. С. 580.

<sup>94</sup> Российский государственный военно-исторический архив. Ф. 400. Министерство военного Главного Штаба. Оп. 12. Д. 11219.

<sup>95</sup> Там же. Л. 7.

<sup>96</sup> Там же. Л. 8—9.



незабвенного Родителя Вашего Александра П-го»<sup>97</sup>. После каждого путешествия с императором Александром I полковник (с 1818 г.) А.Д. Соломка получал награды.

В 1821 г. после Вены и Варшавы следует поездка полковника Соломки с императором в Псковскую и Витебскую губернии, на маневры Гвардейского корпуса, затем — Вильно, в 1822 г. — Варшава, Вена, Тироль, Верона (конгресс), Виченцы, Венеция и через Вену и Варшаву — возвращение в Санкт-Петербург, в 1823 г. — Москва, Тульчин, Вознесенск, Замостье и Брест-Литовск «при осмотре Литовского корпуса и Польской армии». В 1824 г. — путешествие по России (в Пензе — смотр и маневры 2-го Пехотного корпуса). И, наконец, в 1825 г. — Варшава (сейм), Рига, Ревель; и два последних совместных путешествия — из Санкт-Петербурга в Таганрог и из Таганрога — Новочеркасск, Мариуполь, Нагайск, Перекоп, Симферополь, южный берег Крыма, Севастополь, Бахчисарай, Козлов, Орехов и возвращение в Таганрог 5 ноября<sup>98</sup>. Сколько всего было пережито вместе! Надо думать, что София Афанасьевна Соломка не преувеличивала, когда писала о случаях спасения императора от смертельной опасности. Афанасий Данилович за эти годы стал другом и доверенным лицом.

Перед своей смертью генерал Соломка открыл близкому ему человеку — Евграфу Степановичу Арзамасцеву — то, что скрывал всю жизнь. Вагенмейстер рассказал два эпизода из таганрогских событий. Приведем полностью изложение их И.Г. Чистяковым, слышавшим их непосредственно от Е.С. Арзамасцева, которого он посещал в Москве вместе со своим тестем С.Ф. Хромовым.

«18 ноября 1825 года, вечером, когда уже достаточно стемнело, Государь позвал Соломку и приказал ему оседлать трех лошадей. Когда лошади были оседланы, Александр Павлович сел на одну из них, а на остальные две приказал сесть генералу Дибичу и Соломке. Все втроем поехали за город и отъехали верст семь. Тогда Государь остановился, сердечно попрощался с Дибичем и Соломкой, велел им вернуться назад и строго при-

казал никому не говорить о случившемся. Сам же, прищипив коня, быстро поскакал вперед и скоро скрылся в темноте»<sup>99</sup>.

И второй эпизод. «Однажды, чуть ли не 18 ноября 1825 года, в Таганроге, мимо дворца, в котором имел пребывание Император Александр Павлович, случайно проходил местный протоиерей Федотов<sup>100</sup>. В это время с крыльца быстро сходит генерал Дибич и, обращаясь к отцу протоиерею, говорит:

— Батюшка, Государь опасно заболел, нужно немедленно исповедать и приобщить его.

Протоиерей сходил за Святыми Дарами и тотчас же вернулся во дворец. Его встретил тот же Дибич и провел в опочивальню Государя. Странное впечатление произвела на духовника эта царская опочивальня. Это была громадная комната, одна часть которой была отделена драпировкой. В комнате было почти темно, так как она освещалась только одною лампадою перед иконами. Дибич провел священника за драпировку. Там стояла кровать, на которой лежал какой-то человек. Лица его рассмотреть в темноте не было возможности. Дибич, обратясь к духовнику, сказал: «Батюшка, это Государь Император, исповедуйте и приобщите его». В комнате, кроме больного, духовника и Дибича, никого не было. Священника поразила столь необычайная обстановка предсмертной исповеди императора, но он все-таки исполнил приказание, дал больному глухую исповедь<sup>101</sup> и приобщил его Святых Таин»<sup>102</sup>.

Как говорилось выше, С.Ф. Хромов был глубоко верующим человеком, исключительная честность которого отмечалась многими. Соответственно и круг его знакомств, в который входил Е.С. Арзамасцев, составляли люди искренне верующие и воцерковленные. Между С.Ф. Хромовым и Е.С. Арзамасцевым велась переписка. В своих записях о чудесах, связанных со старцем Феодором Кузьмичем, С.Ф. Хромов приводит часть написанного в Петербурге письма Е.С. Арзамасцева от 13 апреля 1875 г. — ответ на послание Семена Феофановича, в котором последний излагал свой удивительный сон во время межева-

<sup>97</sup> Там же. Л. 29 об. А.Д. Соломка скончался в 1872 г. Его дочь София во время написания этого прошения была Председательницей Дамского Комитета российского Общества Красного Креста в г. Козлове Тамбовской губ.

<sup>98</sup> Там же. Л. 9—12.

<sup>99</sup> Таинственный старец... 1908. С. 10.

<sup>100</sup> Протоиерей Таганрогского собора Алексей Яковлевич Федотов. Именно этого священника императрица Елизавета Алексеевна включила в свою свиту при выезде из Таганрога 21 апреля 1826 г. См.: *Мартынов П.* Белевский вдовый дом // Исторический вестн. 1887. Ноябрь. С. 441—442.

<sup>101</sup> «Глухая исповедь, при которой больной, лишенный языка, словами отвечать не может» // *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1. М., 1956. С. 358.

<sup>102</sup> Таинственный старец... 1908. С. 9—10.

ния земли под будущий монастырь. Предложив свое толкование сна, Евграф Степанович заканчивает письмо словами: «Остаюсь восхищенным от радости за будущее событие. Душевно преданный Арзамасцев»<sup>103</sup>.

И.Г. Чистяков предал гласности сообщение Евграфа Степановича о рассказе генерала А.Д. Соломки лишь после смерти Арзамасцева. Возможно, Евграф Степанович просил Хромова и Чистякова не разглашать эту тайну при жизни Арзамасцева. Это сообщение, перепечатанное во многих изданиях, вызвало резко отрицательную реакцию внука вагенмейстера — Н.С. Соломки (сын Сергея Афанасьевича, одного из трех сыновей генерала). Соломка-внук полагал, что если он не знал Е.С. Арзамасцева, то и дед его не знал; если он, внук, не был посвящен в тайну, то тайны никакой и не было. Н.С. Соломку так беспокоил этот «чистейший вздор» (так он назвал сообщение Е.С. Арзамасцева), что в ответ опубликовал отдельной книжкой хранившиеся в семье документы, относившиеся к таганрогским событиям, предпослав им свое предисловие<sup>104</sup>. Возможно, Н.С. Соломка опасался, что сообщение Е.С. Арзамасцева о признании деда отразится на отношении к их семье правящего императора и его окружения. Ведь оно шло вразрез с позицией, изложенной в работе великого князя Николая Михайловича, на работу которого внук ссылается.

В книгу документов вошли письма самого полковника — вагенмейстера А.Д. Соломки, в которых он сдержанно сообщал о ходе событий. Чувствуя недостаточность информации в этих пись-

мах, внук добавил к ним и письма из Таганрога бабушки — Марии Николаевны (в девичестве Колубякиной), жены А.Д. Соломки, к ее матери.

Здесь мы сталкиваемся с очень важным общим вопросом, который относится ко всем таганрогским материалам. Могли ли лица, посвященные в тайну ухода императора, писать и говорить и официально, и своим близким что-либо иное, кроме утверждения о смерти государя? Разумеется, нет. Уже в 1819 г. Александр I в конфиденциальном разговоре с братом Николаем о том, чтобы он готовился принять престол, имел в виду свой *тайный*, а не легальный уход от власти. По воспоминаниям супруги Николая Павловича, будущей императрицы Александры Федоровны, присутствовавшей при этом разговоре, император говорил о том, как во время их коронации он будет «радоваться, когда вы будете проезжать передо мной, а я из толпы (курсив мой — М.Г.), махая шапкой, буду кричать вам ура»<sup>105</sup>. Историк Л.Д. Любимов по этому поводу пишет: «Потерянный в толпе, никем не признанный, ибо принявший новый облик... Значит, не о торжественном отречении помышлял Александр Павлович. Да иначе ведь и не могло быть»<sup>106</sup>. Но раз уход тайный, то немногие посвященные лица должны всегда нести бремя этой тайны<sup>107</sup>.

Наивно было бы ожидать, как это делал внук А.Д. Соломки, что преданный и пользующийся исключительным доверием императора, рисквавший ради него жизнью полковник будет в письмах, например, к теще (таковые приводятся в публикации внука), раскрывать тайну его ухода! Тем более, что это была не личная, а государственная тайна, связанная с престолонаследием и возник-

<sup>103</sup> Рукописный отдел Рос. гос. библиотеки. Ф. 23. С.А. Белокуров. К. 8. Д. 1 (1а). Л. 23—23 об. См. публикацию в предшествующем номере этого журнала (Традиции и современность. Москва; Екатеринбург, 2004. № 4).

<sup>104</sup> Документы, относящиеся к последним месяцам жизни и кончине в Бозе почивающего Государя Императора Александра Павловича, оставшиеся после смерти Генерал-Вагенмейстера Главного Штаба Афанасия Даниловича Соломки, состоявшего при особе Государя безотлучно 11 лет — 814 по 1825 г., и несколько писем, относящихся к похоронам в Бозе почивающей Императрицы Елизаветы Алексеевны. СПб., 1910. (Далее: Документы...)

<sup>105</sup> Воспоминания императрицы Александры Федоровны с 1817 по 1820 г. // Русская старина. 1896. № 10 С. 53—54.

<sup>106</sup> Любимов Л. Тайна императора Александра I. Париж, 1938. С. 101.

<sup>107</sup> Мнение о том, что таганрогские документы о смерти Александра I не могут быть опровержением концепции о тайном его уходе, так как посвященные могли излагать только официальную версию, было высказано в 1914 г. автором, скрывавшимся под инициалами В.Г. Он резко критиковал работу великого князя Николая Михайловича, утверждая, что для отрицания тождества императора и старца Феодора Кузьмича нужны иные аргументы, а не свидетельства о смерти. (Исторический вестн. 1914. Сентябрь. С. 858—870.) Этот автор столь же неубедительными считал и указания Николая Михайловича и некоторых других исследователей на доверчивость русских к самозванству. В поведении св. Феодора Кузьмича никакого самозванства не было. Напротив, он скрывал свое прошлое и отрицал предположения других, а мнение о тождестве его с Александром I тем не менее укреплялось и ширилось. Великий князь ответил критику в этом же номере «Исторического вестника» в статье под названием «По тому же вопросу (Ответ г. В.Г.)». Николай Михайлович заявил, что не причисляет себя ни к сторонникам тождества, ни к тем, кто отрицает его возможность. То непонимание великим князем поворота в правлении Александра I и его духовной жизни в последние годы царствования, о котором мы говорили выше, в этом ответе анониму было определено самим историком. «Я всячески старался выяснить себе, — пишет Николай Михайлович, — действительный характер государя, который не соответствует такого рода превращению» (с. 87). Но это было еще менее убедительно, чем таганрогские свидетельства о смерти или упоминания доверчивости русских к самозванцам.



шая на фоне опасного волнения умов — накануне восстания декабристов. Неслучайно сообщения И.И. Дибича<sup>108</sup> и А.Д. Соломки о смерти императора очень скупы, лишены подробностей. Лаконично и очень официально и опубликованное в труде Шильдера об Александре I письмо А.Д. Соломки к историку А.М. Михайловскому-Данилевскому, каковое внук считает особенно убедительным. Он не замечает при этом, что самого Н.К. Шильдера это письмо ни в чем не убедило: он ведь допускал уже в этом труде возможность тождества императора и старца Феодора Кузьмича, а позднее был уверен в этом<sup>109</sup>.

Находились в числе посвященных лица, которые не могли по занимаемому ими положению обойтись в таганрогских сообщениях без подробностей: врач Виллие и генерал-адъютант Петр Михайлович Волконский. На этом мы еще остановимся в соответствующем месте жития святого. Там же пойдет речь и о подробном дневнике императрицы Елизаветы Алексеевны, прерванном 11 ноября 1825 г. — за восемь дней до мнимой смерти мужа. Здесь же отметим, что печаль посвященных в тайну была искренней: ведь они действительно расстались с близким им и благоволившим к ним императором навсегда. Что же касается глубокого благоговения в семье ко всему, что касалось Александра I, и отношения к оставшимся от него памятным предметам как к святыне (об этом пишет внук Соломки), то оно тоже было несомненно искренним.

В информации о событиях в Таганроге, представленной в семейных документах, опубликованных в 1910 г. Соломкой-внуком, есть вопиющее противоречие, которое подтверждает искусственность рассказов о мнимой смерти императора. Жена вагенмейстера в письме к своей матери А.Л. Колюбакиной от 19 ноября 1825 г., сообщая о кончине императора, пишет: «императрица сама закрыла ему глаза»<sup>110</sup>. В этой же книге опубликовано прошение генерал-вагенмейстера А.Д. Соломки от 3 июля 1859 г. на имя императора Александра II, в котором он сообщает, что закрыл глаза Александру I<sup>111</sup>. Непонятно, как мог внук-публикатор документов не заметить противоречивости этих утверждений. Но для оценки достоверности сообщения Е.С. Арзамасцева важнее даже не эта противоречивость известий о смерти в рамках одного семейного набора документов, а то доверие императора к своей «золотой соломке», которое подчеркивает генерал-вагенмейстер в том же прошении. Афанасий Данилович отмечает, что при последней поездке в Таганрог «Он (император — М.Г.) осчастливил меня особенной доверенностью; Он мне указал на существовавшее в то время волнение умов молодежи и сказал: этого не знает ни мать, ни жена моя, я тебе доверяю...» Многоточие оригинала. Это сам генерал Соломка сопроводил свое сообщение о доверии к нему государя в Таганроге многоточием.



<sup>108</sup> См. письма И.И. Дибича: *Соколовский М.* Последние дни императора Александра I // Исторический вестн. 1907. № 7. С. 165—171.

<sup>109</sup> *Михайлов К.Н.* Император Александр I — старец Феодор Козьмич: Историческое исследование. СПб., 1913. С. 8.

<sup>110</sup> Документы... С. 48. Это была официальная версия, сообщенная супруге А.Д. Соломки. Князь П.М. Волконский в тот же день писал жене: «Императрица не отходила от него ни на минуту; она сама закрыла ему глаза и рот» (Письма князя Петра Михайловича Волконского к жене // Русская старина. 1893. № 10). В сугубо официальном «Журнале генерал-адъютанта князя Волконского во время болезни в Бозе почивающего Государя Императора Александра Павловича» от 19 ноября также записано: «Императрица закрыла ему глаза...» (Русский вестн. 1897. Апрель. С. 7.)

<sup>111</sup> Документы... С. 101.

# НАУЧНЫЕ СООБЩЕНИЯ



Н. М. Пашаева

## Кирилло-мефодиевское наследие и проблема русского перевода богослужения<sup>1</sup>

Опасности подстерегали кирилло-мефодиевское наследие — церковно-славянский язык, богослужение и азбуку — начиная с IX века. Все мы помним трагические страницы жития св. Мефодия. В средние века в Чехии утвердилось католическое латинское богослужение, последним оплотом славянского церковного языка был Сазавский монастырь, однако и там оно удержалось только до конца XI в. В Хорватии еще долго сохранялось кое где богослужение по глаголическим книгам, но и оно исчезло, если не ошибаюсь, к концу XVIII в.

Зато твердо держались православия и кирилло-мефодиевской традиции сербы, болгары (под турецким игмом!) и, разумеется, Русь. Притом не только Северная и Южная, но и ее самые западные окраины, и среди них едва ли не самая трагическая — Галичина. Навязать подчинение всемирной власти папы в Галичине удалось только с помощью унии, т.е. с сохранением кирилло-мефодиевского языка и обряда богослужения. Недаром О.А. Мончаловский сообщал, что во всех трех галицких епархиях богослужение совершалось в значительном большинстве церквей по книгам, изданным в России, или по львовским изданиям времен православия, и Галицкий митрополит конца XIX в. Сильвестр Сембратович, ярый сторонник католицизма, при посещении церквей своей епархии собственноручно вырывал из церковных книг заглавные листы, чтобы нельзя было узнать, где они изданы<sup>2</sup>.

Галицким будителям XIX в. приходилось защищать кирилло-мефодиевское наследие. В преддверии национального возрождения в Галичине в начале 30-х годов XIX в. при записи народных га-

лицких песен польские ученые этнографы пользовались латиницей. Но когда ею воспользовался молодой галицкий будитель И. Лозинский, издавший в 1835 г. латиницей свою этнографическую работу «Русская свадьба», а за год до этого поместивший в львовской газете статью «О введении польского алфавита в русскую письменность», это вызвало негодование со стороны остальных галицких будителей, а лидер галицкого национального возрождения М. Шашкевич опубликовал в Перемышле брошюру «Азбука и алфавит», где указал на неосновательность, неприемлемость и прямую вредность предложения Лозинского, который в итоге вынужден был отказаться от своей идеи<sup>3</sup>.

В конце 50-х годов XIX в. австрийская администрация с подачи губернатора Галичины польского графа Агенора Голуховского попыталась почти силой ввести в Галичине латиницу, но дружный отпор тогдашних галицких ученых, прежде всего Я.Ф. Головацкого, сорвал эти планы. Заметим попутно, что в 1852 г. в Вене Драган Цанков — болгарский буржуазно-либеральный деятель, стоявший позднее во главе движения, стремившегося навязать Болгарии унию, — и его брат Антон издали на немецком языке болгарскую грамматику, где все болгарские тексты были отпечатаны латиницей. В среде болгарских будителей это вызвало отторжение и осталось лишь единичным эпизодом.

Как известно, в XIX в. в России встал вопрос о переводе на русский язык Библии, и в 1876 г. был опубликован одобренный Синодом русский перевод Священного Писания (Ветхого и Нового Завета), так называемый синодальный перевод, кото-

<sup>1</sup> Доклад, прочитанный на XIII Международном коллоквиуме славистов во Львове 20 мая 2004 г.

<sup>2</sup> Пашаева Н. М. Очерки истории русского движения в Галичине XIX—XX вв. М., 2001. С. 97.

<sup>3</sup> Там же. С. 18.



рый переиздавался затем множество раз и которым мы пользуемся донныне, однако Русская Православная Церковь признает его пригодность только для домашнего чтения. Языком богослужения по-прежнему осталось кирилло-мефодиевское наследие — церковно славянский перевод, как считают, гораздо более близкий к греческим подлинникам Библии.

Новая опасность подстерегала кирилло-мефодиевское наследие с начала XX в. В трудные для нашей Церкви годы на волне подготовки к церковной реформе в ожидании собора встал вопрос и о языке богослужения, причем часть высшего духовенства допускала и даже считала желательным перевод богослужения на современный русский язык. На соборе 1917—1918 гг. этот вопрос поднимался, однако никакого решения собор по нему не принял. А дальше — годы церковной смуты при советской власти, живоцерковники, его поддерживаемые, и попытка их ввести богослужение на русском языке. Однако прихожане не приняли это новшество, и оно было ликвидировано достаточно быстро. Казалось, что вопрос решился сам собой... Однако в действительности произошло совсем так.

Наступил переломный 1988 г. — год 1000-летия крещения Руси, когда в СССР был положен конец атеистическому игу. Церкви начали возвращать верующим. В Москве первым был храм в Зеленограде, возвращенный в руинах в августе 1988 г. Особенно бурно процесс возвращения шел в первой половине 90-х годов. Мне, историку, москвоведу, пришлось быть свидетельницей этого удивительного явления в нашей жизни. И те наблюдения и соображения, о которых я скажу ниже, базируются исключительно на московском материале.

Вначале никто не мог поверить, что удастся возродить почти все сохранившиеся московские храмы — либо большей частью их развалины, либо здания, в которых храм почти невозможно было узнать. Но тогдашний патриарх Пимен решил, что Русская Православная Церковь берет все храмы в том виде, как они есть (это приблизительно половина всех существовавших до революции). И на протяжении следующих полутора десятилетий совершалось настоящее чудо. Были не только восстановлены, казалось бы, навсегда потерянные храмы, но во второй половине этого периода нача-

лось бурное строительство новых, продолжающееся по сей день. К концу 2003 г. в Москве богослужение совершалось в 480 храмах и 65 часовнях<sup>4</sup>. Из них я побывала, а часто и много раз, более чем в 200-х, воочию порой наблюдая процесс их «восстания из пепла». Общины во главе с настоятелем начинали свою работу с нуля. Среди этих «восставших из пепла» было и несколько храмов, настоятелями которых являлись ученики о. Александра Меня. Именно среди них и возродилась, казалось бы, заглохшая идея богослужения на русском языке. Явочным порядком какие-то элементы богослужения проходили по-русски. Это была составная часть того процесса внутри нашей Церкви, который его противники называли не обновленчеством. Наиболее активным среди его деятелей был и остается донныне о. Георгий Кочетков, глава основанного им реформаторского братства «Сретение», ректор Свято-Филаретовского православно христианского института, переводчик и издатель переводов богослужебных текстов на русский язык. Деятельность о. Георгия отнюдь не вызывает сочувствия в Московской Патриархии (иногда кажется, что и он в этом не нуждается). Но он остается в рамках Церкви, «своего» храма сейчас (май 2004 г.) у него нет, в помещении братства есть часовня, где бывают богослужения на русском языке, которые возможно совершать, не имея алтаря и престола.

Литература по проблеме перевода богослужения на русский язык, вышедшая в последние полтора десятилетия, исчисляется отнюдь не единицами. Публикации Г. Кочеткова и его единомышленников, среди которых три сборника «Язык Церкви»<sup>5</sup>, резкая отповедь их оппонентов из числа сторонников сохранения православной традиции богослужения в сборнике, выпущенном Сретенским монастырем под редакцией архимандрита Тихона (Шевкунова) «Богослужебный язык Русской Церкви. История. Попытки реформации»<sup>6</sup>, статьи в газетах и журналах, в том числе научные (например, в журнале «Славяноведение») и т.д.

В заключение этого короткого обзора я хочу поделиться собственным видением проблемы, отнюдь не претендуя на оригинальность. Причем повторю, материалом послужило только виденное в московских церквях. Безусловно, и сторонники, и противники богослужения на русском

<sup>4</sup>Обращение Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II... на Епархиальном собрании 23 декабря 2003 года // Церковный вестн. 2004. № 1—2. С. 15.

<sup>5</sup>Язык Церкви. Вып. 1—3. М., 1997—2004.

<sup>6</sup>Богослужебный язык Русской Церкви. История. Попытки реформации. М., 1999. С. 411.

языке согласны в том, что богослужение должно быть понятным молящимся. Но все же нужно помнить, что церковно-славянский язык очень близок к своему «потомку», литературному русскому языку, а к языку Пушкина он, пожалуй, еще ближе. Человек, постоянно посещающий церковные службы, при хорошей дикции и достаточной громкости голосов священника, диакона, чтеца, значительную часть богослужения понимает. В основном за перевод стоят неофиты, и знаменательно, что, кажется, ни одна из 45 «намоленных» приходских церквей, сохранившихся в пределах Москвы с атеистических времен, проблемами перевода не «болела», и в них не делается попыток нарушить традиционное богослужение. Неофиты верят, что едва богослужение будет переведено на современный, оно сразу же станет вполне понятным. Думается, это заблуждение, они и по русски поймут сразу не много. Недаром покойный акад. Дмитрий Сергеевич Лихачев писал, что «непонятность» богослужения заключается не только в языке. По-настоящему непонятно богослужение для тех, кто не знает основ православного учения. Именно с учением Церкви должен познакомиться человек, желающий посещать церковь, а «непонятность» языка — дело второстепенное<sup>7</sup>.

Порой защитников славянского богослужения упрекают за то, что они ратуют прежде всего за красоту. Действительно, едва ли сейчас найдутся таланты, равные солунским братьям и их продолжателям, на протяжении веков создавшим не просто перевод с греческого языка собрания молитв и обрядов, а оставившим нам и сохранивший нашей православной Церковью годовой круг славянского богослужения, уникальный памятник древней славянской культуры, литературы, языка, доступный молящимся русского православного храма. Отнять это? Прельстить якобы легкостью понимания, в сущности поверхностного, ибо в славянском варианте содержится порой глубина, непереводаемая современным русским языком. (Об этом, например, писала в своей статье А.А. Плетнева.<sup>8</sup>) Тем, кто не хочет прилагать каких-то усилий для понимания славянского текста, с русским будет не легче. Молиться, конеч-

но, будут, но не уйдет ли кто-то в протестантскую секту — там ведь еще проще!

В православном менталитете существует понятие «намоленный храм». Но ведь наше традиционное богослужение тоже «намоленное», причем в общем-то на протяжении более 1100 лет!<sup>9</sup> Сколько не говорят о прерванной в эпоху атеизма традиции, полностью прервана она не была. Да и на протяжении последних лет она возрождается. Так переучиваться? Мирянам не узнавать того, что произносится, поется и читается, священникам опять, как новичкам, вернуться к служению «по книжке»?

У нас в разных городах России каждый год празднуются торжественно дни славянской письменности. В Москве к памятнику свв. Кириллу и Мефодию собирается много народа. И действительно, наша азбука, к счастью, еще доходит до наших сограждан. Но, к сожалению, знание церковно-славянского языка в массе утеряно, и услышать его можно только в церквях. Именно там звучит еще почти не измененное великое слово Кирилла и Мефодия и их продолжателей, сохраняется кирилло-мефодиевское наследие. Сейчас в церковь приводят много детей, слышащих этот язык с младенчества как живой. А ведь язык лучше всего запоминается с ранних лет. Отнять у них это? Но не оторванностью ли от древних истоков нашей русской культуры частично объясняется та бедность современного языка, которую мы сейчас наблюдаем у молодежи?

Думается, в попытках внедрить в богослужение современный русский или «осовремененный» церковно-славянский язык можно увидеть своеобразную попытку ликвидации кирилло-мефодиевского наследия. Горячо спорят, можно это или нельзя. А может быть, не осуждая и не поощряя, спросить — а очень ли это надо? Что делается и что нужно еще сделать, чтобы сам вопрос потерял свою актуальность?

Сейчас тексты богослужения широко издаются, их может за весьма доступную цену приобрести каждый верующий, причем, например, в некоторых изданиях текста всенощной и литургии внизу каждой страницы даются переводы непонятных слов. Неоднократно издавались текст бо-

<sup>7</sup> Лихачев Д.С. Русский язык в богослужении и в богословской мысли // Богослужебный язык... С. 276.

<sup>8</sup> Плетнева А.А. К проблеме перевода богослужебных текстов на русский язык // Журнал Московской Патриархии. 1994. № 2; То же: Язык Церкви. Вып. 2. М., 1997. С. 98—107.

<sup>9</sup> Хотя филологам известно, что «в современном богослужении осталось не так много текстов, которые восходят непосредственно к Кириллу и Мефодию» (Плетнева А.А. Указ. соч. С. 101), однако годовой круг православного богослужения на церковно-славянском языке, сохранившийся нам Русской Православной Церковью, думается, составляет в целом неотъемлемую часть наследия солунских братьев.



гослужения Страстной седмицы, причем одно из последних издание вышло в виде отдельных тетрадей — каждый день Страстной недели — отдельная тетрадь. И многие на богослужения приходят с этими тетрадками. То же стало обычным и на каноне Андрея Критского в первую неделю Великого поста. До революции были издания богослужебных текстов с параллельным русским переводом, но сейчас это невозможно — горячие головы попробуют служить по этим неопробированным Церковью переводам, а то и по подстрочникам. Много говорится о непонимании Евангелия, которое читается на богослужениях. Но сейчас в любой московской церкви можно приобрести издаваемый ежегодно Патриархией Православный календарь с указаниями на каждый конкретный день, что должно читаться (Евангелие, Послания, Деяния). Боишься не услышать или недопонять — прочитай заранее — Новый Завет в русском переводе есть едва ли не в каждом доме. К тому же на воскресной проповеди священник почти всегда напоминает прочитанное Евангелие и на его основании строит проповедь. В воскресных школах, на лекциях есть

возможность (и она используется во многих храмах) разъяснять богослужение. Порой чтецы читают очень быстро, и понятность церковно-славянских текстов во многом зависит от того, как их читают. И надо ли чтецам торопиться при их чтении? Конечно, истовое, а не «как пономарь» чтение ненамного удлинит службу. Но, может быть, батюшкам лучше не требовать от прихожан «отстоять» всю службу — пусть кто не может, придет с опозданием, зато услышит, как удивительно звучит спокойно прочитанное кирилло-мефодиевское наследие.

Нам сейчас, как мне думается, предстоит спасти кирилло-мефодиевскую традицию в том виде, как она досталась нам от 70 лет, скажем прямо, непрерывного подвига и духовенства, и мирян — участников богослужения в переполненных храмах (которых было так мало даже в Москве). Не растерять то, что было накоплено в этом духовном подвиге, когда честные граждане открыто шли наперекор неправой идеологии агрессивно-атеистического государства, его насилию над душами.

# ПУБЛИКАЦИЯ

## ИСТОЧНИКОВ И МАТЕРИАЛОВ



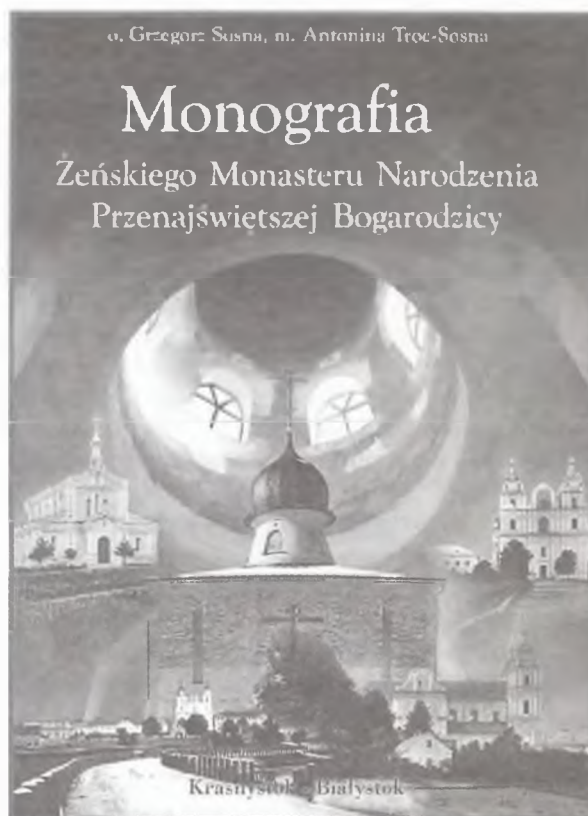
Ю. А. Лабынцев, Л. Л. Щавинская

**Митрофорный протоиерей Григорий Сосна и матушка Антонина Троц-Сосна — исследователи истории православия на восточнославяно-польском пограничье<sup>1</sup>**

Имя митрофорного протоиерея, доктора богословия Григория Сосны широко известно в православном мире. Ему, уроженцу Бельской земли, что в Подляшском воеводстве Польши, за свою жизнь удалось сделать необычайно много для изучения истории Православной Церкви и православия. Перу о. Григория принадлежат сотни статей и десятки книг, в том числе фундаментальные библиографии, сборники документов. Едва ли не первый, кто оказал на о. Григория влияние как на будущего православного пастыря и ученого, был директор Белорусского лицея в Бельске Подляшском Ярослав Костыщевич, выходец из потомственной священнической семьи. Учеба в Духовной семинарии и Богословской академии в Варшаве, первые годы службы в приходах на юго-востоке и востоке Польши, где он наяву увидел трагедию православных в XX столетии, укрепили его в мысли о необходимости глубинного познания истории своего народа, истории православия. Отныне его девизом становится выражение, являющееся своего рода ответом на постоянно звучащие в Польше утверждения, что православие и православные появились здесь лишь «в царские времена», т.е. в XIX в., когда их сюда якобы «завезли из России». «Никто нас сюда не привозил, мы живем на этой земле с начала христианизации этих просторов», — подчеркивает о. Григорий. Проблеме исконности православия и Православной Церкви в Польше отныне он, как ученый богослов, начинает уделять особое внимание.

Так появляются первые большие работы о. Григория: «Церковная библиография города Бельска Подляшского 1430—1972 гг.» (Церковный вестник. 1972. № 10), «Wykaz dokumentów dotyczących niektórych parafii prawosławnych województwa białostockiego z lat 143 — 1837» (Wiadomości PAKP.

1973. № 4), «Krótka bibliografia klasztoru w Supraslu» (Wiadomości PAKP. 1974. № 1). Он собирает документальные материалы по истории тех или иных православных приходов на Белостотчине и пишет о них монографические документированные очерки. В поле внимания о. Григория попадают многие местности, славные своим многовековым прошлым: местечко Крынки, Заблудов, где при дво-



Обложка книги прот. Г. Сосны, м. А. Троц-Сосны.

<sup>1</sup>Исследование осуществлено при поддержке РГНФ (проекты 990418021е 020418001е).



ре местных православных магнатов Ходкевичей первопечатники Иван Федоров и Петр Тимофеев Мстиславец напечатали знаменитое «Учительное Евангелие» в далеком 1569 г. Одновременно он начинает активно сотрудничать с белорусоязычной газетой «Нива», выходящей в Белостоке. В ней появляется множество его материалов, в том числе библиографических, посвященных родному краю. Здесь же, в «Ниве» о. Григорий начинает постоянно вести специальную рубрику, которую сам он называет «Белорусики».

Находясь на священническом служении в г. Семятичах, он пишет обширное исследование по истории православия в этом регионе и публикует его в 1983 г. В следующем году появляется первая книга о. Григория «Bibliografia parafii prawosławnych na Białostocczyźnie: Część alfabetyczna», изданная Белостокским Научным Обществом. Эта книга открывает целую серию его монографий, посвященных истории православных приходов на родной Белостотчине. Она включает множество исследовательских новаций и по сути представляет собой беспрецедентный пример в научной литературе. Серию эту, задуманную и осуществленную о. Григорием, можно без преувеличения назвать много-томной историко-документальной энциклопедией православной Белостотчины. Помимо собственно подробнейшей библиографии и исторической хроники в нее вошли тома, посвященные иерархии и приходскому клиру православной Церкви на Белостотчине, церковной статистике, скрупулезно составленные на основе анализа многих тысяч документов, в том числе сотен объемных церковных метрических книг.

В середине 1980-х годов о. Григорий начинает активно писать для нового православного издания в Польше, получившего название «Tygodnik Podlaski», позднее, уже в 1990-е годы, ставшего ежемесячным авторитетным журналом «Przegląd Prawosławny».

В 1987 г. появляется весьма важная работа о. Григория, давшая начало новой серии его книг. Темой этой новой серии стали публикации о православии в польскоязычной печати. Ценность этого титанического библиографического труда о. Григория невозможно переоценить. Без этих библиографических томов трудно себе представить работу многих церковных и светских ученых не только в Польше, но и далеко за ее рубежами.

Истории Православной Церкви в межвоенной Польше о. Григорий посвятил особое издание — тщательно подобранное собрание документов, опубликованное им в 1991 г. Этот же исследовательский прием был использован им в другой книге, отображающей национальное и этнокон-

фессиональное движение православных на Белостотчине в трудные 1944—1948 гг., опубликованной в 1996 г.

Начиная с 1995 г. из печати выходит несколько монографий, написанных о. Григорием совместно с его учеником, активным белорусским православным деятелем в Польше культурологом Дорофеем Фиоником: «Dzieje Cerkwi w Bielsku Podlaskim» (1995), «Cerkiew i Monaster św. Mikołaja w Bielsku Podlaskim» (1996), «Orla na Podlasiu» (1997), «Parafia Ryboły» (1999). Все эти книги становятся ценнейшими свидетельствами многовековой истории православия на востоке Польши, уходящей своими корнями к периоду раннего средневековья.



Деревянный крест в ограде рыболовской церкви, воздвигнутый прихожанами и расписанный детьми православных прихожан благочиния.

Итогом многолетних изысканий в отечественных и зарубежных архивах стала объемная историческая монография о. Григория о Варшавско-Бельской православной епархии, напечатанная в 2000 г. Она получила высокую оценку как в Польше, так и за рубежом. Без сомнения, такого столь тщательного и подробного современного исторического исследования пока не имеет ни



Надпись на кресте на белорусском языке.

одна православная епархия в Центральной и Восточной Европе, да, пожалуй, и на Балканах.

В 2001 г. о. Григорий публикует необычайно важный и ценный труд, посвященный православным святым местам и чудотворным иконам на Белостотчине, в работе над которым ему активно помогала его верная спутница жизни — матушка Антонина. В 2002 г. выходит в свет их совместная монография «Zapomniane dziedzictwo: Nie istniejące już cerkwie w dorzeczu Biebrzy i Narwi», прекрасно опубликованная издательством «Orthdruk», как, впрочем, и многие иные книги о. Григория.

Ныне о. Григорий Сосна живет в большом придорожном с. Рыболы, лежащем к югу от г. Белостока. Село это исстари было населено православными белорусами, составляющими здесь большинство и поныне. Местный православный храм во имя свв. Космы и Дамиана, где вот уже полтора десятка лет служит о. Григорий, столетиями являлся центром духовной жизни обширной округи. Несмотря на невероятную занятость, используя свои не столь уж значительные досуги, время, свободное от нелегких пастырских обя-

занностей в одном из самых больших православных приходов современной Польши, о. Григорий сумел помимо научных исследований собрать богатейшие материалы по истории православия, создать огромный специальный архив.

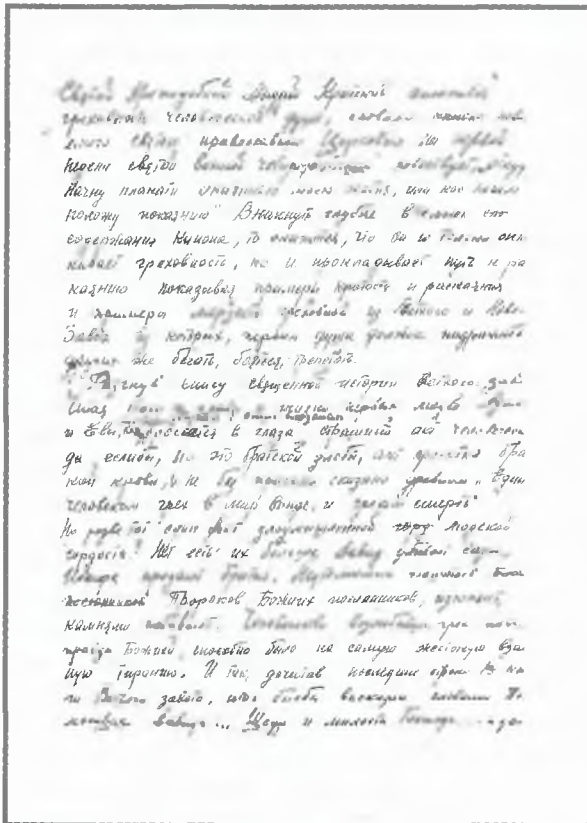
Вероятно, было бы правильным назвать о. Григория не только церковным историком, историком православной Церкви, но и белоруссоведом, ибо о родной белорусской культуре и написана основная часть его работ.

Родился о. Григорий 30 апреля 1939 г. в крестьянской семье Афанасия и Марии Сосны в небольшой деревеньке Шерне, что в 10 км от г. Бельска Подляшского. Учился в сельских школах, затем в известном белорусском лицее в Бельске Подляшском. Осенью 1957 г. поступил в Православную Духовную Семинарию в Варшаве и в 1960 г. закончил ее. В том же году он женился на учительнице Антонине Троц, а немного позднее «архиепископ Варшавы и митрополит всея Польши» Василий (Дорошкевич) рукополагает его в священнический сан.

Двадцатилетний о. Григорий становится студентом Православного Отделения Христианской Теологической Академии в Варшаве и одновременно настоятелем православного прихода в большом с. Кодне, раскинувшемся на левом берегу Буга к югу от Тереспоя. С 1964 г. он служит в течение почти четверти века в дорогих его сердцу Семятичах — маленьком городке, где было задумано и написано большинство научных работ о. Григория. По решению митрополита Василия в марте 1987 г. его переводят в Рыболы, где о. Григорий несет свою пастырскую службу по сей день. Протоиерей Григорий Сосна имеет несколько высших церковных и государственных наград, весной 1999 г. ему была пожалована митра. Этот высочайший знак отличия священника, награждение которым всегда большое событие не только в жизни конкретного прихода или благочиния, но и епархии или даже той или иной поместной Церкви. Польская Автокефальная Православная Церковь и ее первоиерарх — блаженнейший Савва, митрополит Варшавский и всея Польши, — высоко ценят заслуги о. Григория и как пастыря, и как ученого, историка Церкви, недавно успешно защитившего докторскую диссертацию, посвященную судьбам православия в Польше<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Свидетельством внимания к научным заслугам о. Григория Сосны за рубежом служат и наши публикации. См., напр.: Лабынцев Ю.А., Щавинская Л.Л. Православная церковь на Белостотчине в работах протоиерея Григория Сосны. Минск, 1994; Они же. Православная литература белорусов современной Польши. М., 2000 и др.





Рукописный фрагмент проповеди о. Григория Сосны  
«О греховности человеческой души».

В последние годы верная спутница жизни о. Григория матушка Антонина, постоянно поддерживавшая его во всех начинаниях, стала незаменимым помощником и в его научных изысканиях, часто становясь и соавтором при написании той или иной работы.

«В моей ситуации, — говорил о. Григорий в одном из своих интервью, — почти все доходы “вложены в бумаги”. А компенсацией являются опубликованные тексты. Наверное, мои увлечения тяжелы и обременительны для семьи, однако их доброжелательное отношение к моей научной работе еще больше меня мобилизует. Свои высказывания хочу закончить, хотя может это и нескромно, словами известного Григория Ходкевича из предисловия к Заблудовскому Евангелию 1569 г.: “Думал про то, чтобы для понимания простых людей перевести эту книгу...”, а я старался

сделать попытку, чтобы очерки истории нашей Церкви показать нашим людям»<sup>3</sup>.

Эти «бумаги» о. Григория весьма разнообразны: многочисленные труды самого о. Григория, как опубликованные, так и не опубликованные, большая, насчитывающая тысячи томов библиотека и архив, собиравшийся им в течение всей его жизни. Без преувеличения, это одно из крупнейших специальных собраний по истории православия в мире и единственный в своем роде архив по истории православных приходов и церквей Белостотчины в XIX—XX вв. Архив этот не имеет описания, и своего рода единицей учета в нем является папка, в которой могут быть сотни различных документов на самых разных языках. Подобных папок в архиве только для подготовки небольшой работы по истории православия некоторых местностей Подляшья насчитывается более 10. Это «Materiały do zarysu dziejów historii Kościoła Prawosławnego na Białostocczyźnie od zarania dziejów do czasów współczesnych». Основная часть архива сгруппирована по приходам в удобном для владельца порядке. Вот перечень важнейших ее разделов, составленный самим собирателем, который мы приводим целиком сохраняя особенности оригинала:

«Андрьянки	— Воздвижения Креста Господня*
Августово	— Св. Иоанна Богослова
Стрыки	— Св. Онуфрия Великого
Беловежа	— Св. Николая Чудотворца
Беловежа	— Св. св. Кирила и Мефодия
Белосток	— Св. Николая Чудотворца
Белосток	— Св. Марии Магдалины
Белосток	— Св. Духа
Белосток	— Св. Пророка Илии
Белосток	— Воздвижения Креста Господня
Белосток	— Успения Пресвятой Богородицы
Белосток	— Премудрости Божьей
Белосток	— Всех Святых
Белосток	— Воскресения Христова
Белосток	— Св. Великомученика Георгия Победоносца
Белосток	— Св. Великомученика Пантелеимона
Белосток	— Св. Ефросинии Полоцкой
Бельск Подляский	— Св. Михаила Архангела
Бельск Подляский	— Св. Николая Чудотворца

<sup>3</sup> О. Григорий Сосна. З царквой і народам // Ніва. 1990. № 38. С. 3.

\*Кроме Белостотчины материалы б. приходов в нынешних воеводствах Ломжинским и Сувальским, а именно: Цехановец, Годышево, Высокое Мазовецкое, Кольно, Граево, Ломжа, Августув, Сувалки, Липск, Рыгалувка, Рачки, Сейны, Панарлине, Климовка.

Бельск Подляский	Клещели	— Св. Николая Чудотворца
— Св. Троицы	Клещели	— Успения Пресвятой Богородицы
Бельск Подляский	Кнышын	— Преображения Господня
— Воскресения Христова	Косьна	— Св. Николая Чудотворца
Бельск Подляский	Кожаны	— Воздвижения Креста Господня
— Рождества Пресвятой	Королёвы Мост	— Св. Анны
Богородицы	Краснысток (Ружанысток) Монастырь	— Рождества Пресвятой
Бельск Подляский	— Богородицы	
— Успения Пресвятой	Крушыняны	— Св. Анны
Богородицы	Крынки	— Рождества Пресвятой
Парцево	— Богородицы	
— Св. Димитрия Солунского	Крынки	— Св. Антония Печерского
Видово	— Св. Антония Печерского	
— Иконы Касперской Б. М.	Озераны Великие	— Св. Великомученицы Варвары
Боцьки	— Св. Великомученицы Варвары	
— Успения Пресвятой	Курашево	— Св. Антония Печерского
Богородицы	Кузава	— Св. Великомученицы Варвары
Кнориды	— Св. Анны	
— Св. Великомученика Георгия	Волька Тереховская	— Св. Анны
Победоносца	— Св. Анны	
Боратынец Русский	Кузница Белостоцкая	— Воздвижения Креста Господня
— Св. Анны	— Воздвижения Креста Господня	
— Св. Симеона Столпника	Левково Старе	— Св. Апостолов Петра и Павла
Хорошь	Лапы	— Св. Николая Чудотворца
— Покров Пресвятой Богородицы	Лосинка	— Св. Ап. Иакова
Чорная Белостоцкая	Лосинка	— Св. Великомученика
— Св. Жен Мироносиц	— Георгия Победоносца	
— Св. Жен Мироносиц	Малешы	— Св. Апостолов Петра и Павла
Чорная Белостоцкая	Михалово	— Св. Николая Чудотворца
— Покров Пресвятой Богородицы	Мельник	— Рождества Пресвятой
— Покров Пресвятой Богородицы	— Богородицы	
Черемха	Мельник	— Воскресения Христова
— Покров Пресвятой Богородицы	Милейчице	— Св. Великомученицы Варвары
Чиже	Мостовляны	— Св. Ап. Иоанна Богослова
— Успения Пресвятой Богородицы	Нарев	— Воздвижения Креста Господня
Дрогичин	Нарев	— Казанской Иконы Б. М.
— Св. Николая Чудотворца	Одрынки	— Св. Иоанна Злотоустого
Дрогичин	Наревка	— Св. Николая Чудотворца
— Св. Троицы	Наройки	— Св. Бессребреников и
Дрогичин	— Наройки	Чудотворцев Космы и Дамиана
— Преображения Господня	Нова Воля	— Рождество Св. Иоанна
Дуброва Белостоцкая	— Крестителя	
— Св. Ап. Ев. Иоанна Богослова	Нововоля	— Всех Святых
Мельник	Ново Березово	— Вознесения Господня
— Воскресения Христова	— Ново Березово	— Св. Ап. Иоанна Богослова
Дубичи Церковне	— Чижики	— Св. Великомученика
— Покров Пресвятой Богородицы	— Георгия Победоносца	
— Покров Пресвятой Богородицы	Новый двор	— Св. Николая Чудотворца
Дубины	Орля	— Св. Архистратига Михаила
— Успения Пресвятой Богородицы	Орля	— Свв. Кирила и Мефодия
Крыночка	Орля	— Св. Симеона Столпника
— Св. св. Братьев Маковеев	Орешково	— Вознесение Господне
Грабарка Монастырь	Остров	— Успения Пресвятой Богородицы
— Св. св. Марфы и Марии	— Остров	— Св. Владимира
— Св. св. Марфы и Марии	Грибовщина	— Рождество Св. Иоанна
Гродиск	— Крестителя	
— Св. Николая Чудотворца	— Крестителя	
Чарна Великая	— Крестителя	
— Иконы Казанской Б. М.		
Городок		
— Рождества Пресвятой		
Богородицы		
Гайновка		
— Св. Троицы		
Гайновка		
— Рождества Иоанна Крестителя		
Гайновка		
— Св. Димитрия Солунского		
Грыневичи		
— Св. Прор. Ильи		
Ячно		
— Св. Прор. Ильи		
Яловка		
— Воздвижения Креста Господня		
Яловка		
— Св. Александра Невского		
Бахуры		
— Св. Николая Чудотворца		
Юровланы		
— Св. Великомученика		
Георгия Победоносца		
Юшковы Груд		
— Рождества Пресвятой		
Богородицы		
Клейники		
— Вознесение Господне		
Клейники		
— Преображения Господня		



Пасынки	— Рождество Св. Иоанна Крестителя	Тополяны	— Преображения Господня
Пасынки	— Св. Анны	Пятенка	— Воздвижения Креста Господня
Плёски	— Преображения Господня	Трестянка	— Св. Архистратига Михаила
Плёски	— Св. Ап. Луки	Трестянка	— Введения во Храм Пресвятой Богородицы
Кнорозы	— Иконы Казанской Б. М.	Тыневичы Великие	— Св. Ап. Луки
Подбелье	— Св. Прор. Ильи	Васильков	— Св. Апостолов Петра и Павла
Подбелье	— Преображения Господня	Васильков	— Покров Пресвятой Богородицы
Малинники	— Св. Гавриила Заблудовского	Версток	— Воздвижения Господня
Гредели	— Св. Великомученика Георгия Победоносца	Опака Велика	— Рождества Пресвятой Богородицы
Потока	— Св. Великомученика Георгия Победоносца	Верхлесе	— Св. Великомученика Георгия
Пухлы	— Покров Пресвятой Богородицы	Волька Выгановская	— Св. Архистратига Михаила
Райск	— Св. Апостолов Петра и Павла	Заблудов	— Успения Пресвятой Богородицы
Храболы	— Св. Ап. Иоанна Богослова	Зубачи	— Покров Пресвятой Богородицы
Рогаче	— Рождества Пресвятой Богородицы	Ставище	— Св. Архистратига Михаила
Рогавка	— Нерукотворенный Образ Спасителя	Половцы	— Покров Пресвятой Богородицы
Рыболы	— Свв. Бессребреников и Чудотворцев Космы и Дамиана	Жерчицы	— Св. Димитрия Солунского
Рыболы	— Св. Великомученика Георгия Победоносца	Жерчицы	— Св. Веры Надежды Любви и Матери Софии
Войшки	— Св. Архистратига Михаила	Журобицы	— Св. Архистратига Михаила
Павлы	— Св. Ап. Иоанна Богослова	Детковичи	— Св. Троицы».
Саки	— Св. Димитрия Солунского		
Самогруд	— Св. Апостолов Петра и Павла		
Сасины	— Преображения Господня		
Сидерка	— Преображения Господня		
Семятичи	— Св. Апостолов Петра и Павла		
Семятичи	— Воскресения Христова		
Семяновка	— Св. Великомученика Георгия Победоносца		
Соколка	— Св. Александра Невского		
Соколка	— Св. Павла		
Старый Корнин	— Св. Архистратига Михаила		
Старый Корнин	— Св. Анны		
Море	— Св. Фёклы		
Супрасль Монастырь	— Благовещение Пресвятой Богородицы		
Супрасль	— Св. Великомученика Георгия Победоносца		
Сураж	— Преображения Господня		
Шудзялово	— Св. Великомученика Георгия Победоносца		
Щчиты	— Усекновения Главы Иоанна Крестителя		
Собятыно	— Св. Апостолов Петра и Павла		
Телятичи	— Свв. Бессребреников и Чудотворцев Космы и Дамиана		
Токары	— Иконы Б. М. Всех Скорбящих Радости		
Топилец	— Св. Николая Чудотворца		



О. Григорий Сосна за работой в своем кабинете.

например, копии древнейших документов из разных хранилищ Европы, фотографии, выписки, ксеро- и фотокопии, оригиналы документов XIX—XX вв., микрофильмы, карты, рисунки, планы, таблицы, рукописные сборники, дипломные работы, диссертационные исследования, хроники и многое другое. Весьма масштабным в этих папках является собрание малотиражного листового материала: листовки, программы, схемы, гравюры и тому подобное, сохраненные теперь в большинстве, видимо, только здесь. Значительную ценность представляют и вырезки из газет, преимущественно местных, объединенные одной темой: история церковной и мирской жизни того или иного прихода. Совершенно уникальны приходские внутрицерковные документы, представленные в оригиналах или копиях.

Архив по истории Православной Церкви в Польше, собранный о. Григорием Сосной, чем-то напоминает известный архив разнородных материалов о Белостотчине Я. Глинки<sup>4</sup>, будучи, безусловно, специальным и более наполненным. В нем хранится немало сведений и о самых различных сторонах литературной и книжной культуры бело-

русов Польши в прошлом и настоящем. Да и сам этот архив — своего рода ценнейший памятник белорусской культуры Польши, оказывавший на протяжении последних десятилетий и оказывающий по сей день на нее заметное влияние.

Полномасштабная публикация или даже описание материалов архива о. Григория Сосны — дело будущего, может быть, даже и не столь близкого. Его личный архив также весьма обширен. Значительную часть архива составляют написанные им проповеди, издавна являвшиеся сильным фактором прямого или же в различной степени опосредованного влияния на все стороны жизни православных, причем не только конкретного прихода. Дабы дать хотя бы некоторое наглядное представление о ценности исторических документальных материалов, собранных о. Григорием, мы публикуем небольшие фрагменты из двух местных церковных летописей<sup>5</sup>. Подобные церковные летописи по сей день являются одним из важнейших источников по истории православия, объектом пристального читательского внимания со стороны всех слоев православного населения<sup>6</sup>.

## Приложение

### Фрагменты «Церковно-приходской летописи Крынской Церкви с 1880 года»\*

«О прихожанах.

Прихожане Крынской церкви Литовско-Русского племени, все они говорят обыкновенно на простонародном наречии, отечественный язык любят и изучают его охотно, и в настоящее время весь крестьянский православный народ говорит по-русски и довольно уже правильно (в 1880 году численность

прихожан 1503 о. мужеска и 1435 о. женска пола. Весь приход состоит из крестьян собственников). Религиозность между ними развита довольно; особенно чествуют они все дни воскресные, несмотря иногда на слякоть, сильные морозы...

В Крынках есть народное училище, преобразовано оно в народное из приходского в канун 1863 года с назначением наставником в оном священника Григория Праньского. До 1863 года приходское училище существовало на средства

<sup>4</sup> См.: Zieliska T. Katalog Tek Glinki. Warszawa, 1969—1971. Т.1—3.

<sup>5</sup> О церковном летописании на Подляшье в XIX—X вв. подробнее см.: Лабынцев Ю. Церковное летописание во II Речи Посполитой (по материалам культурологической экспедиции 1996 г.) // Acta PolonoRuthenica. Olsztyn, 1997. Т.2. S. 221—231; Лабынцев Ю. А. Шавинская Л. Л. Белорусско-украинская православная книжность межвоенной Польши. Исследования и материалы культурологической экспедиции 1996 г. М., 1999. С.27—49; Лабынцев Ю.А. Шавинская Л.Л. Западнобелорусское и западноукраинское церковное летописание конца XIX — первой половины XX в. // Белоруссия и Украина. История и культура. Ежегодник 2003. М., 2003. С.322—346 и др.

<sup>6</sup> Напр., о церковных летописях как уникальном источнике по истории церковноприходского школьного дела см.: Лабынцев Ю.А. Шавинская Л.Л. Современное западнобелорусское наследие давней церковноприходской школы // Традиции и современность. 2003. №2. С.107—127.

\* В собрании о. Григория эта летопись представлена копией, помещенной в одной из папок, объединенных названием «Крынки». Крынки — большое село на самой границе с Беларусью в восточной части Подляшского воеводства. Некогда (с начала XVI в.) оно считалось городом и вело оживленную торговлю. В первой половине XIX в. здесь появляется мануфактурное производство. Ныне в Крынках живет самый известный белорусский писатель Польши С. Янович, который пытается создать в своем доме особый центр белорусской культуры «Villa Sokrates» и выпускать ежегодник «Anno Albarutheni», обращенный в сторону Западной Европы.



помещиков-римскокатоликов, и обучение в нем велось римскокатоликами и в духе католицизма... со времени открытия сего училища обучалось в нем мальчиков 206, девочек 33; десятая часть прихожан грамотна...

Римскокатоликов обоего пола до семи тысяч, число прихожан костела сего увеличилось после Польской смуты, бывшей в 1863 году, благодаря которой были закрыты костелы: Шудзяловский и Малиберитовский... Между римскокатоликами упорно держится религиозный фанатизм, который иногда немного улегается, иногда увеличивается, смотря по тому, какого настроения ксендз<...>

Евреев в Крынках... по приходу от 4 до 5 тысяч обоего пола, есть и скакуны. Евреи имеют большую каменную синагогу, построенную около пятидесяти лет назад, и три школы меньшие, из них две каменные, и все три теплые, скакуны имеют деревянный дом молитвенный, скакунов около 150 душ обоего пола. Евреи имеют двух раввинов — духовного — и казенного, а скакуны не имеют раввина и сносятся с раввином, живущим в городе Слониме. Из инвентарной (описи) книги за 1680 год Гродненской экономии видно, что евреи, в подлиннике жида, имели уже в сем году свои усадебные плацы в Крынках. Привилегиями королей Польских Владислава IV в 1639, Яна-Казимира в 1653 г. изданными евреям разрешено селиться в Крынках и приобретать в собственность плацы. Есть в приходе и магометане. Они живут в деревни Крушинянах, в 10 верстах от Крынок, имеют свою деревянную мечеть и кладбище при деревне. В Крушинянах же живет и мулла, обеспеченный от своих прихожан земельными угодьями и постройками. Магомет[ан] обоего пола, в Крушинянах живущих, около ст[а] душ. Крушинянский магометанский приход об[ни]мает уезды: Гродненский, Волковыский, Пружанский, Брестский и часть Слонимского. Живут они в Крушинянах от давнего времени 1672. Центр их духовного управления в городе Симферополе. Магометане почти все землевладельцы<...>

Местечко Крынки прежде именовалось городом, который пользовался Магдебургским правом, данным ему королем Польским Сигизмундом Августом 1569 года 22 ноября... назначены в Крынках ежегодно четыре ярмарки..., а еженедельный торг в каждой недели — в субботу. Впоследствии времени торг с субботы перенесен на четверг. Назначенный королем торг по субботним дням дает возможность заключить безошибочно, что в то время в Крынках совсем не было евреев, а если и были, то очень незначительная малость<...>

Из инвентарной книги Гродненской экономии за 1675 год, страница 156, видно, что в упомянутом

году Крынская церковь имела уже свой довольно богатый земельный надел... Римскокатолический [костел] имел только половину надела против церковного... Но почему такая громадная разница в наделах сих, трудно положительно уяснить. Старожилы крестьяне объясняют это тем, что всю эту... местность первоначально заселяли люди русской (православной) веры, поэтому и было первоначально необходимо выстроить церковь народную русскую, и надел она получила посему богатый; костел же явился семнадцатью годами позже, и как народу римской веры было мало, то и надел костелу дан от казны малый<...>

И старожилы, как православные, так и римскокатолики, единогласно утверждают, что они всегда слышали от своих отцов и дедов, что церковь в Крынках стала раньше семнадцатью годами римскокатолического костела, хотя появление здесь костела относится к 1522 году, как свидетельствуют документы сего костела. Какая судьба была первой церкви, нельзя уяснить, потому что в 1804 году церковь сгорела... До пожара церковь Крынская славилась чудотворным образом Матери Божией Крынской. Сейчас после пожара пушена в ход весть, якобы чудотворный образ Божией Матери во время пожара вышел из Крынок и благоволил остановиться в костеле, в городе Сейнах, в Царстве Польском; грамотные крынские крестьяне отправлялись в Сейны <...>

(Дальнейшие сведения касаются событий конца XIX — начала XX вв. — Ю.А. Л., Л.Л. Щ.)

Прихожане усерднейше посещают богослужения церковные; в загробную жизнь веруют крепко. Замужние женщины ведут жизнь истинно христианскую и старшие мужчины тоже. Но молодой народ пошел ходить в воле сердец своих. Особенно фабричный люд, возмущаемый темною силою...

...практический атеизм, — его все боятся... из этой безобразной борьбы, где малоумные бабы взялись за проповедание нравственности, катехизического и догматического обучения других, — вышла всякая чепуха (слепец слепца повел), и выродился практичный атеизм, подхваченный фабричным людом,... ведя жизнь разгульную, бесобразную, распутную, удалскую, самую своею жизнею располагает к безбожию благодаря хорошему заработку на фабрике и с политическим оттенком. Дружно разваливается между этим народом и крепко держится с добавкою антирелигиозного направления... нет Бога, и ничего не надобно. Прогрессируют в этом направлении: римскокатолик и еврей, но есть там и магометане и православные. Так как фабрики дают очень хороший заработок народу, то вся молодежь устроилась туда и ...скоро заражается безбожием.



Внутреннее убранство церкви во имя свв. Козьмы и Дамиана.

Темная и великая сила ума смущала люд рабочий, соработала, и повернула его к безбожию».

***Повествование в церковной летописи  
Семятичского прихода об эвакуации вглубь  
России в период Первой мировой войны\*\****

[С.164] «...естественное чувство страха пред нашествием жестокого врага налагало особый отпечаток на жизнь населения. А последовавшие затем в начале второй половины года неожиданно быстрое проникновение врага на территорию губернии и занятия всей ее к концу августа заставило почти всё население губернии, особенно православное, покинуть родные места и бежать в глубину России, терпя при этом всевозможные бедствия. 1-го августа причт Семятичской церкви

покинул местечко Семятичи. Еще раньше 27—28 июля были сняты с колокольни колокола, упаковано в ящики и сундуки все имущество церкви — утварь, ризница и богослуж. книги и метр. копьевые книги за 60 лет, и все вывезено на ж. д. ст. Высоко Литовск и оттуда было направлено в Москву в Артиллерный оружейный склад. Впоследствии оказалось, что вывезенное церковное имущество: 6 колоколов и 11 ящиков с церковными вещами — обнаружены на ст. «Камка». Либ. Ром. ж. дороги и там осталось на хранение <...>

[С.166] ...7 августа прибыли мы с псаломщиком Мацкевичем в Гайновку. Здесь народу и скота накопилось неисчислимое количество. Тут производилась реквизиция скота и лошадей для действующей армии. Под г. Бельском шел бой; движение поездов прекратилось. Угрожали опасности нам быть схваченными неприятелем. К счастью наше-

\*\* В собрании о. Григория эта летопись представлена копией, помещенной в одной из папок, объединенных названием «Семятичи». Ныне Семятичи — небольшой городок с 15-ти тысячным населением в южной части Подлясского воеводства на его границе с воеводством Мазовецким. Публикуемый фрагмент летописи — одно из редких свидетельств очевидца судьбоносных событий так называемого «беженства», о котором в полный голос ученые, писатели и журналисты начинают говорить только сейчас. Страницы в скобках указаны по тексту летописи.





О. Григорий Сосна перед чудотворною иконой свв. Козьмы и Дамиана в с. Рыболы.

му, лошадей моих с упряжью и телегой взяли для военных надобностей, вещи свои мы погрузили в товарный вагон последнего отходившего поезда и в 11 ч. ночи 8-го августа отправились по ж. дороге по направлению к ст. Бологое.

19 августа, по требованию военных властей ввиду приближения врага, все присутственные места Гродн. губернии были эвакуированы вглубь России. Духовная консистория направилась из г. Слонима в г. Москву, куда 18 августа прибыл и архиепископ Михаил из г. Гродны, а также и различные епархиальные учреждения, разместившиеся в Братском епархиальном доме, на Лиховом переулке. Архиепископ Михаил и преосвященный Белостоцкий Владимир поселились в комиссии Чудова Монастыря. 16 августа я прибыл по жел. дороге в уездный г. Бежецк Тверской губ. [С.167], куда 2 недели раньше приехала моя семья. Псаломщик Е. Мацкевич расстался со мной на ст. Молодечно, оттуда он направился через г. Минск в с.

Койданово, где остановилась его мать и замужняя сестра.

Священник А. Савицкий выехал в м. Жировицы к своей семье, а затем в г. Ржев Тверской губ. Псаломщик Влад. Варминский сразу устроился в Тихоновой пустыни Калужской губ. Согласно моему прошению, архиепископ Тверской высокопреосвященный Серафим резолюцией своей от 28 сентября 1915 года за № 6893 временно определил меня на священническое место к церкви поселка Сонкова (тут же и ст. ж.д. того же наименования) Кашинского уезда.

Священник А. Савицкий вследствие личного своего ходатайства распоряжением главного священника армии Северо-Западного фронта временно назначен с 11 августа священником во 2-ой лазарет 7-ой сибирской стрелковой дивизии. Затем псаломщик Е. Мацкевич выехал из Койданова и поселился на временное жительство в г. Воскресенск Московской губ. Указом Св. Синода от 16 октября 1915 года № 14713, согласно ходатайства Гродненского архиепископа Михаила, священник Семятичской А. Дубинский за отлично-усердную службу и примерное исполнение пастырского долга, проявленное во время вторжения врагов в пределы Гродненской епархии, награжден саном [С.168] протоиерея.

Покинув места своего служения, духовенство и прихожане Гродненской епархии рассеялись по всем губерниям России. Но наиболее сильным притягательным пунктом для населения беженцев явилась Москва, где нашли себе приют оба архиерея, епархиальные учреждения: в Москве избрали своим временным местожительством до 15 священников Гродн. епархии, в окрестностях города поселились более 3-х тысяч православных беженцев западного края, для тех был устроен на городские средства за Покровской заставой поселок, состоявший из 30 больших барачков, здесь была устроена церковь и школа, для совершения богослужения были назначены 2 священника Гродн. губ. и псаломщик нашей Семятичской церкви Евстафий Мацкевич, который организовал общенародный хор певцов и привлек сюда массу москвичей даже из высших слоев общества».

## Перечень основных печатных работ о Григория Сосны:

- Вступление новопоставленного пастыря на приход // Церковный Вестник. 1969. № 11. С. 20—23.
- Mielnik i jego parafie (1799—1835) // Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego (далее сокращенно Wiadomości ПАКР). 1972. № 1. S.69—71.
- Церковная библиография города Бельска Подляского 1430—1972 гг. // Церковный Вестник. 1972. № 10. С. 42—54.
- Wykaz dokumentów dotyczących niektórych parafii prawosławnych województwa białostockiego z lat 1431—1837 // Wiadomości ПАКР. 1973. № 4. S. 69—84.
- Krótką bibliografią klasztoru w Supraslu // Wiadomości ПАКР. 1974. № 1. S. 51—88.
- Krótki zarys historyczny parafii Krynki // Wiadomości ПАКР. 1974. № 4. S. 55—61.
- Z dziejów prawosławia na Podlasiu // Wiadomości ПАКР. 1974. № 4. S. 64—69.
- Wykaz dokumentów dotyczących niektórych parafii prawosławnych województwa białostockiego z lat 1431—1837 // Wiadomości ПАКР. № 4. S. 69—80.
- Prawosławne dzieje miasteczka Zabłudów // Wiadomości ПАКР. 1976. № 1—2. S. 146—163.
- Z historii prawosławnych parafii Białostoczczyzny: Orła // Wiadomości ПАКР. 1977. № 3—4. S. 126—149.
- Trzescianka // Wiadomości ПАКР. 1977. № 3—4. S. 150—160.
- Pasynki // Wiadomości ПАКР. 1978. № 1—2. S. 55—66.
- Puchły // Wiadomości ПАКР. 1978. № 1—2. S. 66—79.
- Historyczny zarys Kościoła prawosławnego od zarania dziejów do chwili obecnej na terenie województwa białostockiego // Wiadomości ПАКР. 1978. № 3—4. S. 46—95.
- Podbiele // Wiadomości ПАКР. 1978. № 3—4. S. 95—106.
- Супрасльская друкарня і яе выданні // Беларускі Каляндар на 1981 г. Беласток, 1980. S. 190—205.
- Milejczyce // Wiadomości ПАКР. 1980. № 1—4. S.41—68.
- Скарбы Чыжоўскай царквы // Ніва. 21.09.1980. № 38—39 (1282—1283). С. 4—5 (в соавт. с М. Гайдучом)
- Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1980. № 42 (1286). С. 3.
- Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1980. № 44 (1288). С. 4.
- Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1980. № 46 (1290). С. 4.
- Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1980. № 47 (1291). С. 3.
- Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1980. № 48 (1292). С. 3.
- Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1980. № 50 (1294). С. 3.
- Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1980. № 51—52 (1295—1296). С. 3.
- Кляшчэлі // Беларускі Каляндар на 1982 г. Беласток, 1981. S. 117—123.
- Супрасльская паперня і яе вадзяныя знакі // Беларускі Каляндар на 1982 г. Беласток, 1981. S. 190—204.
- Панарама гміны Кляшчэлі // Беларускі Каляндар на 1982 г. Беласток, 1981. S. 117—127. (в соавт. с П. Глеўскім)
- Drohiczyn: Historia miasta i dzieje prawosławia // Wiadomości ПАКР. 1981. № 1—2. S.84—146.
- Czyże // Wiadomości ПАКР. 1981. № 3. S. 72—103.
- Ciechanowiec // Wiadomości ПАКР. 1981. № 4. S. 53—76.
- Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1981. № 2 (1298). С. 3.
- Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1981. № 3 (1299). С. 3.
- Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1981. № 4 (1300). С. 3.
- Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1981. № 6 (1302). С. 5.
- Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1981. № 8 (1304). С. 3.
- Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1981. № 10 (1306). С. 3.
- Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1981. № 12 (1308). С. 4, 5.
- Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1981. № 13 (1309). С. 2.
- Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1981. № 19 (1315). С. 3.
- Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1981. № 20 (1316). С. 4.
- Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1981. № 25 (1321). С. 3.
- Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1981. № 28 (1324). С. 3.
- Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1981. № 30 (1326). С. 3.
- Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1981. № 31 (1327). С. 2.
- Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1981. № 32 (1328). С. 4.
- Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1981. № 33 (1329). С. 2.
- Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1981. № 34 (1330). С. 3.



- C. 3.  
Бібліографічны куточак // Ніва. 1981. № 37 (1333).
- C. 3.  
Бібліографічны куточак // Ніва. 1981. № 43 (1339).
- C. 3.  
Войнаўцы: Краязнаўчы слоўнік // Ніва. 1981. № 44 (1340). С. 1, 4. (в соавт. с М. Гайдуком)  
Бібліографічны куточак // Ніва. 1981. № 50 (1346).
- C. 3.  
Grodzisk // Wiadomości PAKP. 1982. № 3—4. S.23—55.  
Царква св. Міхаіла у Бельску // Ніва. 1982. № 2 (1348). С. 6.  
Бібліографічны куточак // Ніва. 1982. № 2 (1348).
- C. 3.  
Бібліографічны куточак // Ніва. 1982. № 4 (1350).
- C. 3.  
Бібліографічны куточак // Ніва. 1982. № 7 (1353).
- C. 3.  
Бібліографічны куточак // Ніва. 1982. № 8 (1354).
- C. 5.  
Бібліографічны куточак // Ніва. 1982. № 9 (1355).
- C. 2.  
Бібліографічны куточак // Ніва. 1982. № 11 (1357).
- C.3.  
Бібліографічны куточак // Ніва. 1982. № 12 (1358).
- C. 3.  
Бібліографічны куточак // Ніва. 1982. № 15 (1361).
- C. 6.  
Бібліографічны куточак // Ніва. 1982. № 16 (1362).
- C. 8.  
Бібліографічны куточак // Ніва. 1982. № 17 (1363).
- C. 7.  
Бібліографічны куточак // Ніва. 1982. № 19 (1365).
- C. 2.  
Бібліографічны куточак // Ніва. 1982. № 21 (1367).
- C. 3.  
Бібліографічны куточак // Ніва. 1982. № 25 (1371).
- C. 3.  
Гарадок: Краязнаўчы слоўнік // Ніва. 1982. № 26 (1372). С. 1, 4—5. (в соавт. с М. Гайдуком)  
Бібліографічны куточак // Ніва. 1982. № 28 (1374).
- C. 3.  
Бібліографічны куточак // Ніва. 1982. № 32 (1378).
- C. 3.  
Бібліографічны куточак // Ніва. 1982. № 35 (1381).
- C. 3.  
Бібліографічны куточак // Ніва. 1982. № 40 (1386).
- C. 4.  
Журобіцы // Ніва. 1982. № 41 (1387). С. 3.  
Бібліографічны куточак // Ніва. 1982. № 42 (1388).
- C. 3.  
Rys historyczny parafii prawosławnej Siemiatycze na tle historii miasta // Wiadomości PAKP. 1983. № 3. S.53—103.  
Drohiczyn (cerkiew prawosławna) // Encyklopedia Katolicka. Lublin, 1983. T. 4. S. 225.  
Зубачы // Ніва. 1983. № 4 (1393). С. 3.  
Грыневічы Малыя: Краязнаўчы слоўнік // Ніва. 1983. № 9 (1398). С. 1, 4, 7 (в соавт. с М. Гайдуком).  
Бібліографічны куточак // Ніва. 1983. № 25 (1414).
- C. 3.  
Бібліографічны куточак // Ніва. 1983. № 31 (1420).
- C. 3.  
Бібліографічны куточак // Ніва. 1983. № 36 (1425).
- C. 3.  
Бібліографічны куточак // Ніва. 1983. № 42 (1431).
- C. 3.  
Царква у Цяляцічах // Ніва. 1983. № 43 (1432). С. 6, 8.  
Bibliografia parafii prawosławnych na Białostocczyźnie. Część alfabetyczna. Białystok, 1984. 199 s., mapa.  
Рагачы // Ніва. 1984. № 5 (1446). С. 7.  
Царскія вароты царквы св. Міхаіла у Бельску // Ніва. 1984. № 25 (1466). С. 7.  
Бібліографічны куточак // Ніва. 1984. № 25 (1466).
- C. 7.  
Бібліографічны куточак // Ніва. 1984. № 28 (1469).
- C. 3.  
Заблудаў // Ніва. 1984. № 29 (1470). С. 6—7.  
Бібліографічны куточак // Ніва. 1984. № 31 (1472).
- C. 4.  
Вярсток // Ніва. 1984. № 32 (1473). С. 4.  
Царква у Рогаўцы // Ніва. 1984. № 35 (1476). С. 7.  
Бібліографічны куточак // Ніва. 1984. № 38 (1479).
- C. 3.  
Бібліографічны куточак // Ніва. 1984. № 39 (1480).
- C. 4.  
Драгічын над Бугам // Ніва. 1984. № 40 (1481).
- C. 5.  
Бібліографічны куточак // Ніва. 1984. № 42 (1483).
- C. 3.  
Царква у Цеханаўцу // Ніва. 1984. № 44 (1485).
- C. 6.  
Бібліографічны куточак // Ніва. 1984. № 48 (1489).
- C. 6.  
Bibliografia parafii prawosławnych na Białostocczyźnie. Część chronologiczna. Białystok, 1985. 250, VIII s; 19 map.  
Kącik bibliograficzny // Tygodnik Podlaski. 1985. № 33. S.12.  
Kącik bibliograficzny // Tygodnik Podlaski. 1985. № 42. S.16.  
Bibliografia dotycząca kontaktów prawosławnej młodzieży z Polski i Finlandii: Kącik bibliograficzny // Tygodnik Podlaski. 1985. № 50 (162). S.12.  
Бібліографічны куточак // Ніва. 1985. № 3 (1497).
- C. 6.  
Сабар св. Мікалая // Ніва. 1985. № 5 (1499). С. 6.

- Бібліографічны куточак // Ніва. 1985. № 6 (1500). С. 6.
- Грыгораўцы: Краязнаўчы слоўнік // Ніва. 1985. № 17 (1511). С. 5—6,11 (в соавт. с М. Гайдуком).
- Царква св. Духа у Гайнаўцы // Ніва. 1985. № 17 (1511). С. 7.
- Бібліографічны куточак // Ніва. 1985. № 20 (1514). С. 6.
- Гродзіск // Ніва. 1985. № 21 (1515). С. 5.
- Бібліографічны куточак // Ніва. 1985. № 23 (1517). С. 8.
- Царква ў Семяцічах // Ніва. 1985. № 28 (1522). С. 7.
- Царква ў Нарве // Ніва. 1985. № 29 (1523). С. 3.
- Бібліографічны куточак // Ніва. 1985. № 29 (1523). С. 5.
- На гары Грабарцы // Ніва. 1985. № 33 (1527). С. 8.
- Бібліографічны куточак // Ніва. 1985. № 36 (1530). С. 2.
- Бібліографічны куточак // Ніва. 1985. № 44 (1538). С. 2.
- Лацінскі ці славянскі (Абряд Кірыла і Мефодзія ў Полацку на Мазоўшы). // Ніва. 1985. № 44 (1538). С. 6—8.
- Бібліографічны куточак // Ніва. 1985. № 45 (1539). С. 3.
- Бібліографічны куточак // Ніва. 1985. № 46 (1540). С. 3.
- Бібліографічны куточак // Ніва. 1985. № 51 (1545). С. 2.
- Wykaz hierarchii i kleru parafialnego oraz opiekunów cerkiewnych Kościoła prawosławnego na Białostocczyźnie w latach 1839—1986. Bibliografia parafii prawosławnych na Białostocczyźnie. Część osobowa. Białystok, 1986. 191 s., portr.
- Narew (Dzieje parafii prawosławnej oraz cerkwi w Tyniewiczach Duzych). // Wiadomości PAKP. 1986. № 3—4. S.89—108.
- Początki chrześcijaństwa na Podlasiu // Tygodnik Podlaski. 1986. № 11 (175). S.5, 7.
- Kącik bibliograficzny // Tygodnik Podlaski. 1986. № 16. S.12.
- Kącik bibliograficzny // Tygodnik Podlaski. 1986. № 20. S.12.
- Kościół prawosławny w bibliografii ekumenicznej czasopiśm polskich za lata 1984—1985 // Tygodnik Podlaski. 1986. № 29 (193). S.11.
- Grabarka. Bibliografia // Tygodnik Podlaski. 1986. № 33 (197). S.12; № 38 (202). S.10.
- Cerkiew w Siemiatyczach // Tygodnik Podlaski. 1986. № 38 (202). S.12.
- Kącik bibliograficzny // Tygodnik Podlaski. 1986. № 46. S.10.
- Бібліографічны куточак // Ніва. 1986. № 2 (1548). С. 2.
- Бібліографічны куточак // Ніва. 1986. № 6 (1552). С. 7.
- Бібліографічны куточак // Ніва. 1986. № 23 (1569). С. 6,8.
- Храм у Наройках // Ніва. 1986. № 33 (1579). С. 4—5.
- Бібліографічны куточак // Ніва. 1986. № 40 (1586). С. 7.
- Бібліографічны куточак // Ніва. 1986. № 43 (1590). С. 4.
- Бібліографічны куточак // Ніва. 1986. № 46 (1592). С. 5,6.
- Бібліографічны куточак // Ніва. 1986. № 47 (1593). С. 6.
- Бібліографічны куточак // Ніва. 1986. № 49 (1595). С. 5.
- Бібліографічны куточак // Ніва. 1986. № 52 (1598). С. 4.
- Klejniki. (Dzieje parafii prawosławnej). // Wiadomości PAKP. 1987. № 1. S.59—74.
- Grodek. (Dzieje miasteczka i parafii prawosławnej). // Wiadomości PAKP. 1987. № 2/3. S.97—114.
- Bibliografia publikacji na temat prawosławia zamieszczonych w czasopiśmiach polskich w latach 1966—1968 // Studia i Dokumenty Ekumeniczne. 1987. № 2 (8). S.107—136.
- Dni Muzyki Cerkiewnej: Hajnowka 1982—1986. Bibliografia // Tygodnik Podlaski. 1987. № 9. S.7.
- Бібліографічны куточак // Ніва. 1987. № 3 (1601). С. 5.
- Бібліографічны куточак // Ніва. 1987. № 4 (1602). С. 7.
- Бібліографічны куточак // Ніва. 1987. № 10 (1608). С. 6.
- Бібліографічны куточак // Ніва. 1987. № 12 (1610). С. 6.
- Бібліографічны куточак // Ніва. 1987. № 17 (1615). С. 6.
- Бібліографічны куточак // Ніва. 1987. № 19 (1617). С. 7.
- Poznawanie własnej przeszłości // Tygodnik Podlaski. 1987. № 5 (26). S.2.
- Бібліографічны куточак // Ніва. 1987. № 24 (1622). С. 6.
- Бібліографічны куточак // Ніва. 1987. № 25 (1623). С. 7.
- Бібліографічны куточак // Ніва. 1987. № 26 (1624). С. 7.
- Бібліографічны куточак // Ніва. 1987. № 27 (1625). С. 6.
- Бібліографічны куточак // Ніва. 1987. № 28 (1626). С. 7.
- Бібліографічны куточак // Ніва. 1987. № 30 (1628). С. 5.



- Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1987. № 34 (1633). С. 5, 11.
- Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1987. № 38 (1636). С. 6.
- Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1987. № 41 (1639). С. 6.
- Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1987. № 42 (1640). С. 6.
- Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1987. № 43 (1641). С. 6.
- Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1987. № 45 (1643). С. 6.
- Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1987. № 46 (1644). С. 6.
- Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1987. № 47 (1645). С. 6.
- Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1987. № 48 (1646). С. 6.
- Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1987. № 49 (1647). С. 6.
- Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1987. № 50 (1648). С. 6.
- Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1987. № 52 (1650). С. 4.
- Kaścik bibliograficzny // Tygodnik Podlaski. 1988. № 1. S.15.
- Rajsk: Parafia prawosławna // Tygodnik Podlaski. 1988. № 2. S.8.
- Status prawny Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego // Materiały Problemowe. 1988. № 6. S.60—89.
- Parafia Ryboły // Tygodnik Podlaski. 1988. № 11 (44). S.12.
- Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1988. № 2 (1652). С. 6.
- Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1988. № 3 (1653). С. 4.
- Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1988. № 4 (1654). С. 4.
- Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1988. № 5 (1655). С. 4.
- Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1988. № 6 (1656). С. 4.
- Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1988. № 8 (1658). С. 4.
- Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1988. № 10 (1660). С. 4.
- Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1988. № 11 (1661). С. 6.
- Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1988. № 14 (1664). С. 5.
- Прайшло 1000 гадоў. Хрышчэнне Русі // Ніва. 1988. № 15 (1665). С. 6; № 17 (1667). С. 6—7; № 20 (1670). С. 4; № 22 (1672). С. 4; № 24 (1674). С. 5; № 26 (1676). С. 6—7; № 28 (1678). С. 4,11; № 30 (1679). С. 4,7.
- Могільнікая царква ў Рыбалах // Ніва. 1988. № 17 (1667). С. 6—7.
- Могільнікая царква ў Паулах // Ніва. 1988. № 21 (1671). С. 5.
- Каплічка ў Рыбалах на Петрашках // Ніва. 1988. № 24 (1674). С. 5.
- Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1988. № 29 (1679). С. 4.
- Каплічка—Колодец у Рыбалах // Ніва. 1988. № 31 (1681). С. 5.
- Капліца ў Войшках // Ніва. 1988. № 34 (1684). С. 6.
- Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1988. № 35 (1685). С. 7.
- Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1988. № 37 (1687). С. 4.
- Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1988. № 39 (1689). С. 4.
- Царква ў Рыбалах // Ніва. 1988. № 40 (1690). С. 6.
- Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1988. № 41 (1691). С. 4.
- Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1988. № 43 (1693). С. 6.
- Mogilki w Andryjankach i Zołockach // Kurier Podlaski. 1988. № 212 (1371). S.11.
- Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1988. № 45 (1695). С. 6.
- Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1988. № 48 (1698). С. 4.
- Łyk staropolszczyzny. (Fundacja Krystyny z Branickich Sapiezanki z 1760 r. na cerkiew w Bockach). // Kurier Podlaski. 1988. № 235 (1394). S.11.
- Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1988. № 50 (1700). С. 4.
- Царква св. Міхаіла ў Бельску // Ніва. 1988. № 51 (1701). С. 6—7.
- Rys historyczny parafii prawosławnej w Siemiatyczach // Studia i materiały do dziejów Siemiatycz / Pod red. H. Majeckiego. W wa, 1989. S.51—63.; tab., il.
- Zarys dziejów prawosławia na terenie województwa białostockiego. Bil'sk, 1989. 32 s., il.
- Dubicze Cerkiewne (Dzieje parafii prawosławnej i cerkwi filialnej w Sakach). // Wiadomości PAKP. 1989. № 1. S.63—74.
- Parafia Ryboły. Ryboły: Parafia prawosławna ss. Kosmy i Damiana w Rybołach. 1989. 24 s., il., tab., mapy.
- Puchły: Parafia prawosławna // Tygodnik Podlaski. 1989. № 2 (47). S.10—11.
- Kościół prawosławny na Białostocczyźnie // Białostocczyzna. 1989. № 3. S.1—3.
- У Дубінах // Ніва. 1989. № 2 (1704). С. 7.
- Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1989. № 2 (1704). С. 4.

- Царква ў Кажанах // Ніва. 1989. № 6 (1708). С. 6.  
Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1989. № 9 (1711). С. 4.
- Царква ў Заблудаве // Ніва. 1989. № 11 (1719). С. 5.  
Bibliografia «Tygodnika Podlaskiego» // Tygodnik Podlaski. 1989. № 3 (48). S.12—13; № 4 (49). S.12—13.  
Царква ў Плесках // Ніва. 1989. № 16 (1718). С. 6; Лампада. 1990. № 6 (37). С. 14.  
Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1989. № 17 (1719). С. 2.  
Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1989. № 24 (1726). С. 4.  
Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1989. № 26 (1728). С. 5.  
Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1989. № 28 (1730). С. 4.  
Царква ў Гарадку // Ніва. 1989. № 30 (1732). С. 5.  
Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1989. № 30 (1732). С. 4.  
Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1989. № 33 (1735). С. 4.  
Obók królewkiego traktatu: Parafia prawosławna Ploski // Tygodnik Podlaski. 1989. № 8 (53). S.12.  
Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1989. № 35 (1737). С. 4.  
Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1989. № 37 (1739). С. 4.  
Царква ў Ялоўцы // Ніва. 1989. № 38 (1740). С. 1,7.  
Malesze: Parafia prawosławna // Tygodnik Podlaski. 1989. № 9 (54). S.12.  
Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1989. № 39 (1741). С. 4.  
Царква ў Малешках // Ніва. 1989. № 40 (1742). С. 6.  
Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1989. № 41 (1743). С. 6.  
Narajki: Parafia prawosławna // Tygodnik Podlaski. 1989. № 10 (55). S.12.  
Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1989. № 43 (1745). С. 4.  
Od miasta do “Domu Starców”: Parafia prawosławna Jałówka // Tygodnik Podlaski. 1989. № 11—12 (56—7). S.8.  
Święta Góra Grabarka / Tekst A. Radziukiewicz, M. Hajduk; Foto z archiwum Ks. G. Sosny; Redaktor techniczny W. Pietruk. Białystok, 1990. 17 s.  
Зробленае застанецца // Беларускі Каляндар на 1991 г. Беласток, 1990. С. 65—70.  
Dzieje Kościoła Prawosławnego na Białostocczyźnie // Slavia Orientalis. 1990. R.39. № 1/2. S.93—112.  
Рыбалаўскі прыход. Рыбалы: Парафія Рыбалы. 1990. 42 S. : фота, рыс., планы.  
Parafia Jałówka. (Cerkwie Podniesienia Krzyża Panskiego i św. Aleksandra Newskiego oraz kaplica w Bachurach). // Wiadomości PAKP. 1990. № 2. S.24—39; № 3. S.29—36.  
Z prasy podlaskiej i o Podlasu // Krag. R.2. 1990. № 11/12. S.26.  
Цвiтгарная царква ў Новай Волі // Ніва. 1990. № 1 (1756). С. 6.  
Капліца ў Бахурах // Ніва. 1990. № 4 (1759). С. 7.  
Двойчы на каляду: Каляднікі ў Паўлах // Ніва. 1990. № 5 (1760). С. 6—7. (в соавт. с В. Валкавыцкай).  
Nowa Wola: Parafia prawosławna // Tygodnik Podlaski. 1990. № 3 (60). S.12.  
Bocki — nie tylko magnacka: Parafia prawosławna // Tygodnik Podlaski. 1990. № 5 (62). S.16.  
Jestesmy na tej ziemi od wieków // Gazeta wspólczesna. 1990. № 165 (12066). S.4—5.  
З царквой і народам // Ніва. 1990. № 38 (1793). С. 3.  
Ікона Хрыстос благаслаўляе і царква св. Мікалая ў Бельску // Ніва. 1990. № 41 (1796). С. 7.  
Царква ў Сташцах // Ніва. 1990. № 44 (1799). С. 4.  
Царква ў Браньску // Ніва. 1990. № 46 (1800). С. 4—5.  
Царква ў Клейшках // Ніва. 1990. № 52 (1806). С. 1,4—5.  
Bibliografia parafii prawosławnych na Białostocczyźnie. Część alfabetyczna. Suplement I.Ryboły, 1991. 295 s., rys., mapa.  
Unia Brzeska, jej podłoga i przebieg // Unia Brzeska i jej nastupstwa. Gdansk, 1991. S.28—34.  
Kościół Prawosławny na Białostocczyźnie w ocenie władz II Rzeczypospolitej. Wybór dokumentów. Sytuacyjne sprawozdania Urzędu Wojewodzkiego w Białymstoku z lat 1928—1939. Ryboły, 1991. 116 s., tabl.  
Starostelce: Parafie prawosławne // Przegląd Prawosławny. 1991. № 2 (80). S. 27—28.  
Malesze: Parafia prawosławna // Wiadomości PAKP. 1991. № 3. S. 24—38.  
Kleszczele: Nasza historia // Co słychać w gminie. Kleszczele, 1991. № 3. S.11—13.; № 4. S.6—9; № 5. S.12—15; № 6. S.15—17.  
Na początku była kelia // Tygodnik Podlaski. 1991. № 7/8 (73—4). S.23.  
Ostliche Wurzeln Eine Kurze Übersicht uber die Geschichte der Orthodoxie im Gebiet von Bialystok // Glaube in der 2. Welt. 1991. R. 19. № 10. S. 22.  
Geneza prawosławia i jego rozwój w państwie bizantyjskim // Prawosławie. 1991. № 10. S.17—18.  
Kruszyniany: Mozaika kultów. Parafie prawosławne // Przegląd Prawosławny. 1991. № 11/12 (77—8). S.28,30.  
Царква ў Чорнай Вялікай // Ніва. 1991. № 4 (1810). С. 6—7.  
Царква ў Крушынях // Ніва. 1991. № 12 (1819).



- С. 1,4.  
Берасцейская унія 1569 года // Ніва. 1991. № 44 (1851). С. 1,6.  
Андрыянкi: Помнікі культуры // Ніва. 1991. № 47 (1854). С. 1,6. (в соавт. с М. Сахарэвічам).  
Царква ў Старасельцах // Ніва. 1991. № 51 (1858). С. 5.  
Bibliografia parafii prawosławnych na Białostocczyźnie. Część demograficzna. Chrztu, śluby i zgonu (według ksiąg metrykalnych). Ryboły, 1992. 159 s.; tabl.  
Ploski // Wiadomości PAKR. 1992. № 1. S.46—53.  
Cerkiew w Brańsku (Dyskusje, poglądy, opinie) // Życie Brańska. 1992. № 1 (6). S.3.  
Stryki // Przegląd Prawosławny. 1992. № 1 (79). S.22—23. (в соавт. с М. Сахарэвічам).  
Parafia prawosławna Awgustowo // Wiadomości PAKR. 1992. № 2. S.36—42.  
Czarna Cerkiewna: Parafie prawosławne // Przegląd Prawosławny. 1992. № 3 (81). S.25—27.  
Cerkiew cmentarna we wsi Stryki // Wiadomości PAKR.. 1992. № 4. S.45—48.  
Kazimierz Urban o cerkwi prawosławnej // Przegląd Prawosławny. 1992. № 7 (85). S.7.  
Kącik bibliograficzny // Przegląd Prawosławny. 1992. № 8 (86). S.19.  
Awgustowo // Przegląd Prawosławny. 1992. № 8 (86). S.26—29 (в соавт. с М. Сахарэвічам).  
Kącik bibliograficzny // Przegląd Prawosławny. 1992. № 10 (88). S.30.  
Kącik bibliograficzny // Przegląd Prawosławny. 1992. № 11 (89). S.21.  
Cerkiew w Sakach // Przegląd Prawosławny. 1992. № 11 (89). S.22.  
Cerkiew i słowo drukowane: Przed Soborem Lokalnym // Przegląd Prawosławny. 1992. № 11 (89). S.9—11.  
Kleszczel: Bibliografia // Co słychnac w gminie. Kleszczel, 1992. № 15. S.6—7.  
Kleszczel: Bibliografia // Co słychnac w gminie. Kleszczel, 1992. № 16. S.4—5.  
Парцэво: Помнікі культуры // Ніва. 1992. № 7 (1866). С. 4—5. (в соавт. с М. Сахарэвічам).  
Царкоўка ў Козліках // Ніва. 1992. № 11 (1870). С. 3.  
Чорная Царкоўная: Помнікі культуры // Ніва. 1992. № 14 (1873). С. 1,6; № 15 (1874). С. 5 (в соавт. с М. Сахарэвічам).  
Царква ў Саках // Ніва. 1992. № 23 (1882). С. 5.  
Каштоўнае выданне // Ніва. 1992. № 28 (1887). С. 3.  
Грыневічы Вялікія // Ніва. 1992. № 31 (1890). С. 1,5; № 32 (1891). С. 4—5; № 33 (1892). С. 8. (в соавт. с М. Сахарэвічам).  
Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1992. № 33 (1892). С. 4.  
Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1992. № 35 (1894). С. 4.  
Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1992. № 37 (1896). С. 8.  
Гісторыя сям'яціцкага праваслаўнага прыхода // Ніва. 1992. № 41 (1900). С. 5; № 42 (1901). С. 5; № 43 (1902). С. 5 (в соавт. с М. Сахарэвічам).  
Бібліяграфія прац інж. Барыслава Рудкоўскага: Навуковыя працы, знаходкі, тапаграфічныя распрацоўкі, графіка і хроніка (надрукаваныя і машынапісы). // Ніва. 1992. № 42 (1901). С. 5,8; № 46 (1905). С. 5; № 48 (1907). С. 5; 1993. № 4 (1915). С. 5.  
Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1992. № 42 (1901). С. 5,8.  
Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1992. № 46 (1905). С. 5.  
Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1992. № 48 (1907). С. 5.  
Бібліяграфія святара Георгія Шурбака // Ніва. 1992. № 50 (1909). С. 5; № 51 (1910). С. 5; № 52 (1911). С. 5.  
Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1992. № 50 (1909). С. 5.  
Горад Кляшчэлі // Ніва. 1992. № 51 (1910). С. 5; № 52 (1911). С. 5; 1993. № 2 (1913). С. 5; № 3 (1914). С. 5 (в соавт. с М. Сахарэвічам).  
Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1992. № 51 (1910). С. 5.  
Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1992. № 52 (1911). С. 5.  
Bibliografia parafii prawosławnych na Białostocczyźnie: Część alfabetyczna. Supplement II. Ryboły, 1993. 191 s., mapy.  
Бібліяграфічны куточак // Ніва. 24.01.1993. № 4 (1915). С. 5.  
Асновы і аступства Берасцейскай уніі 1596 года // Усебеларуская канферэнцыя гісторыкаў. Гістарычная навука і гістарычная канферэнцыя адукацыі у рэспубліцы Беларусь (новыя канцэпцыі і падыходы). Мінск. 3—5.02.1993. Тэзісы дакладаў і паведамленняў. Частка I: Гісторыя Беларусі. Мінск, 1993. S.74—75  
Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1993. № 4. S. 5.  
Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1993. № 17. S. 5  
Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1993. № 20. S. 5  
Bibliografia Parafii Prawosławnych na Białostocczyźnie: Część alfabetyczna. Supplement II / przedm. Michał Kondratiuk. Ryboły: Orthdruk, 1993. 191 s.  
Gródek // Encyklopedia Katolicka. T.6. Lublin. 1993. szp.205, bibliogr.  
Hajnowka // Encyklopedia Katolicka. T.6. Lublin. 1993. szp. 498—499, bibliogr.  
Kącik bibliograficzny // Przegląd Prawosławny. 1993. № 3. S.30.

- Кącik bibliograficzny // Przegląd Prawosławny. 1993. № 1. S.22.
- Няпоўная бібліяграфія народнага рэзбярэ з вёскі Канюкі Рыбалаўскага прыхода Уладзіміра Наумюка // Ніва. 1993. № 20. S. 5.
- Kościół Prawosławny w Polsce dawniej i dziś: Aneks statystyczny z parafialnych ksiąg metrykalnych Białostoczczyzny XVIII, XIX, XX wieku / red. Lucjan Adamczuk i Antoni Mironowicz. Warszawa: Główny Urząd Statystyczny i Warszawska Metropolia Prawosławna, 1993. 125 s.: tab., wyk., bibliogr., 1 mapa.
- Unia Brzeska jej podłoże i przebieg // Церковный Вестник. 1993. № 7. S.23—40.
- Вулька Выганоўская // Беларускі Календар на 1993 г. Беласток, 1993. S.61—69. (в соавт. с М. Сахарэвічам).
- Z naszej przeszłości. Sytuacyjne sprawozdania Urzędu Wojewódzkiego w Białymstoku w opracowaniu ks. G. Sosny dotyczące Kleszczel i okolic // No słychar w gminie Kleszczele. 1993. № 17. S.11—13; № 18. S.10—11.
- Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1994. № 33. S. 9.
- Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1994. № 36. S. 9.
- Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1994. № 38. S. 9.
- Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1994. № 41. S. 4.
- Cerkiew w Kozanach // Czasopis. 1994. № 10. S.21,22.
- Ikona z Pruzan // Przegląd Prawosławny. 1994. № 4. S.17.
- Kaplica w Kozanach («święte miejsce») // Przegląd Prawosławny. 1994. № 10. S.31.
- Monaster nad Bugiem (w Jabieczniej). // Przegląd Prawosławny. 1994. № 7. S.23,24.
- Cerkiew w dziejach Bielska // Czasopis. 1994. № 3. S.9—11; № 4. S.19—20; № 5. S.17; № 6. S.15—17; № 7/8. S.20—21; № 9. S.23—24; № 10. S.2—21; № 11. S.17—19; № 12. S.22—23. (в соавт. с Д. Фиоником).
- Чорна Царкоўная // ks. Aleksy Wolkowski. Historyczny oraz statystyczny opis cerkwi i parafii w Czarnej Cerkiewnej. Wstęp i przypisy Doroteusz Fionik, Sławomir Iwanuk. Wyd. Bractwo Młodzieży Prawosławnej Diecezji Warszawsko-Bielskiej Czarna Cerkiewna—Bielsk Podlaski, 1994. S.82—87, aneks. (в соавт. с М. Сахаревичем).
- Wstępna bibliografia chrześcijaństwa wschodniego: Druki polskojęzyczne okresu współczesnego: część I / wprowadzono Antoni Mironowicz. Ryboły: Orthdruk, 1994. XII, 497 s., mapa.
- W świecie starej fotografii (Narew 1937 r.) // Przegląd Prawosławny. 1994. № 10. S.29.
- W świecie starej fotografii. Ci co odeszli (księży: Mikołaj Gołowczyński, Lewkusz Jarocewicz, Anatol Mackiewicz, Teodor Tokarewski, Włodzimierz Antiporowicz i Michał Micewicz). // Przegląd Prawosławny. 1994. № 11. S.29.
- W świecie starej fotografii (Trześcianka 1937 r.) // Przegląd Prawosławny. 1994. № 7. S.29.
- Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1995. № 2. S. 9.
- Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1995. № 6. S. 9.
- Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1995. № 11. S. 8.
- Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1995. № 15. S. 9.
- Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1995. № 18. S. 9.
- Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1995. № 21. S. 9.
- Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1995. № 24. S. 9.
- Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1995. № 26. S. 9.
- Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1995. № 34. S. 9.
- Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1995. № 35. S. 9.
- Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1995. № 36. S. 9.
- Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1995. № 41. S. 9.
- Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1995. № 43. S. 9.
- Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1995. № 46. S. 10.
- Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1995. № 50. S. 10.
- Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1995. № 51. S. 10.
- Бібліяграфічны куточак // Ніва. 1995. № 53. S. 8.
- Dzieje cerkiewne miasta Branska // Церковный Вестник. 1995. № 11. S.10—15.
- Dzieje Cerkwi w Bielsku Podlaskim / red. Antoni Mironowicz. Białystok: Białoruskie Towarzystwo Historyczne, 1995. 193 s.: il. (в соавт. с Д. Фиоником).
- Kącik bibliograficzny // Przegląd Prawosławny. 1995. № 1. S.8.
- Dzieje cerkiewne Branska. — II. // Przegląd Prawosławny. 1995. № 11. S.19—20.
- Orla na Podlasiu (wyswięcenie kaplicy pw. Sw. Szymona Słupnika). — Fot. // Przegląd Prawosławny. 1995. № 9. S.33.
- Wstępna Bibliografia chrześcijaństwa wschodniego: Druki polskojęzyczne okresu współczesnego: Suplement I (Tygodnik Podlaski Prawosławie Orthodoxia Przegląd Prawosławny 1985—1994). / przedm. ks. Henryk Paprocki. Białystok—Ryboły: Orthdruk, 1995. 132 s.: il.
- Wstępna Bibliografia chrześcijaństwa wschodniego: Druki polskojęzyczne okresu współczesnego: Suplement II (Wiadomości Metropolii Prawosławnej w Polsce 1947—1948 Cerkovnyj Vestnik 1954—1994 Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego 1971—1994). / przedm. ks. Henryk Paprocki. Ryboły: Orthdruk, 1995. 80 s., il.
- Абрад св. Кірыла і Мяфодзія на Мазоушы — лацінскі ці славянскі? // Праваслаўе ў славянскіх культурных традыцыях. Зборнік артыкулаў навукова—практычнага семінара «Спадчына святых братоў Кірыла і Мяфодзія і славянская мова». Беларускае Праваслаўнае Брацтва Трох Віленскіх Мучнікаў; Мінск, 1996. S. 4—6.
- Бібліяграфія прац. інж. Барыслава Рудкоўскага: Навуковыя працы, знаходкі, тапаграфічныя, распрацоўкі, графіка і хроніка (надрукаваныя і



- машынапісы). // *Топографія дорог і памятных / pod red. Валентина Гуца; Бельск Подляскі, 1996. S. 44—46.*
- Бібліяграфічны куточак // *Ніва. 1996. № 2. S. 10.*
- Бібліяграфічны куточак // *Ніва. 1996. № 4. S. 9.*
- Бібліяграфічны куточак // *Ніва. 1996. № 5. S. 9.*
- Бібліяграфічны куточак // *Ніва. 1996. № 10. S. 9.*
- Бібліяграфічны куточак // *Ніва. 1996. № 11. S. 9.*
- Бібліяграфічны куточак // *Ніва. 1996. № 12. S. 4.*
- Бібліяграфічны куточак // *Ніва. 1996. № 13. S. 10.*
- Бібліяграфічны куточак // *Ніва. 1996. № 17. S. 10.*
- Cerkiew i monaster św. Mikołaja w Bielsku Podlaskim. Bielsk Podlaski: Bractwo Młodzieży Prawosławnej w Polsce. 1996. 24 s.: il. (в соавт. с Д. Фиоником).*
- Sprawy narodowościowe i wyznaniowe na Białostocczyźnie (1944—1948), w ocenie władz Rzeczypospolitej Polskiej: Wybór dokumentów (Sytuacyjne sprawozdania Wojewody białostockiego w Białymstoku oraz Powiatowych Starostów Białostockiego, Bielskopodlaskiego i Sokolskiego w latach 1944—1948). / wstęp Kazimierz Urban, Sokrat Janowicz, Eugeniusz Mironowicz, / wprowadzenie Sławomir Iwaniuk. Ryboły: Orthdruk, 1996. 9 s.*
- Wstępna Bibliografia chrześcijaństwa wschodniego: Druki polskojęzyczne okresu współczesnego Część II / wprowadzenie Antoni Mironowicz. Ryboły: Orthdruk, 1996. XVIII, 274 s.*
- Wstępna bibliografia chrześcijaństwa wschodniego: Druki polskojęzyczne okresu współczesnego: Suplement III (198 Biuletyn Informacyjny KTP (Kolo Teologów Prawosławnych). 1983—1992 List Informacyjny 1984 Biuletyn Informacyjny List Informacyjny 1988—1995 Biuletyn Informacyjny 1990—1995 Wiadomości Bractwa 1992—1995 Ikos 1994—1995). / przedm. Jarosław Charkiewicz. Ryboły: Bractwo Młodzieży Prawosławnej w Polsce, 1996. 96 s.: il.*
- Cerkiew w Narojkach. — II. // Przegląd Prawosławny. 1997. № 3. S.32.*
- Jablęcza // Encyklopedia Katolicka T.7. Lublin, 1997. szp. 631.*
- Orla na Podlasiu: Dzieje Cerkwi, miasta i okolic / wstęp Jerzy Kalina. Bielsk Podlaski — Ryboły — Białystok: Białoruskie Towarzystwo Historyczne, 1997. 194 s.: il., fot., bibliogr., mapy. (в соавт. с Д. Фиоником).*
- Пра епіскапа Феодосія // Przegląd Prawosławny. 1997. № 10. S.21.*
- Wstępna Bibliografia chrześcijaństwa wschodniego: Druki polskojęzyczne okresu współczesnego Część III / wprowadzenie Antoni Mironowicz. Ryboły: Orthdruk, 1998. XX, 233 s.*
- Z dziejów Grodziska // Przegląd Prawosławny. 1998. № 2. S.8,9.*
- Parafia Ryboły. Bielsk Podlaski—Ryboły—Białystok: Białoruskie Towarzystwo Historyczne, 1999. 210 s.: il., fot., bibliogr. (в соавт. с Д. Фиоником).*
- Katalog świątyn i duchowieństwa prawosławnej diecezji warszawsko—bielskiej // ЕЛПИС. 2000. Rocznik II (XIII). Zeszyt 3 (16). S. 3—435, il.*
- Bibliografia parafii prawosławnych na Białostocczyźnie. Cz. alfabetyczna. Suplement IV. Ryboły, 2001. 140 s., il., mapa.*
- Pasyńki i okolice. Bielsk Podlaski—Ryboły—Białystok, 2001. 282 s., il., mapa. (в соавт. с Д. Фиоником).*
- Parafia w Żerczycach. Białystok, 2001. 25 s., il. (в соавт. с А. Троц Сосна).*
- Święte miejsca i cudowne ikony. Prawosławne sanktuaria na Białostocczyźnie. Białystok, 2001. 396 s., il., mapy.*
- Zapomniane dziedzictwo. Nie istniejące już cerkwie w dorzeczu Biebrzy i Narwi. Białystok, 2002. 320 s., il., mapa. (в соавт. с А. Троц Сосна).*
- Monografia Żeńskiego Monasteru Narodzenia Przenajświętszej Bogarodzicy. Białystok, 2003. 144 s., il. (в соавт. с А. Троц Сосна).*
- В личном архиве о. Григория Сосны находится немало неопубликованных его работ. Общий список неопубликованного весьма обширен, укажем лишь наиболее значимые завершённые им труды:*
- Podłoże, na którym kształtowała się idea unii kościelnej w Polsce pod koniec XVI wieku: Praca magisreska / Napisana pod kierunkiem prof. A. Lapińskiego; Chrześcijańska Akademia Teologiczna. Warszawa, 1966. 64 s.*
- Wyzyty generalne parafii prawosławnych dekanatu Bielskiego diecezji unickiej Brzeskiej z lat 1727, 1753, 1787. Машинопись, 120 с.*
- Bibliografia Kościoła Prawosławnego na Białostocczyźnie: Cz. V. — geodezyczna (szkice, rysunki, rejsy); cz. VI — architektoniczna (fotografie, plany); cz. II — chronologiczna.*
- Bibliografia «Białorusika» za lata 1955—1990, sprzedane przeważnie według «Bibliografii Zawartości Czasopism», uzupełniona innymi publikacjami.*
- Sapiehowie na Podlasiu. — Машинопись, 22 с.*
- Указатель объяснений вопросов церковно—богослужбно—пастырского характера на основании печатных церковных органов в годах 1865—1990. Машинопись, 60 с.*

Лабынцев Ю. А., Щавинская Л. Л.

**Аннотация на монографию: о. Григорий Сосна, Антонина Троц-Сосна.  
Женский монастырь Рождества Пресвятой Богородицы:  
Красносток-Белосток.**

Известными историками Православия в Польше о. Григорием Сосной и матушкой Антониной Троц-Сосной опубликована обширная монография «Женский монастырь Рождества Пресвятой Богородицы: Красносток-Белосток» (Белосток, 2003), рассказывающая о богатейшей истории и возрождении монашеской жизни в одной из самых замечательных обителей на польско-белорусском этно-конфессиональном пограничье. Собственно книга издана к десятилетию этого возрожденного в Белостоке женского монастыря, являющегося как бы преемником перенесенной в 1900 г. из г. Гродно в Красносток одноименной обители. Тогда, в начале прошлого века, Красностокский монастырь за короткий срок превратился в крупнейший центр Православия. О нем, наряду с другими здешними женскими обителями, прежде всего знаменитым Леснинским монастырем, митрополит Евлогий (Георгиевский) писал, что они «имели огромное значение для местной народной жизни». Красностокский монастырь прославился и своей необычайно успешной деятельностью в области образования, а также врачебной помощью белорусскому населению. В нем работало несколько церковных школ, в их числе женская церковно-учительская школа имени царевича Алексея Николаевича; бесплатная больница и аптека. Особая роль отводилась многочисленным мастерским, созданным в его стенах: иконописной, переплетной, швейной и другим. Душой Красностокского монастыря была его игуменья — матушка Елена, которую митрополит Евлогий, тогдашний местный архиерей, называл «большой ревнительницей монашеской жизни». Матушка Елена была москвичкой, получила прекрасное образование, несколько лет подвизалась в Леснинском монастыре, где стала одной из любимых учениц, как писал митрополит Евлогий, «своей родоначальницы — м. игуменьи Екатерины», в миру графини Ефимовской. В военную эвакуацию 1915 г. монахини Красностокской обители оказались под Москвой, позднее большевики арестовали их и выслали в Казахстан, откуда матушка Елена возвратилась в середине 1930-х годов и поселилась в г. Малоярославце, где вскоре и умерла.

В монографии много места уделено рассказу о чудотворной иконе Красностокской Божией Матери, принадлежавшей старинному, некогда православному, роду Тышкевичей. Сейчас эта икона находится в древнем Спасском монастыре г. Полоцка, а её

копия в одном из подмосковных храмов. Отдельная глава монографии посвящена «красностокским мученикам» — о. Николаю Семашко, св. Ярославу Ямскому (о. Ярославу Савицкому) и о. Иакову Ференцу, трагически погибшим от рук большевиков.

О возрожденном в наши дни монастыре (25 января 1993 года) авторы пишут в специальной главе «Монастырь в Белостоке», открывающейся обширной цитатой из монастырской летописи: «Женский монастырь во имя Рождества Пресвятой Богородицы в Белостоке является продолжателем Красностокского монастыря, который находился в бывшей Гродненской губернии, Сокольском уезде, в Красностоке (ныне Ружаносток, местность вблизи Домбровы Белостокской)». Первыми насельницами возрожденного монастыря стали две местные уроженки, ее будущая игуменья матушка Анастасия (Анна Харкевич) и монахиня Афанасия (Анна Дземях), принявшие постриг в Покровском монастыре во Франции. Ныне в благоустроенной обители уже почти 20 монахинь и несколько послушниц. Инициатором возрождения монастыря выступил тогдашний архиепископ Белостокский и Гданьский Савва, ныне предстоятель Польской Автокефальной Православной Церкви блаженнейший митрополит Варшавский и всея Польши. Он же начал строительство еще одного церковного комплекса — на окраине г. Заблудова в Зверках на родине св. Гавриила Заблудовского, особо почитаемого православными Польши. Монахини возрожденного монастыря принимают самое непосредственное участие в этом важнейшем для всей епархии начинании, и потому авторы монографии заканчивают свою книгу подробным рассказом о возведении церковных зданий в Зверках — «месте рождения св. младенца Гавриила», «небесного покровителя детей и молодежи — Братства православной молодежи в Польше».

Написанная прекрасным языком (по-польски), содержащая богатейший архивный документальный и иллюстративный материал, монография о. Григория и матушки Антонины, живущих в старинном белорусском селе Рыболах, что неподалеку от Заблудова, несомненно стала заметным явлением в кругу научной православной литературы не только Польши, но и Белоруссии, России, Украины и Литвы. Православная Церковь в нынешней восточной части Польши имеет многовековую традицию. Такие книги по существу воскрешают богатейшее православное прошлое этих земель и утверждают настоящее.





Публикация В. Русина<sup>1</sup>

## Документы о священномученике Онуфрии (Гагалюке)<sup>2</sup>

### Жизнеописание священномученика архиепископа Онуфрия

«Святой владыка» — так его еще при жизни называли старооскольцы.

«Недостойный Архиепископ Онуфрий» — так он завершал свои письма.

Всегда скромен, тих и благодушен. От детских лет сохранил в себе душевную и телесную чистоту. Жизнь вел самую аскетическую, суровую, не допускал ни в чем никакого излишества. Ежедневной пищей его служили корка хлеба, кусочек жаренной на постном масле рыбы, картошка и картофельный суп. Только при болезненном состоянии употреблял молоко. Строго соблюдал посты. Никогда не ел мяса и не пил спиртных напитков. Его черные глаза всегда были овеяны нежностью и грустью. Весь его облик излучал доброту и ласку. И вместе с тем чувствовались твердость и решительность.

Таким он был. Таким его запомнили многочисленные духовные чада в Елисаветграде, Харькове, Кудымкаре, Сургуте, Тобольске, Старом Осколе, Курске, на Дальнем Востоке. Словом, во всех городах и весях, через которые пролег крестный путь святителя, расстрелянного (где — неизвестно) в первый день лета 1938 г.

### «Не отвлекайте детей от Бога»

Где покоятся твои честные мощи, отче Онуфрие? Как закончил ты свою земную жизнь? Знали ли твои мучители, что мучат святого?

«Чем больше скорбей, тем драгоценнее венцы.

И все это творит над нами милующая десница Божия», — говорил владыка Онуфрий 2 декабря 1929 г., заступая на кафедру Старооскольской епархии. К тому времени сам он имел уже немалый опыт терпения скорбей. «О, если бы вы знали, дорогие, всю тяжесть креста, который лег на



Современная икона св. Онуфрия (г. Ст. Оскол).

<sup>1</sup> Благодарим за помощь и поддержку Полину Наумову, Елену Марюхину, диакона Олега Белых, и особая благодарность Юрию Коненко за уникальные документы и фотоснимки.

<sup>2</sup> Полученный от В. Русина комплекс документов собирался автором в течение нескольких лет на базе исследовательской работы хранителей дома-музея священномученика Онуфрия в Старом Осколе. В подборку вошли составленный В. Русиним текст жизнеописания святителя Онуфрия, написанный в виде нескольких сюжетных глав, воспоминания старооскольцев, собранные и обработанные лично В. Русиним и тексты писем святого владыки, хранящиеся у жителей города. — *Ред.*

мои еще неопытные рамена, — вздыхал будущий священномученик в Успенском соборе Елисаветграда на следующий день после рукоположения во епископы 6 февраля 1923 г. — Господи, Боже Милосердный! Ты видишь, как трудно мне немощному. Молю Тебя: укрепи меня в святой вере и непоколебимой преданности Церкви».

Господь услышал молитву тридцатитрехлетнего архиерея и не только укрепил, но и явил его образом крепости для прочих христиан: и современников, гонимых и искушаемых безбожной властью, и нас, жителей третьего тысячелетия от Рождества Христова, находящихся, быть может, в еще более плачевном духовном состоянии, чем христиане советского времени. Словно о нас говорит владыка: «Когда помотришь на современное поколение молодежи: нервное, хмурое, унылое, озлобленное, то думаешь: а каковы будут их потомки? А где же причина этой нервности, сухости, черствости и озлобленности? — В забвении Бога, в отсутствии духовной жизни... Вы желаете видеть поколения своих детей здоровыми и душой и телом — не отвлекайте их от Бога».

### *Сын лесника*

В маленьком домике на опушке большого леса в семи верстах от ближайшей деревни жила семья лесника: Максим Гагалюк (отставной ефрейтор крепостной артиллерии), его жена Екатерина (из бедных мещан) и их шестеро детей (три мальчика и столько же девочек). Самого младшего сына, появившегося на свет 2 апреля 1889 г., родители называли Антоном. Когда ему было всего пять лет, семья лишилась кормильца.

Однажды зимним вечером лесник делал обход и встретил четверых мужиков, самовольно валивших лес. Разойтись полюбовно не удалось. Максим Гагалюк не пошел на компромиссы, будучи верным своему долгу. Он, человек неробкого десятка, заставил порубщиков отступить, но в схватке с ними получил тяжелые ранения руки и головы (у порубщиков ведь были топоры). Домой Максим воротился едва живым. Жена Екатерина промыла раны, перевязала и уложила мужа. А сама (быть может, от страха) поярче сделала огонь.

Тем временем четверо злоумышленников замыслили новое зло. Испугавшись, что лесник правится и сможет их опознать, они вернулись и подожгли его дом. Преступники надеялись таким образом избавиться и от пострадавшего, и от семьи свидетелей, знавших о случившемся. Обитатели лесной сторожки не сразу поняли, что их жилище горит. А когда поняли, бороться со всепо-

дающим пламенем было уже бесполезно. Стена огня отрезала им дорогу к входной двери. Вместе с детьми Екатерине и Максиму пришлось спасаться через выбитое окно.

Дом сгорел дотла. Прибывшие из соседней деревушки крестьяне отвезли главу семьи в больницу, а мать с детьми приютили у себя. Глядя на своих бездомных детишек, женщина не смогла сдерживать слез. Дети окружили ее и принялись, кто как мог, утешать. А пятилетний Антоша, взобравшись на колени к родительнице, крепко обнял ее и сказал: «Мама, ты не плачь. Когда я стану епископом, я возьму тебя к себе!» «Я была так поражена этими словами, что не поняла их значения, — вспоминала Екатерина Осиповна. — Откуда он услышал это слово?» Но мальчик повторил уверенно и серьезно: «Мама, я буду епископом. Я сам это знаю...»

Через 19 лет студент Санкт-Петербургской духовной академии Антон Максимович Гагалюк стал иеромонахом Онуфрием. В феврале 1923 г. состоялось его рукоположение во епископа. А спустя еще 10 лет сама Екатерина Осиповна стала монахиней Натальей. Постриг матери совершил ее сын — архиепископ Онуфрий.

### *Чудесное исцеление*

После смерти отца Антон Гагалюк был определен в сиротский приют. Туда же устроилась поварихой его мать. По окончании церковно-приходской школы мальчика, как одного из самых способных учеников, на средства приюта отправили в духовное училище города Холм. (Ныне находится на территории Польши, переименован в Хельм.) Училище Антон закончил с отличием и поступил в знаменитую Холмскую духовную семинарию, в которой до 1898 г. немало потрудился будущий патриарх Тихон. Мечтал семинарист Гагалюк стать врачом или учителем. Однако за месяц до выпускных экзаменов случилось событие, заставившее его пересмотреть свои мечты. Он слег в больницу с тяжелейшим воспалением легких. В семинарии опасались за его жизнь и служили молебны об исцелении. «Я находился в забытьи, и передо мной появился чудесный старец, — рассказывал матери владыка Онуфрий, — обросший большой бородой до ступней ног и седыми волосами, закрывавшими его голое тело до пят. Старец ласково посмотрел на меня и сказал: «Обещай служить Церкви Христовой, Господу Богу и будешь здоров». Эти слова посеяли во мне страх, и я воскликнул: «Обещаю». Старец удалился, и с того момента я начал поправляться. Всматриваясь затем в иконы угодников



Божиих, я заметил черты явившегося мне старца в изображении преподобного Онуфрия Великого». (Преподобный прожил в пустыне 60 лет и не раз был близок к смерти от лишений и страданий. Может быть, поэтому к молитвенной помощи этого святого прибегают чаще всего в предчувствии опасности скоропостижной смерти.)

Выпускные экзамены поправившийся Антоний выдержал с отличием и по благословению ректора семинарии епископа Дионисия поступил в Санкт-Петербургскую духовную академию. Через два года второкурсник Гагалюк отправился в Холмскую Русь в Яблочинский Онуфриевский монастырь читать лекции по богословию на курсах, организованных для группы учителей. Выполнив свою миссию, Антоний собрался обратно в Петербург, но внезапно снова заболел. Врачи признали его состояние почти безнадежным. И вновь в сонном видении больному явился тот же старец. «Ты не выполнил своего обещания, — сказал он, посмотрев с укоризной на будущего монаха. — Сделай это теперь. Господь благословляет». «Когда я открыл потом глаза, — вспоминал владыка, — то увидел, что в келье служат молебен о моем выздоровлении перед чудотворным образом святого Онуфрия, поставленным возле кровати. Я проследил от умиления и заявил присутствовавшему тут архимандриту Серафиму, что по приезде в академию приму иноческий постриг». Постриг состоялся 5 октября 1913 г.

### *Крест святителя*

По окончании академии в 1915 г. иеромонах Онуфрий с ученой степенью кандидата богословия получил назначение преподавать в миссионерской семинарии при Григорие-Бизюковском монастыре в Херсонской епархии. После разгрома обители бандой Махно по просьбе жителей города Бериславль отец Онуфрий был назначен настоятелем городского собора и возведен в сан архимандрита. Затем из Бериславля его перевели в Кривой Рог настоятелем Николаевского храма.

В августе 1922 г. в Киеве собор православных епископов избрал архимандрита Онуфрия кандидатом во епископа Елисаветградского, викария Херсоно-Одесской епархии. Архиерейская хиротония состоялась полгода спустя в Киево-Печерской лавре. Совершили ее митрополит Михаил, арестованный на следующий же день, и епископ Димитрий. Свою первую архиерейскую литургию епископ совершил в Успенском соборе в Елисаветграде при громадном стечении молящихся. Сохранилась замечательная речь владыки, произне-

сенная им в этот день.

А через шесть дней епископ Онуфрий был арестован. Несколько месяцев его перевозили из одного города в другой. Наконец, в Харькове святителя выпустили на свободу, но возвращаться в Елисаветград не велели. С февраля 1923 по декабрь 1926 г. он управлял двумя своими епархиями, не покидая Харькова. В декабре 1926 г. владыку отправили в ссылку на Урал (в с. Кудымкар), где он также познакомился с тюрьмами Тобольска и Сургута.

### *Свет Христов в темнице*

Владыка Онуфрий только за первые два года своего епископского служения совершил около 500 богослужений, произнес четыре сотни проповедей, написал полторы тысячи писем. Кроме сего, в тот период им было написано не менее 40 обширных статей и пастырских посланий. Труд титанический, если учесть стесненность обстоятельств, в которых оказался владыка. Фактически из этих двух лет шесть месяцев он провел в тюрьмах пяти городов: Елисаветграда, Одессы, Кривого Рога, Екатеринослава и Харькова. А впереди были еще Кудымкар, Тобольск, Сургут, Старый Оскол, Воронеж, Курск, Орел, совхоз НКВД на станции Средне-Белая в Амурской обл.... И везде святитель оставался верен своему пастырскому долгу. «Нужно работать Богу и людям в тех условиях, в каких Господь определил мне жить, — писал он в одном из писем. — Служитель Христов должен нести свет Христов и в темнице, как это делали апостолы. Сказать слово веры своему случайному собеседнику, приголубить ребенка, открыто исповедовать и защитить свою веру, несмотря на насмешки и гонения неверующих, — все это значит нести свет Христов в окружающую жизнь».

### *В Старом Осколе*

После уральской ссылки владыку Онуфрия вызвали в ОГПУ и предложили по карте СССР выбрать место своего нового проживания, а по сути, новой ссылки. При этом Москва, Ленинград, Ростов-на-Дону и вся Украина исключались. Святитель выбрал Старый Оскол. И митрополит Сергей в ноябре 1929 г. специально для него образовал Старооскольскую епархию.

Борцы с «религиозным мракобесием» обрадовались, что горячего проповедника слова Божьего удалось вновь упечь в глухую провинцию, где его никто не увидит и не услышит. Однако, как пока-

зало время, радость их была преждевременной.

Трудно переоценить то благотворное влияние, которое оказал (и своими святыми молитвами продолжает оказывать) на духовную жизнь Старого Оскола владыка Онуфрий. За три с небольшим года его святительского служения на старооскольской кафедре почти полностью было побеждено обновленчество (церковный раскол, инициированный советской властью с целью уничтожения православия). В декабре 1929 г., когда владыка приехал в Старый Оскол, новообразованная епархия насчитывала всего два десятка православных приходов. Но уже к Светлому Христову Воскресению 1930 г. в лоно Русской Православной Церкви из обновленческого соблазна вернулся 141 храм. Само появление в наших краях епископа дало мощный импульс к духовному пробуждению после десятилетия смут, расколов и агрессивной антирелигиозной пропаганды. К слову, уже приносившей свои гнилые плоды. Епископу разрешили служить лишь в Богоявленском соборе и строго-настрога запретили куда-либо выезжать из города. Несмотря на это, он вполне успешно управлял своей епархией. Не имея епархиальной канцелярии, всех посетителей принимал в маленькой комнатке на улице Пролетарской, в которой жил. Домик, где квартировал священномученик Онуфрий, уцелел. До недавнего времени хранились там и вещи, которые помнили тепло рук святителя. Но поскольку хозяйка дома большую часть года жила в другом городе, однажды туда проникли искатели приключений и цветных металлов.

Возникшая в середине 1990-х идея создать музей святого владыки долго оставалась идеей. Между тем потенциальные экспонаты уже порядком растащили. Все меньше остается старушек, которым посчастливилось побывать на богослужениях епископа Онуфрия и услышать его проповеди. Многие приходили на архиерейские богослужения за десятки километров: из-под Корочи, Горшечного и других сел и поселков. Получали они не только святительское благословение, но и слова утешения, в которых так нуждались верующие в канун «безбожной пятилетки». Владыка использовал любую возможность для обращения к своей пастве. Его поучения звучали не только за Божественной литургией, но и во время вечерних богослужений.

«Долг святителя и пастыря Церкви — благовествовать день от дня спасения Бога нашего: и в дни мира, и в дни бурь церковных, в храме, в доме, в темнице», — писал святитель своему другу священнослужителю, который решил прекратить дело проповеди, опасаясь, что будет оклеветан и

арестован. Владыка признавался, что и сам проповедует «не без смущения, волнений и страхов. Но Господь Милосердный хранил меня, и верю: сохранит и впредь. А если угодно будет Господу — приму и скорби за слово истины. Если мы умолкнем, то кто будет говорить?»

В Старом Осколе преосвященный Онуфрий встретил 10-летний юбилей своего архиерейского служения (4 февраля 1933 г.). Месяц спустя умер иеросхимонах Анатолий (Хлебников), бывший духовником владыки весь старооскольский период. О жизни этого подвижника, 38 лет подвизавшегося в Соловецкой обители и за 10 лет до блаженной кончины вернувшегося в родной город, нам известно благодаря слову владыки, сказанному им при погребении старца. (Могила иеросхимонаха Анатолия сохранилась и по сей день. Ее нетрудно отыскать в ряду прочих за алтарем Свято-Троицкого храма в Стрелецкой слободе.) Сохранилась и фотография отца Анатолия, правда, только соловецкого периода. На ней он — еще иеромонах Августин.

### Старичок-инвалид

Речь на погребении своего духовника была едва ли не последней проповедью святителя, сказанной им в Старом Осколе, так как в том же марте преосвященный Онуфрий был арестован. Уполномоченный ОГПУ обвинял его в том, что «он всегда окружал себя антисоветским монашеством и стремился в глазах наиболее фанатичных крестьян из числа верующих показать себя как мученика за православную веру и гонимого за это советской властью». Однако поскольку никаких данных об активной контрреволюционной деятельности владыки не выявилось, его продержали под арестом (сначала в Осколе, затем в Воронеже) всего три месяца. В июне 1933 г. он вышел из заключения, был возведен митрополитом Сергием в сан архиепископа и получил новую кафедру — Курскую. Оттуда через два года начался путь архиепископа Онуфрия на Голгофу. Инкриминировали ему слишком частое обращение к верующим со словом проповеди, совершение нескольких монашеских постригов и оказание материальной помощи нуждающимся.

Весну 1936 г. святитель встретил на Дальнем Востоке, в совхозе НКВД. Первое время родным и духовным чадам удавалось вести с ним переписку. Шли в Хабаровский край письма и из Старого Оскола. «Получил письмо от А.Н. из Старого Оскола, передайте ей от меня привет и благословение, — писал владыка своей матери, монахине Наталье,



оставшейся в Курске. — Очень ей благодарен и всем другим старооскольцам за то, что молятся о мне, грешном, и помнят». О себе он говорил в том же послании следующее: «Пока я отдыхаю, не работаю, как и другие старички-инвалиды...»

«Старичку-инвалиду» в тот момент едва исполнилось 47 лет...

### *Расстрел*

В роковом 1937 г. нарком внутренних дел СССР отдал приказ об уничтожении священства, находящегося в лагерях и тюрьмах. Вскоре архиепископ Онуфрий перестал отвечать на письма. Долгое время его дальнейшая судьба оставалась неизвестной. Лишь в 1990 г. удалось выяснить, что заключенный Антон Максимович Гагалюк вместе с епископом Белгородским Антонием (Панкеевым) и пятнадцатью священно- и церковнослужителями был расстрелян 1 июня 1938 г.

Ныне священномученик Онуфрий светскими властями реабилитирован, а властями церковными причислен к лику святых. Во имя его освящены престолы в Знаменском кафедральном соборе Курска, в Спасо-Преображенском соборе Губкина и в Александро-Невском кафедральном соборе Старого Оскола. Ему посвящена большая статья в четвертом томе книги игумена Дамаскина (Орловского) «Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX столетия». Митрополитом Харьковским и Богодуховским составлено его житие. Упоминания о нем можно встретить в различных календарях и сборниках. Сохранившиеся проповеди владыки, к сожалению, до сих пор существуют только в машинописных (самиздатовских) вариантах. Впрочем, в одном московском издательстве, как нам стало известно, заинтересовались литературным наследием святителя. И если на то будет Божья воля, в недалеком будущем слова его, за семь десятков лет не утратившие своей силы и актуальности, отзовутся благодатным и спасительным эхом в сердцах нового поколения христиан.

### *Верующие в жизнь*

Некоторыми исследователями жизни архиепископа Онуфрия дата его расстрела (да и сам расстрел) ставится под сомнение. Одни придерживаются версии, что в последний момент «высшую меру» владыке заменили каторжными работами. Это предположение одинаково трудно как опровергнуть,

так и подкрепить конкретными фактами. С одной стороны — нет могильного холмика, с другой — документов, подтверждающих то, что святитель пережил день назначенного расстрела.

Духовные чада не знали, как молиться за владыку: о здравии или о упокоении. В 1960-е годы кто-то из духовных дочерей архиепископа обратился за советом к небезызвестному старцу Тавриону. На вопрос «Жив ли владыка Онуфрий?» старец улыбнулся и ответил: «У Бога все живы...»

## **2. Воспоминания старооскольцев о священномученике Онуфрии**

Уральская ссылка владыки Онуфрия закончилась в конце 1929 г. Много испытаний и лишений пришлось ему перенести за три долгих года. И, живя среди народа, в большинстве своем не просвещенного светом Христовой истины, не столько от тяжелых климатических условий страдал он,



Владыка Онуфрий на Оскольской кафедре.



Старый Оскол в начале XX в.

сколько от козней бесовских да злобы людской. Хозяева домов, где вынужден был останавливаться на ночлег святой владыка, за скудную пищу и предоставленный кров требовали с него самую высокую плату, нарушая не только заповеди Божии, но и правила элементарного приличия. Однажды на сельской улочке владыку едва не сбил юный конник. А взрослый мужчина на побережье ударил его ножом, предварительно поинтересовавшись, действительно ли он является православным епископом. В местной газете опубликовали о владыке статью клеветнического характера. Даже уральский священник, у которого он нашел приют, оказался пособником НКВД и помог чекистам устроить в комнате ссыльного епископа обыск.

Почему выбор владыки пал именно на Старый Оскол, объяснить сложно. Может быть, потому что этот город был поближе к Харькову, где епископ Онуфрий проживал около трех лет до уральской ссылки. Может быть, потому что Оскол некогда славился обилием храмов и набожностью жителей. А может быть, потому что незадолго перед описываемыми событиями Старый Оскол стал центром новообразованного округа, объединившего десять районов, ныне входящих в Белгородскую, Курскую и частично Воронежскую области.

Митрополит Сергей (Страгородский), местоблюститель патриаршего престола, не только одобрил выбор святителя Онуфрия, но и учредил новую епархию — Старооскольскую, назначив его ее первым предстоятелем.

Из Сургута владыку сопровождала Акилина Яковлевна Пьянкова. Акилиша (так ласково называли ее близкие) получила благословение у своего духовника всюду следовать за гонимым еписко-

пом. После последнего ареста владыки (уже в Курске) и смерти его мамы, монахини Наталии, она вернулась в Старый Оскол и до завершения своего земного пути пекла просфоры для храмов, число которых значительно уменьшилось.

К Старому Осколу священномученик Онуфрий и Акилина Яковлевна подъезжали в конце ноября. Когда до города оставались считанные километры, на станции Горшечное их сняли с поезда и, поскольку специального арестантского помещения там не имелось, трое суток продержали в погребке. Потом отпустили.

«Из окна вагона владыка любовался городом, — рассказывает Вера Александровна Степанова, — в то время были еще целы Богоявленский собор, колокольня с храмом в честь трех святителей, храм св. Николая, храм Успения Матери Божией, на возвышенности — двухэтажный храм архангела Михаила, кладбищенский храм Ахтырской иконы Божией Матери и внизу у реки — чудесный Покровский храм с иконостасом из белого мрамора.

Владыка оставил Акилишу на вокзале, а сам пошел к ближнему (Покровскому) храму пешком. Вскоре ему удалось найти квартиру в одном из самых больших домов Ламской слободы. Принадлежал этот дом Василию Архиповичу Барабашину, соседу моей мамы».

Местные власти сделали все возможное, чтобы ограничить деятельность архиерея. Они запретили ему объезжать епархию, а в самом городе разрешили служить только в одном Богоявленском соборе.

«Собор был большой, стоял рядом с теперешней тюрьмой, — вспоминает Мария Алексеевна Сергеева. — Сами мы жили на Стрелецкой слобо-



де и ходили обычно в свою церковь. Нас в семье 10 детей было. Я везде со старшей сестрой Варей бегала. Она меня старше на два года, но нас все за близняшек принимали. Когда владыка приехал в город, мне шел десятый год. Как-то Варя мне говорит: «Знаешь, что, Маш, пойдём-ка ко всенощной в собор. Там, говорят, архиерей приехал». Пришли. Я посмотрела, и так он мне понравился. Высокий, худощавый, волос темный, длинный, бородочка. А как он служил! После службы как будто летишь по воздуху, а не идешь. Начали мы с сестрой бегать каждые субботу, воскресенье и в праздники в собор. Встречали владыку на улице. Он на «линейке» подъезжал. Опирается на посох

Священномученик Онуфрий, как «неблагонадежный элемент», каждые десять дней ходил в НКВД отмечаться. Когда владыка заходил в кабинет, чекисты невольно вставали. Потом удивленно спрашивали друг друга: «Ты чего встал?» — «А ты чего?» Слово поднимала их неведомая им сила. И даже давая себе зарок никогда впредь не реагировать на приход «гражданина Гагалюка» таким образом, не могли себя сдержать.

Однажды святителю в НКВД устроили очную ставку с Захаром Саплиным, публично снявшим с себя священнический сан. Его власти нередко задерживали в качестве ходячего пособия по научному атеизму. Давали ему различные награды и



Дом, где жил свят. Онуфрий в Старом Осколе. Современный вид. Фото 2003 г.

и нам кивает головой. А мы рады, бежим рядом. И провожать тоже на дороге выбегали. Много нас было...»

С приездом владыки Онуфрия старооскольцы воспрянули духом, стали чаще посещать храмы. Многие священники вернулись из обновленческого раскола, в котором они оказались по малодушию и от безысходности. Были в среде местных клириков и те, кто отрекся от Бога ради спокойной и сытой жизни.

грамоты за активное участие в общественной жизни города. Позволили преподавать историю в учебных заведениях. Частенько на вечерах, посвященных борьбе с «религиозным мракобесием», вспоминали, как Саплин на сцене Дома культуры публично снимал с себя священнические одежды и вроде бы даже топтал их.

Так вот, в очередной приход в НКВД на владыку оказали психологическое давление. «Вот, — говорят, указывая на Саплина, — человек осо-

знал свои религиозные заблуждения и теперь живет спокойно. Почему бы вам не последовать его примеру?»

«Иуда предал Христа за 30 сребреников, а ты за сколько? — спросил священномученик Онуфрий у вероотступника и повелительно добавил: — «Захария, вынь иконы из сундука и молись».

Отрекшийся священник побледнел. О том, что он спрятал свои иконы в сундук, никому не было известно.

Весна 1930 г. выдалась многоводною. Река Оскол, тогда еще не похожая на ручеек, разлилась широко. Жители пригородных слобод, Ламской и Стрелецкой, вынуждены были, как венецианцы, передвигаться по улицам на лодках. На лодке добирался в собор и владыка Онуфрий. Это было неудобно и небезопасно. Случалось, за время дороги одежда епископа полностью промокала. Словом, возникла нужда в квартире в центральной части города. И некоторое время спустя владыка переехал на улицу Пролетарскую (до революции называвшуюся Воронежской).

«Сначала поселился он у бабушки Мавры. Как ее фамилия и отчество — не помню, — рассказывает В.А. Степанова. — Жила она через дом от моей тети Александры Никитичны Давыдовой. Я бывала в гостях у владыки, когда он еще у Василия Архиповича жил. Вспоминается, как стоял на полу самовар, им занималась Акилиша. А мне так хотелось налить владыке Онуфрию чаю. Вдруг слышу он говорит: “Акилиша, пусть Верочка мне нальет чая”. Я такая радостная была. Помню, пила чай с халвою...»

У бабы Мавры епископ Онуфрий жил недолго. Александра Никитична и ее муж Николай Иванович Давыдовы решили пригласить его к себе. Потеснились, освободили две комнаты. Волновались, согласится ли... Владыка согласился и около трех лет, т. е. большую часть старооскольского периода своей жизни квартировал у Давыдовых. На это время гостеприимный дом превратился в настоящий духовный центр города. Сюда за советом и утешением приходили благочестивые горожане. Здесь совершались монашеские постриги. Здесь священномученик Онуфрий решал епархиальные дела, писал статьи апологетического и нравственного характера. Некоторые из посетителей домика впоследствии стали священниками и даже архиереями, к примеру, архиепископ Иоасаф (Овсянников), священник Александр Бухалов.

«Бухаловы тоже были нашими соседями, — продолжает свой рассказ Вера Александровна, — а с Александром мы вместе в школе учились. За то, что мы с ним в церковь ходили, нас водили по всем классам и говорили: “Вот, дети, это ваши

враги — богомольцы...” Василий Овсянников работал чертежником в старооскольском Геолого-разведочном техникуме. И вдруг пропал. Лишь много лет спустя узнали мы, что стал он монахом и умер в сане архиепископа в конце 1970-х — начале 1980-х годов».

Все, кто когда-либо приходил в гости к владыке, на всю жизнь сохранили об этом воспоминание. Среди них были и сестры Сергеевы — Мария и Варвара.

«Домик, в котором жил наш владыка, небольшой, в три окошка, — вспоминает Мария Алексеевна, — со двора заходишь — одна комнатка маленькая, другая чуть побольше. Вот он в первой всегда принимал, а во второй Богу молился. И постоянно был с четками.

Однажды владыка узнал, что у Маши сегодня день рождения, и вынес ей в подарок книгу, написав: “Машенька, все, что здесь написано, прочитай внимательно и исполняй прилежно”. На обложке книги — рисунок: Спаситель стучится в двери. “Это Господь стучится в твое сердечко”, — объясняет владыка. Мария Алексеевна очень дорожила этим подарком. Однако дала почитать двоюродной сестре, которая увлеклась рассказами баптистов. А та книжку не сберегла...»

«Владыка прозорливым был, — вспоминает Мария Константиновна Кузнецова, — незадолго до своего ареста он нам с сестрой говорил: «Скажите вашей маме, чтобы она ко мне обязательно пришла». Он и раньше маму звал, но та робела к нему подходить. Страх какой-то находил. Сатана, наверное, не пускал. А после богослужения, которое оказалось последним на старооскольской кафедре, мама подошла под благословение, и владыка ей сказал: «Чад, молись!» Он хотел укрепить ее перед тяжелым испытанием, которое постигло через некоторое время нашу семью. Умерла моя сестра Неонилла. Она была старше меня всего на полтора года. Мама так горевала о смерти дочери, что даже хотела под поезд ложиться. Я — страшная, а Нила красивая была. Ее все наездницей называли... Нила и я были знакомы с Верой, племянницей хозяйки дома на улице Пролетарской, где квартировал владыка. Мы туда ходили в гости, приносили владыке Онуфрию клубнику (тетя выращивала). Он одну-две ягодки съест при нас. А мы рады. У нас был дальний родственник — мальчик Вася лет двенадцати. Его в домик к владыке принесли на руках, а оттуда он своими ногами пошел. По молитвам владыки Онуфрия исцелился».

Раз архиерею воспретили перемещаться по епархии, то паства со всей епархии приезжала к нему. Только однажды священномученику Онуф-



рию было разрешено служить в Свято-Троицком храме в Стрелецкой слободе, когда умер иеросхимонах Анатолий (Хлебников), его духовник.

«Он жил в сторожке при этом храме, — рассказывает Вера Александровна, — до сих пор перед глазами эта служба. Была ранняя весна, снег лежал. Владыка в белом облачении служил. Служба шла долго, четыре часа. Как сейчас помню, стоит владыка Онуфрий на могилке с лопаткой и первым бросает землю на гроб отца Анатолия. Тот тоже был необыкновенным старцем. Еще далеко до приезда владыки, когда мне было лет семь-восемь, он часто приходил в дом моей тети. Говорит: “Александра, я услышал запах блинов, что ты печешь...” Блины любил. А в благодарность за блины служил молебен, акафисты читал. Помню, все в комнате стоят на коленочках со свечами горящими. Лампадка горит в святом углу. Освящался дом, готовился к приему святителя... Когда справляли владыке именины, в соборе все от двери входной и до алтаря было усеяно цветами. Мы всегда ему на день ангела читали стихи и пели. Нас три девочки сиротки. Помню, как владыка меня защитил, когда я прочла самый маленький стих.

Когда Христос с учениками  
На Тайной Вечере сидел,  
В раздумье грустными очами  
Он на апостолов глядел.  
Он знал, что близок день страданья,  
Что скоро Он на смерть пойдет,  
И что врагам на поруганье  
Его предаст Искарриот.  
И вот над чашею склоня  
Свое чело, скорбя глубоко,  
Он только молвил без упрека:  
“Один из вас предаст Меня”.

Вторая девочка прочла про Воскресение, третья — про Вознесение длинные стихотворения. Я постарше их года на два, на три, была. Тетя и говорит: “О, самая большая и самый маленький стишок прочла”. А владыка: “Нет, Верочкино стихотворение глубо-о-окого содержания”. Я сразу, как на крыльях, поднялась...

Однажды я утром проснулась, а мне говорят: “Владыку забрали”. Ночью забрали. Они обычно все ночью делали. Я побежала в НКВД. В двор забежала, смотрю вниз и вижу в третьем или четвертом от выхода окне владыка стоит во весь рост в подвале. Заулыбался мне. Прибегаю назад, говорю: “Я владыку видела!” — “Где?” Тетя с Акилишей побежали туда. Их, конечно, забрали, и они трое суток сидели. Пережили и допросы, и очную ставку».



«Хранительница» дома, где жил свят. Онуфрий, В. А. Степанова.

«Мы с Варей тоже бегали его проводывать, а он нас благословлял... через решетку. Эх, надо бы было ему понести яблочко или еще чего-нибудь. Но мы напуганы были... — сокрушается Мария Алексеевна, — а потом владыку увезли в воронежскую тюрьму.

Мы с Акилишей летом в июне приехали туда. Собрались в тюрьму, но получили от владыки записочку: “В тюрьму не ходите, передачу не носите. Меня освободили, я нахожусь у владыки Захарии (Лобова)”. Мы обрадовались и на следующий день пошли в храм. Смотрим, идет наш владыка. Хотели мы получить благословение у него, а он мимо нас прошел. Я сначала даже обиделась. Мы какую дорогу проделали, на подножке ехали, а он нас не заметил. Это я потом поняла, что он никого не видел и ничего не слышал. Он рад был, что в храм идет, в алтарь, к престолу Божьему поклониться, и никого, кроме Господа, не видел. После службы мы в саду посидели с ним с полчаса. И все. Больше мне его не пришлось увидеть. Из Воронежа владыку направили в Курск. Туда я уже не ездила, начала работать».

Зато сестрам Сергеевым удалось побывать у владыки в Курске. «Перед Пасхой мы с Варей у ма-

мы туда отпросились. Приехали, пришли к нему на прием. Он позвал девушку, которая там при церкви работала, говорит: “Лиза, вот этих девочек устрой где-нибудь на эти дни”. Она нам постелила на кухне. Три дня мы там на празднике побыли и вернулись домой. Привезли с собою много хлеба. В Осколе тогда плохо с хлебом было, а в Курске хлеба хватало. Мама обрадовалась... Потом услышали, что владыку опять посадили. Мы так горевали... С тех пор о нем ничего не слышали...»

Некоторые старооскольцы переписывались со священномучеником Онуфрием даже тогда, когда он вновь оказался под стражей. «В феврале 1937 года я вышла замуж, — говорит Вера Александровна, — супруг мой был не из нашего города, приезжий. Мама очень переживала, плакала. Владыка прислал письмо из Благовещенска-на-Амуре: “В том, что Верочка вышла замуж, нет ничего плохого. Скорблю, что брак не доведен до конца”. То есть, не венчаны мы были».

В конце 1937 г. владыка перестал отвечать на письма духовных чад и родственников. О том, что он был расстрелян 1 июня 1938 г., стало известно только в начале 1990-х годов. Но где происходил этот расстрел и где находятся мощи святителя, неизвестно до сих пор.

В Старом Осколе молитвенная память об архиепископе Онуфрии всегда была жива. Молились старооскольцы о его здравии, когда не знали о его смерти, потом молились о упокоении. Теперь, после канонизации (как местночтимый святой он был канонизирован в нашей епархии еще в 1994 г.), просят у него молитвенной помощи и, без сомнения, получают ее. Почти во всех храмах города имеются иконы святого священномученика Онуфрия. Один из престолов кафедрального Александро-Невского собора освящен в его честь. В православной гимназии создана комната-музей владыки. А весной 2003 г. начались восстановительные работы в домике на ул. Пролетарской, где жил и молился владыка Онуфрий.

После смерти Александры Никитичны Давыдовой дом перешел в собственность ее племянницы В.А. Степановой. Вера Александровна уже более полувека как москвичка. В Старый Оскол она приезжала только на лето. Все остальное время

здесь жили матушки-просфорницы, как правило, перед смертью принимавшие монашеский постриг. Последняя из них, монахиня Фомаида, умерла в середине 1990-х. Преклонный возраст и болезни вот уже несколько лет не выпускают из Москвы на родину Веру Александровну. За несколько последних лет нежилой дом пришел в запустение, и появились разговоры о его сносе.

За лето воссозданы келья владыки и комната хозяев. Работы в большой комнате, служившей владыке канцелярией и приемной, приостановлены на время зимы. Помимо этого собран большой материал для серьезного исследовательского труда о священномученике: фотоснимки, воспоминания, проповеди и статьи владыки. Готовятся документальный фильм о его пребывании в Старом Осколе и компьютерный диск с развернутым житием новомученика.



«Хранительница» дома, где жил свят. Онуфрий В. А. Степанова.

\*\*\*

Фрагмент стихотворения, написанного священником Григорием Мелиховым в день ангела владыки в 1931 г., в который старооскольские священники подарили имениннику икону Спасителя. (Сама подаренная икона в настоящее время находится у епископа Иркутского Вадима.)

С терпением сейте могучей рукою  
На ниве церковной идей семена.  
О счастье спасительном речью живую  
Будите людей от греховного сна.



В память владыки Онуфрия мы приводим еще несколько стихотворений. Авторы их и год написания неизвестны.

Оставьте винтовки, не бойтесь восстанья,  
Поверьте, ваш узник от вас не уйдет.  
Не сам ли внушал он всегда послушанье,  
Не сам ли смиренью учил он народ.

Пред вами не злобный преступник мятежный,  
Не страшный убийца, разбойник и вор.  
Смотрите, как часто с молитвой прилежной  
Он к небу возводит свой праведный взор.

Он Господа молит за паству родную,  
Он молит за всех: за врагов, за друзей.  
Хотел бы он каждую душу больную  
Согреть и утешить любовью своей.

Иди же, невинный святитель-изгнанник,  
Твой путь незнаком, и тернист, и далек.  
Но, Бога слуга и достойный избранник,  
Не будешь ты с Ним никогда одинок.

Будь яркой звездой в далеком изгнании,  
Как здесь ты светил, так свети ты и там.  
И верим — настанет конец испытаньям,  
И снова во славе вернешься ты к нам.

### Священномученик

Разрывается рот от беззвучного крика.  
В недорешенных храмах — обрывки молитв.  
Эта новая ночь над страной безлика,  
Эта новая боль как-то странно болит.

Нас то колет, то режет, то топит, то душит,  
Ну, а мы все смеемся, заплакать боясь.  
Вермишелевый дождь моросит нам на уши,  
И раскисшей империи хлупает грязь.

Голос веры народной задавлен до писка,  
И ползет атеизм, словно опухоль, вширь.  
Был вчера арестован наш архиепископ,  
А сегодня его угоняют в Сибирь.

Не пошел на уступки он власти безбожной,  
Обличал обновленцев, людьми был любим,  
И теперь, как преступник,  
во мгле бездорожной  
Сгинет он, правосудьем неправым гоним.

\* \* \*

Сколько светочей Божьих от ветра потухли —  
Ох, и злые в тридцатые ветры гуляли —  
Не дожил до седин и владыка Онуфрий.  
Без вины осудили...  
Без суда расстреляли...

### 3. Письма священномученика Онуфрия<sup>3</sup>

Письма владыки Онуфрия позволяют нам увидеть те стороны его личности, которые в проповедях и статьях скрыты архиерейским облачением и щитом апологета. Доподлинно известно, что владыка вел переписку с братьями Андреем и Владимиром, с мамой — Екатериной Осиповной (в монашестве Натальей), с другом, имя которого для нас остается загадкой. Письма к другим лицам не сохранились. Да и из того, что написано указанным выше адресатам, немного уцелело. Но и это немного дает много пищи для души и ума вдумчивого читателя.

#### А) Письма братьям

Самое раннее из известных нам писем датировано июлем 1905 г. Шла русско-японская война. Архиепископ Онуфрий (в то время еще бывший юношей Антоном и учившийся в Холмской духовной семинарии) пишет в Маньчжурию брату Андрею Максимовичу, который поступил добровольцем в действующую армию. Письмо буквально дышит теплотой, братской любовью, заботой.

«Дорогой Андрюша! Извини, пожалуйста, что я не писал тебе ничего. Как поживаешь? Что делаешь? Получил посылку от Володи? Тебя ждет еще другая посылка. Скучно, я думаю, тебе там. У нас ничего особенного. Все живем помаленьку, полегоньку. Сергей уже хорошо ходит и говорит два-три слова. Нам не очень-то весело, без тебя скучно. Даст Бог, ты назад воротись целым и невредимым, и мы заживем припеваючи. Что же писать больше? Я, слава Богу, перешел во второй класс без экзаменов, первым учеником. В этом году не было в семинарии и духовном училище экзаменов по случаю распространившихся смут. В нашей семинарии ученики затеяли было тоже бунт, но начальство вовремя нас успокоило. Теперь в России в каждой духовной семинарии бунт, ученики желают реформ новых, так как старые страшно притесняют их... Больше, Андрюша, писать нечего. Кланяются и целуют тебя Мамаша, которая все жалеет, что не

<sup>3</sup> Публикация писем дана в редакции В. Русина, с его комментариями.

очень хорошо тебя кормила в Людвине, Соня, Саша, Маня, Коленди и София. Я и Бовинев от души желаем тебе всех благ и скорого с нами свидания. Целую тебя крепко, крепко. Антон».

История жизни каждого человека, каждой семьи вписана в историю страны. Война России с Японией, сделавшая солдатами мирных людей и оторвавшая их от родных, революционные смуты 1905 г., подорвавшие мирный учебный процесс, в том числе духовных семинарий, это не просто страницы в школьных учебниках. Это страницы чьих-то биографий и даже страницы житий святых. Говорят ведь, что когда-то в России чтению учились по Библии, а истории — по житиям. В этом плане и литературное наследие священномученика Онуфрия (в том числе эпистолярное) можно рассматривать как ценнейший исторический документ. Но главным образом нас интересует личность владыки. Его становление, душевные переживания и духовное возрастание.

#### *«Я обеспеченный и сытый»*

В годы учебы в Санкт-Петербургской духовной академии студенту Антону Гагалюку пришлось вытерпеть многое. Неоднократно он тяжело заболел. Учился будущий архиерей добросовестно. Подолгу просиживал в библиотеке. Но больше всего его удручали не собственные болезни, не груз учебных дисциплин, которые, к слову, он изучил основательно. Больше всего студента мучило осознание того, что он не может оказывать поддержку своим близким, а, наоборот, сам нуждается в поддержке.

«Я здесь, в Петербурге, иногда задавал себе вопрос: вот, я тут, в мозге России, живу обеспеченный и сытый, а мои родные (Мама в особенности) страдают, — писал он брату Андрею. — И я приходил к мысли: не лучше ли я сделаю, когда брошу Академию и пойду в священники с тем, чтобы обеспечить родных... Ты, Андрюша, не вздумай, чего доброго, присылать мне денег. Денег мне не нужно (занимаюсь репетицией)».

Мучит Антона и обычная тоска по родному краю. «Хотя и хороший город Петербург, но мне гораздо милее Ново-Александрия. Жду, не дожусь, когда, наконец, приеду в нее».

#### *Монашеское настроение*

Следующее письмо написано в марте 1913 г. за семь месяцев до монашеского пострига. И это чувствуется.

«Дорогой Володя!.. Настроение у меня теперь начинает складываться монашеское. Не знаю, как Бог даст, но мне кажется, что скоро я, может быть, приму монашество. Конечно, может статья, что окончив, с помощью Божией, Академию, буду где-нибудь преподавателем в духовном училище. На все Божья воля».

И вновь — история. «Романовские торжества (имеется в виду празднование трехсотлетнего юбилея дома Романовых) отразились на нашей Академии так же, как и на других Духовных Академиях, тем, что ей присвоили титул “Императорская”. В связи с этим поговаривают о новой для нас форме — более щегольской. Но меня это совершенно не интересует... Тотчас после Пасхи — экзамены, и накануне праздников я, по обыкновению, думаю поехать в Финляндию в качестве псаломщика. Но на каникулы, даст Бог, я постараюсь повидаться с тобою».

Скорее всего, поездку в Финляндию владыке пришлось отложить из-за тяжелой болезни, о которой нам известно из следующего ниже письма брату.

«Дорогой Володя! Прежде всего, сердечное спасибо тебе за деньги. Денег больше не присылай: хватит присланных. Здоровье мое, слава Богу, поправилось, только голова иногда побаливает, что естественное явление после тифа. Отдохну еще немного, и, с Божьей помощью, все будет хорошо. Экзаменов я не держал: все семь перенес на осень. И это не только по твоему совету, но и по настоянию нашего доктора. Кроме меня, осенью будут держать экзамен еще восемь человек. Тифом болел не только я один, всего — до 10 человек. Из них один студент четвертого курса умер».

В конце 1913 г. Владимиру Максимовичу Гагалюку пришло письмо от брата, впервые подписанное так: «Твой недостойный иеромонах Онуфрий». «8 декабря Преосвященный ректор Епископ Анастасий рукоположил меня в сан иеромонаха».

#### *«Средство от уныния — вера в Бога и любовь к людям»*

С этого времени ткань писем сплетается не только из братских чувств, но и из пастырского попечения о родных душах. Вот, к примеру, как молодой священноинок предостерегает братьев от совершения роковой ошибки, развеивает мысли о самоубийстве. К главной теме он подходит издали, начиная разговор с описания своего состояния.

«Дорогой Андрюша! Прости сердечно, что до сих пор ничего не писал я про себя. Экзамены у меня прошли хорошо. Настроение в общем бод-



рое! По временам бывает даже радостное, но иногда находит тоска... Помнишь, Андрюша, ты писал, что ты и Володя впадаете часто в уныние, и на меня тоже нападает уныние. Нужно бороться с ним. Средство — вера в Бога и любовь к людям, при своем самоотречении... Не думай, впрочем, Андрюша, что я особенно изменился, став монахом. Так же застенчив я теперь, как и раньше, ничего импонирующего во мне нет. Я, конечно, об этом нисколько не сожалею: больше будет во мне смирения. Напрасно, Андрюша, ты пишешь, что я — один носитель того хорошего и чистого, что было в нашей семье.

Пусть не покажется тебе странным это — но я скажу: мне думается (и я в этом твердо уверен), что ты и Володя — неизмеримо выше стоите меня по своим духовным особенностям. В вас обоих очень много есть хорошего. Вы делаете людям много добра. Очень возможно, что вы оба не замечаете этого. Но со стороны виднее. Ты сам, Андрюша, помнишь, какой переполох произвела в Ново-Александрии весть о том, будто ты застрелился. Ты увидел тогда, что очень и очень многим людям было неприятно узнать, что ты не живешь, а умер... И о Володе тоже можно сказать: его любят и уважают за его благородное сердце и ум... Все это я говорю, Андрюша, не для того, чтобы хвалить тебя и Володю, и не для того, чтобы ты мог возгордиться. Говорю к тому, чтобы вы оба не поддавались отчаянию и унынию и тем более не помышляли о самоубийстве. Вы вносите в жизнь любовь и добро, и потому вы оба должны работать и жить как можно дольше, ибо в этом добре и любви люди особенно нуждаются. Правда самим-то вам приходится часто терпеть неприятности, но таков закон: все доброе приобретается только через лишения, как и роза вырастает среди колючек... Итак, не унывай, дорогой Андрюша, а работай, терпи, вноси всюду любовь, как и доселе ты вносил ее... От меня прими совет: если особенно тяжело станет на душе, не постыдись — зайди в церковь и помолись. Поверь, получишь облегчение.

Неправильно, дорогой Андрюша, ты говоришь, что я забыл тебя и всех моих родных. Я никогда не забываю и никогда не забуду вас всех. Я люблю крепко и крепко буду любить всех вас. В своих грешных молитвах я часто вспоминаю всех вас. Тем более нельзя говорить, что «я отресея от вас». Монашество от меня требует только, чтобы я не любил вас больше, чем Бога. И, конечно, я Господа Бога люблю больше всего, но это не значит, что

я ненавижу вас. После Бога и Святых Его я люблю вас, и, повторяю, люблю крепко, крепко.

Желаю тебе от Господа здоровья физического и духовного, мира. Твой брат, недостойный иеромонах Онуфрий.

П.С. Пусть Володя напишет что-нибудь про себя».

### *«Страдания налагают на человека невыразимую духовную красоту»*

Неловко чувствует себя владыка, когда возникает необходимость сообщить родным о своих болячках. Пишет он не затем, чтобы вызвать к себе сострадание, обеспокоить ближних, а чтобы успокоить их, упреждая тревожные слухи.

«Дорогой Володя! Хотел скрыть от тебя, но неудобно... Я все время живу в Петербурге. После экзаменов я заболел инфлюэнцией, которая перешла в желтуху. Болезнь эта распространенная и не опасна. Плохо в ней лишь то, что она долго тянется: месяц, иногда два. Мне придется, если Господу будет угодно, еще пробыть в ней около месяца. Теперь я уже поправляюсь... В общем, я чувствую себя хорошо. К тому же, в Петрограде, по Божией милости, стоит хорошая погода».

По выздоровлении иеромонах Онуфрий с ученой степенью кандидата богословия был направлен преподавателем в миссионерскую семинарию при Григорие-Бизюковском монастыре (Херсонская епархия). Монастырь этот имел достаточную известность в тогдашней России. И даже входил в тройку обителей, владевших самыми большими, после Соловецкого монастыря и Софрониевой мужской пустыни Курской епархии, земельными наделами. Известно, что во время Первой мировой войны, т.е. когда там подвизался владыка, Григорие-Бизюков монастырь бесплатно снабжал ржаной мукой свыше 750 семей ушедших на фронт солдат и офицеров<sup>4</sup>.

В последний день 1915 г. молодой инок отправляет письмо-утешение брату, но нам кажется, что адресовано оно всякой душе, уязвленной унынием.

«Дорогой и милый Друг! Ты пишешь: “Тяжело мне живется, и ничто успокоить меня не может... Скучно и томлюсь...” Дорогой друже! Таков удел всех, делающих или желающих, по крайней мере, делать добро в настоящей, земной жизни. Господь говорил Своим ученикам, и в лице их всем Своим последователям: “в мире скорбни будете”. Сам

<sup>4</sup> Данные из книги: Зырянов П.Н. Русские монастыри и монашество в XIX — начале XX века. М., 2002. С. 284.

Он, Спаситель наш, страдал в земной жизни так, как никто до Него не страдал и не будет страдать никто уже. И все истинные ученики Спасителя невыразимо страдали и страдают на земле... Конечно, не всякие безразлично страдания — славны. Славны те страдания, которые несут за добро, за Христа, а не те, которые являются результатом греховной, развратной жизни... Не печалься же, славный брат, что Господь послал тебе страдания в земной жизни. Даже, напротив, радуйся: своими, хотя небольшими, страданиями ты преображаешься к славному сонму последователей Христа Спасителя нашего. Страдания налагают на человека невыразимую духовную красоту. Разве вызывают сочувствие люди, во всем благополучные? А как тянется сердце ко всем несчастным... Если же иной человек несет страдания незаслуженно (пусть это безобразная болезнь) — готов преклониться пред этим человеком. Не только уважаешь его, но и любишь. И когда видишь чужие страдания, как-то совестно делается за свое благополучие, хочешь лучше страдать. В особенности теперь, когда кругом так много страданий, чуткое сердце не может быть благополучным; хочется самому принять участие общем страдании. И я уверен, Андрюша, что если сам бы ты чувствовал себя вполне благополучно, то ты был бы недоволен, и может быть, еще больше, чем теперь, когда ты чувствуешь тоску и уныние. Страдания только в земной жизни имеют место... Поверь мне, Андрюша, что непременно будет будущая жизнь, что все мы будем жить новой вечной жизнью. Поверь, что над всеми нами распростерта рука Господа, Милосердного и горячо любящего Отца всех. Будущая жизнь свободна будет от всяких болезней, трудов, печалей: будет в ней неизреченное блаженство для тех, кто земной путь провел в страданиях и лишениях... Неси же, Андрюша, жизненный свой крест безропотно и терпеливо. Не падай духом, а еще сам поддерживай других!.. Распространяй вокруг себя добро, радость духовную и правду...»

*«Не хочется заглядывать  
в прошлую жизнь»*

В последующие годы переписка владыки с родственниками была не такой интенсивной, как ранее. И опять же вину за это он взял на себя.

«Дорогой Андрюша! Твое письмо получил. Не хочется заглядывать мне в прошлую свою жизнь, мирскую — не потому, что она была плохая, а для того, чтобы не озираться вообще назад. Но иногда вспоминаешь, хоть и не время. И вот тогда как-то

болезненно дорогими кажутся родные и ты. Но теперь я как будто чувствую какое-то равнодушие именно к своим. Когда мама приезжала ко мне в монастырь в прошлом и позапрошлом году, я был почти груб с ней, хотя не чувствовал ничего, кроме любви.

Твое письмо, хорошее, славное письмо, у меня лежит уже дня три. И только теперь я отвечаю тебе. К Володе я не писал уже около трех лет. Конечно, ты веришь, что тут нет равнодушия. Но, вероятно, так нужно. Хотя я стал и дурным монахом (не в грубом смысле, а в духовном: плохо молось, сердце не чисто, гневлюсь, ленюсь и прочее тому подобное), но как-то хочется быть лучшим. Быть может, такое видимое равнодушие к своим близким и нужно, чтобы подниматься по монашескому пути. Дела мои иноческие идут средним путем. Господь миловал, особых потрясений не чувствую. Настроение спокойное. Иногда погроешь. Но часто бывает и радостная минута. Живу в мире со своими товарищами — преподавателями, монахами. Я состою преподавателем и воспитателем одного класса. Уроки идут хорошо. Ученики, в общем, хорошо относятся ко мне, и я — к ним. Беседую с ними, этим развлекаюсь... В нынешнем году, по милости Божией, я получил не заслуженную мною высшую награду: золотой крест... Я по внешности, думается, очень молод, главным образом потому, что борода у меня очень небольшая, так что могу казаться двадцатилетним. И золотой крест меня как-то стесняет... 27 сентября 1917 года».

*«Благодарю Бога, что дал возможность  
служить Ему и людям»*

А через несколько дней грянула большевистская революция. Пообещав землю — крестьянам, а фабрики — рабочим, новая власть отобрала монастыри у монахов. Григорие-Бизюков монастырь в то лихое время не раз подвергался нападением различных банд всевозможных расцветок. Окончательный удар по обители нанесла банда батьки Махно. Многие монахи были убиты. Оставшуюся в живых избитую братию монастыря, в числе которой был и иеромонах Онуфрий, у махновцев отбили вооружившиеся крестьяне.

Поправившись, он остался служить в Успенском соборе города Бериславля. Вскоре его назначили настоятелем этого храма и возвели в сан архимандрита. Однако это письмо написано им в марте 1921 г. еще в сане иеромонаха. Как видно из текста, теперь ему приходится надеяться не на почту, а на «оказию», на «всякий случай».



«Дорогой и милый брат Андрюша! Пишу тебе немного больной. Много было работы на первой неделе Великого поста. Притом было холодно в церкви, я обессилел и смерз. В результате — лихорадка. Боялся, что сыпной тиф. Господь помиловал меня по чьим-то святым молитвам. У меня есть помощник, тоже иеромонах. Он болел сыпным тифом, поднялся уже на днях, окреп и служил, а я пока сижу в доме: отдыхаю. Не правда ли, как Господь хранит нас, окаянных... Я не писал тебе, Андрюша, главным образом, потому, что не представлялся удобный случай. Если же была возможность, то у меня не было ни времени, ни сил. Прости... Пишу теперь тебе на всякий случай. Может, Господь поможет передать тебе письмо.

Тружусь на своем приходе по мере своих слабых сил. Как Володю любили в гимназии Людвино и во всех местах, так по милости Божией и ко мне хорошо относятся прихожане.

Это меня радует, это поднимает мой дух для работы. Уже второй год тружусь, работа эта мне по духу. Лучшей деятельности, как православно-го священника и архиерея, не знаю. Дал бы только Господь сил больше, чтобы всецело отдаться на служение Богу и людям.

Я устроился в частной квартире, в доме одного из самых лучших православных города Берислава, тебе известного Н. Д. Ч. Его жена, как родная мать для меня. И вообще, я чувствую себя здесь, как свой. От церкви этот дом недалеко. Каждый день непременно есть посетители, так что я ни на один день не мог отлучаться куда-либо, хотя бы в свою родную обитель, которая в 18 верстах от Берислава. Благодарю Бога, что дал мне возможность служить Ему и людям. Живу, не зная, конечно, что ждет меня впереди. Твердо положился на волю Божию. Только чувствую, что ослабевают мои физические силы... Мне в апреле будет всего лишь 32 года. Да, я — в самом цветущем возрасте — почти больной и слабый. Не может быть, я думаю, чтобы тут причиной какой-либо мой пост, потому что я не голодаю никогда и только лишь пока мясо не ем. Но вот что укрепляет меня, Андрюша: апостол Павел говорит, что сила Божия в немощи совершается, и насколько внешний человек (тело) наш ослабевает, настолько внутренний человек (душа) обновляется...

Как отрадно мне было услышать, что все наши родные живы и здоровы. Даст Господь — увидимся, но когда? Может быть, уже украшенными се-

диною? Только подумаешь: Володе уже 42 года. Уже седьмой год мы не виделись с тобою... Соня, и Маня, и Иосиф Петрович писали мне письма. Я ответил им. Но на последнее письмо мамы пока не ответил, грешник!

Как же поживаешь ты, милый брат мой! Сильный духом, добрый, отзывчивый, труженик и, конечно, верующий в Бога, но, как большинство нашей интеллигенции, — мирского духа! Заглядывай, голубчик, чаще в церковь. Обязательно поговей... Об этом убедительно просит тебя твой брат, убежденный христианин, священник. Жизнь моя пастырская более радостна, Андрюша, чем уныла. С тех пор, как я принял иночество и священство, с моих глаз спала как бы какая-то стена, и я стал, в общем, радостен, спокоен, всех люблю, кто бы они ни были. Это, конечно, не мои заслуги, а милость Господа, Который призрел на меня низкородного, застенчивого до болезненности, омыл меня духовно и обвеселил. Дай, Господи, чтобы до конца дней моих сохранил меня в радости и покое. Пишу я тебе это, Андрюша, но ты не думай, что я какой-то ангел. И я ругаюсь, и завидую, и ленюсь и молиться, и трудиться. Это мое общее настроение радостно. А временами я бываю даже жесток, хотя потом и каюсь...»

## Б) Письма Другу<sup>6</sup>

### *Закончилась жизнь, началось житие*

Здесь мы попытались проанализировать письма, адресованные владыкой Онуфрием некоему другу, с которым он состоял в переписке около 10 лет (с середины 1920-х годов до последнего ареста в 1935 г.). Можно с достаточной уверенностью сказать, что друг этот был в священном сане, возможно, даже архиерейском. Вероятно, владыка сознательно не называет его имени, чтобы своим знакомством не скомпрометировать Друга перед властями. Ведь известно, что дружить с опальным епископом было небезопасно. А в опалу он попал сразу же после епископской хиротонии в январе 1923 г.

Накануне архимандрит Онуфрий через своего брата Андрея получил предложения от лидера украинских обновленцев, бывшего митрополита Евдокима, присоединиться к обновленческому движению. За это ему была обещана епископская папая и кафедра в любой части СССР. В случае отказа Евдоким пригрозил арестом и ссылкой.

<sup>6</sup>Так у святителя Онуфрия — Друг (ред.)

Отец Онуфрий не пошел на измену православию, бросив вызов обновленчеству и воинствующему безбожию. Зная, какая его ждет впереди участь, он становится православным епископом и через шесть дней после первой своей архиерейской службы отправляется в тюрьму. Как сказал бы писатель Лесков, «тут заканчивается жизнь и начинается житие».

Чтобы понять, с каким серьезным врагом вступил в поединок владыка, надо знать, что из себя представляло обновленчество.

Никогда еще в истории России государство так активно не вмешивалась в дела церковные, как после обнародования в январе 1918 г. в «Известиях ВЦИК» декрета об отделении Церкви от государства. Лев Троцкий убедил своих коллег по партии (в том числе самого Ленина), что православную Церковь можно развалить только изнутри. На базе кружка не в меру политически активных петроградских священников, кои вскоре были запрещены в служении митрополитом Вениамином, власти фактически создали новую церковную структуру во главе с Высшим церковным управлением. По меткому замечанию историка Михаила Вострышева, несогласные с ВЦУ имели дело с ГПУ.

Владыка Онуфрий неустанно в проповедях, статьях, письмах, личных беседах разъяснял, что обновленцы поставили себя вне ограды святой православной Церкви, что они раскалывают Церковь и «раздирают Христов хитон».

Главная тема писем другу — как относиться к обновленческому движению, чем оно опасно, как выполнять свой пастырский долг в создавшихся условиях: искушении обновленчеством и массовом отступлении людей от Бога.

### *«Церковь – единственная раздаятельница благодати»*

Первое попавшее в наше поле зрения письмо написано владыкой в Прощеное воскресенье 1 марта 1924 г. Оно полностью посвящено вопросу приема в православную Церковь обращающихся от обновленческого раскола, который волновал друга. «Ты спрашиваешь меня, дорогой друг, как принимать обращающихся в Святую Церковь Божию обновленческих клириков, иереев и диаконов?»

Владыка Онуфрий не дерзает решать эту проблему, актуальную и для него, самостоятельно, без согласования с другими иерархами. «По этому вопросу я много думал, беседовал со святителями Божиими и православными пастырями, а также

обращался за руководящими данными к святейшему патриарху и отцу нашему Тихону». И далее сообщается благословленный патриархом порядок, приводятся примеры. Святитель Онуфрий не только излагает практику приема, но и принципиально обосновывает ее строгость, сравнивая обновленцев с католиками.

«Для Тебя, дорогой Друг, очень ясна истина единства Церкви Божией. Вместе со всеми православными Ты исповедуешь в Символе Веры свою веру во Единую Святую Соборную и Апостольскую Церковь. Но не может быть двух Церквей. И кто не в нашей Православной Церкви, кто в разрыве с Нею — тот находится вне Церкви Божией. На этом основании никак не могут быть названы церковью ни католики-латиняне, порвавшие с Церковью еще с 1054 года, ни протестанты, которые являются ветвью латинства, ни наши обновленческие раскольники, порвавшие с Церковью весной 1922 года. С момента подчинения обновленцев безблагодатному ВЦУ, перешедшему потом в ВЦС, а затем переименовавшему себя в «священный синод», все это — не Церковь Божия, а религиозные Общества, именующие себя христианскими...

Не кажутся ли Тебе, дорогой Друг, эти суждения строгими? Не удивляйся им, ибо в основе их лежат слова Самого Спасителя нашего, Милосердного Господа, Который такое отношение устанавливает ко всем отступникам от Церкви: «если Церкви не послушает, то да будет он тебе, яко мытарь и язычник» (Мф. 18, 17). Притом здесь и другие слова нашего Спасителя: «кто не со Мною, тот против Меня» (Мф. 12, 30). Подумай, дорогой Друг, разве католики, протестанты и обновленцы не идут против Церкви Божией? Об этом свидетельствует и история и современная жизнь...

Твердо держи в своем сознании, дорогой Друг, ту истину, что только Церковь Божия Православная есть единственная раздаятельница благодати, что только она — источник духовных дарований, что лишь святителям Православной Церкви, как продолжителям апостолов, дана власть Пастыреначальника Христа Бога: «истинно говорю вам, что вы свяжете на земле, то будет связано на небе, и что разрешите на земле, то будет разрешено и на небе» (Мф. 18, 18)».

### *«Не закрыть свою личность кроткий лик Христа»*

В следующем письме владыка размышляет о силе православного пастырства, о тяжелых обязанностях и соблазнах.



«У святителей и вообще учителей духовных всегда есть опасность забиться в своей высоте, особенно у епископов, известных и ученых руководителей, есть иногда стремление закрыть своей ничтожной личностью кроткий лик нашего Спасителя и Бога. Здесь причина появления разных сектантов, лжеучителей, лживых христиан и пророков. Именно в том, что несколько выделяющиеся по экстазу или духовной жизни делали центром внимания не Христа Богочеловека, а самих себя, жалких людей... Начальником этого направления является диавол, лучший из ангелов, но потом захотевший собою затмить Самого Бога и чрез сие низринутый с неба, от общения с Богом и светлыми ангелами, но увлекший за собою часть ангелов. Вот почему нужно всем, стоящим высоко на свещнице церковной, смиряться постоянно и сознавать, что без Христа Спасителя мы — ничего, что только с Ним можно делать много добра...»

Владыка приводит в пример святого пророка Иоанна Крестителя, не воспользовавшегося положением для собственного возвышения, а смиренно преклонившегося пред кротким Агнцем мира, грядущим на Иордан: «Побольше смирения, побольше сознания своего ничтожества, и тогда и Господь пошлет нам обильную Свою благодать, ибо Господь гордым противится, а благодать дает смиренным».

Выявляет владыка еще одну проблему, остро вставшую в 1920-е годы: «Ты, конечно, замечаешь, как постепенно редеют ряды лучших наших святителей, опытных и в жизни духовной, и в церковном управлении, ученых богословов. А на смену их идут менее опытные в жизни духовной, не так ученые, а там сзади уже и простые своими знаниями. Между тем, в ряды неверующих входят люди, насыщенные мирскими науками, с целью определенной — подорвать силою науки устой Церкви Божией. Будут ли у нас великие святители-апологеты? Вот тут и утешайся, дорогой Друг, этими словами нашего Господа... “Ты утшил сие от мудрых и разумных и открыл младенцам. Ей, Отче! Ибо таково было Твое благоволение” (Лк. 10, 21). Господь силен наставлять и слабых и неученых и через них возвестить нужные слова истины, как говорит Он: “Сила Моя совершается в немощи” (2 Кор. 12, 9). Вот здесь, дорогой Друг, и есть наше великое утешение: что Господь дело Церкви Своей вручил не человеческим слабым и изменчивым силам, пусть даже верным и добрым, а оставил за Собою, Он есть постоянный Кормчий Церкви Своей и во всякую минуту Ею правит, а люди — всего лишь приставленники. Правда, от усердия и нераде-

ния служителей Церкви Божией зависит и духовная участь верующих: или их вечное блаженство, или вечные муки, и в этом их великая ответственность, но судьба Церкви, самое существование Ее — в руках Ее главы, Спасителя, Христа Богочеловека (Еф. 1, 22—23).

Никто и ничего не одолеет Церкви Божией, ибо Она создана и держится Богочеловеком, а не людьми: здесь необходимое основание всегдашнего нашего духовного оптимизма!.. Не будем унывать, дорогой Друг, но, оставаясь всегда верными служителями дома Божьего (Езд. 3, 20), постараемся со всем усердием трудиться каждый над своим духовным виноградником, его же насади десница Господня».

### В) Письма из заключения

Сохранилось семь писем владыки Онуфрия, которые он отправил в Курск матери (монахине Наталье) в 1936-1937 годах, будучи узником совхоза НКВД на Дальнем Востоке. Естественно, по своему содержанию эти послания значительно отличаются от полемических статей, проповедей, толкований на Священное Писание и даже писем другу. По стилю изложения и самому содержанию они напоминают письма владыки к братьям, которые мы разбирали в первой части. В них так же много личных моментов, что позволяет лучше разглядеть личность священномученика. Даже в униженном состоянии он остается великим пастырем Христовым, личным примером показывая, как нужно вести себя христианину в антихристианской обстановке. Владыка Онуфрий, подобно древним святым отцам, переживавшим несправедливые нападки и гонения, за все благодарит Бога. В письмах он утешает духовных чад, передает им благословение, благодарит за заботы (письма, денежные переводы, посылки) поздравляет с праздниками. Впрочем, не утаивает он и о том, в каком состоянии находится сам. Но никогда в этих откровенных признаниях мы не заметим и тени ропота.

Последний раз архиепископа Онуфрия арестовали в июле 1935 г., когда он занимал Курскую кафедру. За полтора года тюремно-лагерных мытарств владыка, и без того не отличавшийся крепким здоровьем, окончательно его подорвал.

«Пока я отдыхаю, не работаю, как и другие старички-инвалиды, — пишет он в декабре 1936 г. — По милости Божией — я здоров, хотя сердце немного болит. Дышать трудно иногда бывает. Это от малокровия и от нервов. Сегодня чувствую се-

бя спокойно. Получил письмо от А.Н.<sup>6</sup> из Старого Оскола. Передайте ей от меня благословение. Я получил другие ее письма раньше. Очень ей благодарен и всем другим старооскольцам за то, что молятся о мне, грешном, и помнят...»

«Я очень благодарен за память, — продолжается дальше письмо. — Дай, Господи, всем нам молиться, о чем я все время мечтаю. Только я совсем по внешности изменился — настоящий дед: седой и безволосый с маленькой косичкой».

Вместе с владыкой в Курске арестовали отца Ипполита Красновского. В дальневосточном лагере они держались друг за друга. Порой удавалось общаться с другими земляками — епископом Белгородским Антонием (Панкеевым), священниками Николаем Садовским, Митрофаном Вильгельмским, Василием Ивановым, Николаем Кулаковым, Максимом Богдановым, Михаилом Дейнекой, Александром Ерошовым, Александром Саульским, Павлом Поповым, Павлом Брянцевым, псаломщиками Григорием Богоявленским и Михаилом Вознесенским. Позднее против всех них было начато новое «дело», завершившееся смертным приговором. Еще один узник из Старого Оскола, — священник Виктор Каракулин, — так же арестованный в Курске, не дожидаясь этой новой затеи энкавэдэшников.

«Об отце Викторе сообщаю вам печальную вещь, — писал архиепископ Онуфрий в мае 1937 г., — он умер 7 мая, то есть в пасхальную пятницу от туберкулеза и болезни желудка в больнице. Его уже похоронили... Мы не думали, что он так скоро уйдет от нас, дорогой собрат наш. Но да будет воля Божия. Отец Виктор еще в феврале был довольно бодрым, мечтал скоро побывать в своих краях. Помолитесь о нем усердно!»

Печалился владыка, что отцу Ипполиту род-

ные и знакомые писали редко. Именно поэтому часто находился в беспокойстве и скорби. Редкое письмо обходилось без того, чтобы священномученик Онуфрий не справился о здоровье Дедушки. Так он называл митрополита Сергия (Страгородского), управлявшего тогда Церковью и впоследствии ставшего патриархом. Интересовался архиепископ Онуфрий и тем, как живет его преемник по курской кафедре епископ Феодосий.

Духовные чада поддерживали своего пастыря чем могли. «Приношу глубокую благодарность всем добрым моим благодетелям, — отзывался он. — Теперь я на новом месте в том же совхозе. Здесь мне труднее. Работаем на открытом воздухе — молотим хлеб весь день. Там же и обедаем. Но Господь дает мне силы и терпение. Уже восемь месяцев я на открытом поле работаю непрерывно, кроме дней десяти, когда я хворал или была ненастная погода. Но здоровье мое не ослабло. Я даже перестал кашлять. Лишь по утрам кашляю...»

Из более позднего письма: «...в общем, придется нести лишения немало. Душою я спокоен, за все благодарю Создателя, Который всегда заботится о нас».

И, наконец, фрагмент одного из последних посланий владыки. Из него мы узнаем, что вести переписку ему стало труднее. Многие письма перестали доходить до адресатов. Однако душой священномученик Онуфрий по-прежнему спокоен: «Это письмо вы, вероятно, получите на Пасху. Поэтому всех вас, дорогих, приветствую: Христос Воскресе! Я работаю на огороде, работа не особенно тяжелая. За все слава Богу... Всего хорошего от Господа всем вам желаю. Молитесь о нас грешных. Здоровье у меня — слава Богу, прежнее. С любовью ваш сын, недостойный А.О.»

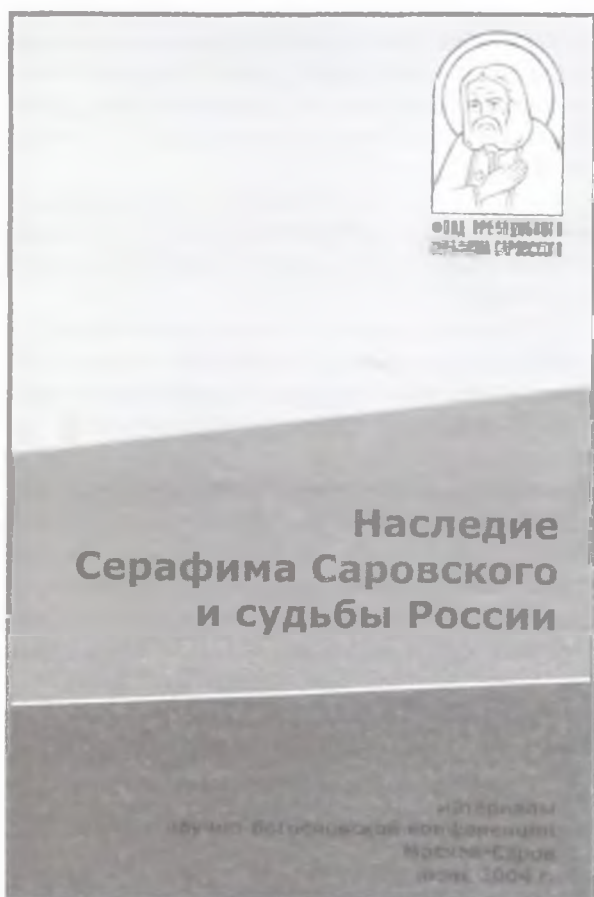
<sup>6</sup> А.Н. — это, по всей видимости, Александра Никитична Давыдова, хозяйка домика на улице Пролетарской (№47), в котором квартировал владыка Онуфрий, когда жил в Старом Осколе.



# РЕЦЕНЗИИ. АННОТАЦИИ. СООБЩЕНИЯ



## Наследие преподобного Серафима Саровского и судьбы России (обзор конференции)



Сборник материалов конференции 2004 г.

Так называлась Всероссийская юбилейная научно-богословская конференция, проходившая в Москве и в Сарове 15—18 июня 2004 г. Это был опыт (уже не единственный за последние 5 лет) сотрудничества православной Церкви и нау-

ки при содействии государственных органов. Сразу же скажем, что опыт, по непосредственным наблюдениям участников<sup>1</sup>, удачный. В этом же году был создан благотворительный Фонд Серафима Саровского, выступивший с инициативой — от лица главы фонда епископа Нижегородского и Арзамасского Георгия — проведения ежегодной научно богословской конференции "Наследие преподобного Серафима и судьбы России". В 2005 г. такая конференция прошла в Дивеево, при содействии Фонда Серафима Саровского, нескольких академических институтов и МГИМО МИД. Также планируется проведение в июне-июле 2006 г. третьей ежегодной конференции по теме "Возрождение православных монастырей и будущее России", посвященной 300-летию Саровской пустыни. Важно отметить, что опыт двух прошедших конференций указывает на большое значение данного творческого диалога Церкви и научной общности, а опубликованные материалы получили живой отклик в научной среде. В настоящей заметке мы хотели бы вспомнить о той первой конференции 2004 г., которая задала тон, всему последующему и из которой все более с каждым годом вырастает такое отрадное явление как конференция "Наследие преподобного Серафима и судьбы России".

Широту и ответственность задач, отраженных в самом названии конференции, отметил святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексей II в слове на открытии форума: «Собравшиеся здесь ученые и богословы знают, что именно молитвами и трудами православных святых-святителей, преподобных, благоверных князей — сформировался из многих племен и народов в единое целое и осо-

<sup>1</sup> Из членов редколлегии и экспертов кураторов нашего журнала в работе конференции приняли участие шесть человек.



Приветствие участников конференции в городе Сарове.

знал свои миссию наш русский народ, сложилась и окрепла российская государственность. Когда-то это знал и понимал каждый гражданин России, каждый ее школьник. Однако сегодня, после десятилетий атеистического беспамьяства, наше общество заново учится воспринимать русских святых как деятелей истории и культуры общенацио-

нального масштаба, которые важны и значимы не только для верующих православных христиан, но и для всех, кто искренне любит Россию и связывает с ней будущее своих детей. Возвращение такого понимания на новом историческом этапе, в новых условиях требует свободного и открытого диалога во всех слоях общества. Нынешняя конференция



На секционном заседании конференции. Фото Ю.А. Лабынцева.



— значимый этап на этом многотрудном пути обретения современного национально-государственного самосознания, прочно укорененного в своем прошлом и сомасштабного историческим задачам, стоящим ныне перед Россией».

В конференции приняли участие в качестве докладчиков сотрудники шести научно-исследовательских институтов Российской Академии наук (этнологии и антропологии, российской и всеобщей истории, славяноведения, русской литературы (Пушкинский Дом), философии), Центрального музея древнерусской культуры и искусства им. Андрея Рублева, Московской духовной академии и Свято-Тихоновского богословского института, светских высших учебных заведений (Курский и Нижегородский педагогические университеты), а также шести духовных семинарий (Московская, Казанская, Самарская, Почаевская, Саратовская, Коломенская), двух центров («Православная энциклопедия» и Восточно-христианской культуры), Российской Государственной библиотеки и Государственного архива Российской Федерации.

Ученые поделились результатами своих исследований по обширному кругу проблем духовной жизни России. В их числе можно выделить:

1. Исследование жизнеописаний и поучений преподобного Серафима Саровского и других старцев — его современников с введением в оборот новых документов и профессиональным анализом уже известных материалов (к. филос. н. Н.Н. Лисовой, д. церк. н. А.М. Пентковский, Степашкин В.А., мон. Зосима (Верховская), А.Н. Стрижев, к. филол. н. Л.И. Алехина).

2. Теоретическое осмысление духовного подвижничества как явления русской религиозной жизни и православной культуры; мистический опыт и эсхатология (прот. Владимир Воробьев, д. филос. н. М.Н. Громов, протоиерей Александр Салтыков, д. филол. н. В.М. Кириллин, д. иск. А.М. Лидов, архимандрит Платон (Игумнов), иеромонах Кирилл (Илюхин), священники Роман Усачев и Вадим Суворов).

3. Широкое движение женского монашества (общины, обители) под духовным покровительством выдающихся подвижников благочестия (в отличие от движения женской эмансипации на Западе) (к. и. н. О.В. Кириченко, монахиня Зосима (Верховская), к. и. н. Е.Б. Емченко, протоиерей Максим Козлов).

4. Почитание старцев в XIX — начале XX в., восприятие их поучений. Отражение почитания в иконописании (протоиерей Владислав Цыпин, диакон Сергей Скузоваткин, к. и. н. О.Н. Копылова, Д.В. Сафонов, иеромонах Евмений (Михалев-



Выступление мон. Зосимы (Верховской).

ский), к. и. н. Л.А. Тульцева, к. и. н. Т.А. Воронина, к. иск. Н.В. Квливидзе, Н.Н. Чугреева, Я.Э. Зеленина).

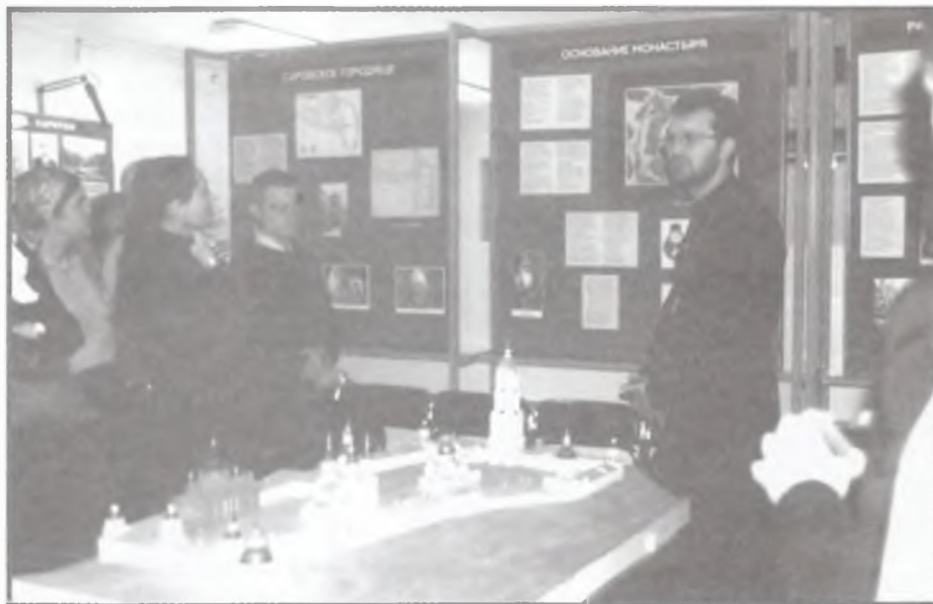
5. Постоянный поток богомольцев у известных и почитаемых старцев как существенное явление духовной жизни России; место его в религиозном состоянии и конфессиональной практике (д. и. н. М.М. Громыко, к. и. н. Х.В. Поплавская).

6. Почитание преподобного Серафима Саровского в Белоруссии, Польше, Литве, на Украине и в русском зарубежье (д. филол. н. Ю.А. Лабынцев, священник Борис Гнепа, к. и. н. С.А. Беляев, к. филол. н. Л.Л. Щавинская).

7. Устав Саровской пустыни в истории монастырских уставов России; особенности монастырской жизни Сарова и Дивеева (к. и. н. Е.В. Романенко, к. и. н. О.Л. Соломина, иеродиакон Павел (Коротких)).

8. Прп. Серафим Саровский и его наследие в литературе России и за рубежом (д. филол. н. М.М. Дунаев, д. филол. н. А.М. Любомудров, к. филол. н. И.Л. Багратион-Мухранели).

За этим перечнем проблем и лиц — многообразные убедительные материалы и значительные



Участники конференции в музее Ядерного Центра г. Сарова. 2005 г.  
Фото Г. Мелиховой.

идеи, свидетельствующие о том, какой уже большой путь пройден за то время, когда стало возможно разрабатывать темы, связанные с православной духовной жизнью. В то же время некоторые тенденции, проявившиеся в какой-то степени и на конференции, но в большей мере — в современной печати, вызывают желание предостеречь коллег в двух отношениях.

1. Не следует спешить с пересмотром право-

славного предания (тем более, если оно зафиксировано святыми людьми) на основе любого вновь найденного документа: ведь и архивный материал может быть тенденциозным и требует, как известно, сопоставления с другими видами источников. Кроме того, ученый, со всей ответственностью внося документальную достоверность в освещение православных традиций, не должен брать на себя функцию арбитра во внутрицерков-



Участники конференции 2005 г. в Свято-Троицком Серафимо Дивеевском монастыре.  
Фото Г. Мелиховой.





Участники конференции 2005 г. за трапезой  
в Свято-Троицком Серафимо Дивеевском монастыре.  
Фото Г. Мелиховой.

ных вопросах.

2. Исследователи-атеисты, малoverы либо мало воцерковленные люди, плохо знающие особенности религиозного сознания, жизни в Церкви, конфессионального опыта, пытаются заменить эти знания рационалистическими домыслами в отношении мотивации поступков верующих людей и корней православных традиций.

Особое место заняли на конференции в Сарове вопросы образования и духовно нравственного воспитания в современной России. Это естественно в связи с научно-прикладным характером встречи по замыслу организаторов, а также в силу исключительной значимости проблем воспитания для перспектив развития общества. В докладах были проанализированы как теоретические основания духовно-нравственного воспитания (архимандрит, к. пед. н. Зиновий (Корзинкин) так и актуальные конкретные задачи его реализации в современной системе образования (д. и. н. М.В. Бибиков, иеромонах,

к. пед. н. Киприан (Ященко)).

Участники конференции обобщали результаты опыта православно-ориентированного образования в высшей школе за последние годы (д. и. н. Ю.Б. Стракач, к. тех. н. Л.А. Шамаро); осветили особенности конкретных специализированных светских православных учебных заведений (к. тех. н. Н.Г. Горелова, протоиерей Александр Иванников, Т.И. Лещова, Г.В. Гусев) и современного богословского образования (священник, к. богосл. н. Георгий Ореханов).

Остро, с обоснованным беспокойством поставлен вопрос о цели образования (иеромонах, к. пед. н. Георгий (Шестун)). Этот вопрос волнует, разумеется, не только указанного докладчика. Ориентация на далеко не лучшие западные образцы бездуховных образовательных учреждений, непомерный рост числа высших учебных заведений и всякого рода курсов, готовящих работников сферы обслуживания, — с таким колониальным багажом нам предлагается «войти в западный мир».

Сегодня мы наблюдаем активнейшее нарастание числа и масштабов игорных домов и прочих увеселительных заведений, навязчивую проповедь порока, вседозволенности в повсеместной рекламе, от которой никто не может защитить детей и подростков (телевизор и радиоприемник можно выключить, а от огромных стендов на каждом шагу как уберечь ребенка?). Чего стоят слова учителя и родителей о добродетелях в глазах детей, которые с малых лет видят наглядно, что порок разрешен «взрослыми» и привлекателен?

Зависимость нравственного воспитания от активной социальной среды обитания очевидна для всех. Но изменить ее практически можно лишь с помощью государственных органов. Пока что проповедь безнравственности нарастает со скоростью, опережающей рост прибыли от нее (за счет чего?), а робкие шаги религиозно-нравственного воспитания встречают упорное сопротивление со стороны государственных учреждений (с позиции ли привычного представления советского прошлого, что атеизм — государственная религия, или с позиции проповеди вседозволенности под прикрытием толерантности).

Эти волновавшие практически всех участников конференции вопросы (как выяснилось в ходе работы не только секции по проблемам образования, но и двух «круглых столов», а также в кулуарных беседах), недавно нашла отражение в послании Архиерейского Собора Русской Православной Церкви. В нем, в частности, говорится: «Под предлогом защиты прав человека защищается грех, который внедряется в жизнь как некая болезненная норма. Предпринимаются также попытки вытеснить Церковь из различных сфер общественной и государственной жизни. Мы не можем с этим согласиться. Для блага государства и общества необходимо увеличение присутствия православия во всех областях социальной жизни. Православное мировоззрение должно обладать по крайней мере равными правами с секулярным видением мира». И далее: «Верующие люди должны иметь право обучать своих детей в государственных школах без опасения, что им будет навязываться, как “единственно научная”, безрелигиозная картина мира».

Прикладные аспекты научной встречи в Сарове получили наибольшее развитие в работе «круглых столов» по темам: «Духовно-нравственные мотивации экономического роста и развития» и

«Православная Церковь в современном информационном пространстве». Прямую заинтересованность в совместной разработке Церковью, наукой и государством давно назревших вопросов религиозно-нравственного состояния общества выразили представители светских и церковных властей на пленарных заседаниях в Москве и Сарове. В целом конференция убедительно подтвердила возможность и необходимость сотрудничества науки и православной Церкви. По единодушному мнению участников конференции, выраженному на заключительном пленарном заседании, необходима регулярность подобных встреч. Здесь нашли глубокое взаимопонимание верующие ученые-миряне, открыто выражавшие свои убеждения, и духовные лица, обладающие учеными степенями светских наук.

В 6 час. утра к гостиницам подходили автобусы: желающие могли отправиться на молебен в Ближней пустыньке преподобного Серафима до начала заседаний в Доме ученых. Благословение великого святого чувствовалось всюду. Стоит Саровский лес, о котором поется в духовных стихах, и, удивительно, деятельность «ядерщиков» его не испортила...





О. В. Кириченко

## Факты церковного предания и современные исследования

(рецензия на книгу: О. В. Букова. Женские обители преподобного Серафима Саровского. История десяти нижегородских женских монастырей. Нижний Новгород, 2003. 592 с.)

В 2003 г. в нижегородском издательстве «Книги» вышла книга Ольги Викторовны Букиной «Женские обители преподобного Серафима Саровского. История 10 нижегородских женских монастырей» — труд, заслуживающий внимания как рядового верующего читателя, так и научных работников, исследующих данную область церковной истории. Неоспоримо научное значение данной работы. Автор собрала и обработала большой корпус новых, не введенных ранее в оборот данных по истории нескольких женских обителей Нижегородского края и особенно Дивеевского монастыря, а также включила сюда устные полевые материалы — рассказы и воспоминания местных жителей. Заслуга автора в том, что весь материал по истории обителей представлен цельно, взаимосвязано, объединен именем прп. Серафима. На основе опубликованных и неопубликованных источников воссоздаются картины истории каждого из 10 монастырей, имеющих от прп. Серафима личное благословение. Язык книги — живой и энергичный, что, конечно, способствует популяризации научно-собранного и организованного материала.

Тем более читателя поражает диссонанс между величием замысла, накопленных материалов, кропотливо обработанных новых сведений и теми оценками, которые автор выносит главным действующим историческим лицам Серафимо-Дивеевского монастыря. Исследовательница как будто преследует цель — новые материалы по Дивеевской обители поставить в противовес тем материалам, которые в 1903 г. легли в основу сведений, имеющихся в распоряжении комиссии по канонизации прп. Серафима, представленных трудами архим. Серафима (Чичагова), впоследствии священномученика.

Священномученик Серафим для составления летописи Дивеевского монастыря пользовался архивом Дивеева, заботливо сохраненным сестрами

этой обители. Также он записал рассказы некоторых дивеевских насельниц, получил благословение и напутствие блаженной Паши Саровской. Все основные пласты предания о прп. Серафиме, особенно в той их части, которая касалась особой роли Дивеева, пророчества преподобного — вошли в труд архим. Серафима. И хотя, как известно, к тому времени вышло немало изданий жизнеописания старца Серафима, но только в труде архим. Серафима, подготовленном в преддверии канонизации, раскрывался во всей полноте образ преподобного как великого пророка и тайновидца тайн Божьих, касающихся судеб православной Церкви, России и мира. И если даже в этих собранных документах и свидетельствах очевидцев могли отсутствовать какие-то отдельные детали жизнеописания прп. Серафима и истории Дивеевской обители, то все основные акценты и смысл распоряжений и действий преподобного были освещены полно и объективно. У православного народа, в том числе и у тех, кого Церковь прославила в лике святых (св. прав. Иоанна Кронштадского, Оптинских старцев и других святых и подвижников — современников канонизации преподобного) не было сомнений в том, что в книге архимандрита Серафима (Чичагова) изложен взгляд на события самого прп. Серафима Саровского. Важной была в этом труде оценка тех людей, с которыми близко общался преподобный и которых приблизил к себе, чтобы они вместе с ним стали орудием Промысла Божия в отношении Дивеева. В летописи присутствует положительная оценка Н.А. Мотовилова, М.Н. Мантурова, прот. Василия Садовского и однозначно отрицательная оценка послушника Ивана Толстошеева (иеромонаха Иоасафа), которого сам преподобный называл антихристом и «возмутителем всему свету».

Автор книги «Женские обители преподобного Серафима Саровского» оправдывает самовольную деятельность послушника Ивана Толстошеева и

по строительству Тихвинского деревянного храма, и по слиянию двух общин в один монастырь, и притеснения и интриги против «дивеевских сирот». О.В. Букова дает свою оценку указанным лицам и свою интерпретацию событий. На авансцену ею выдвинут «господин» архивный факт, который, по словам автора, заставляет ее пересмотреть старую версию событий. На самом деле новые данные *по хозяйственной* деятельности Дивеевской обители, конечно, не могут и не должны иметь такой власти над сложившимся корпусом церковных преданий о духовной жизни этой обители — фактов, освященных авторитетом Церкви.

Вместе с тем, если даже те факты, которые приводит автор книги, поставить в привычный контекст истории Дивеевского монастыря, то поведение и Мантурова, и Мотовилова, и о. Василия Садовского будет понятно и оправданно. Они, как могли, защищали заветы и наказания прп. Серафима, используя и свою власть землевладельцев, и дворянскую привилегию обращаться письменно к императору.

Для новой оценки Н.А. Мотовилова О.В. Букина использует архивные данные, где зафиксированы свидетельства долгого нежелания «служки» прп. Серафима передать обещанную общинам землю, оттягивание времени передачи, оговаривание особых условий для собственного пребывания в монастыре. При этом автор игнорирует драматический контекст, в котором развивались указанные события: время, когда проискамы и обширными, в том числе петербургскими, связями послушника Ивана Толстошеева общины энергично готовятся к слиянию. Против слияния общин, а не из-за корысти и выступает Мотовилов, помня заповеди прп. Серафима. Но здесь исследователю выгодно вспомнить не слова преподобного, а авторитет Св. Синода и решение государя, против которого будто бы и выступал «служба» прп. Серафима.

Нелицеприятную оценку от автора получают все положительные герои: блж. Пелагея Саровская, позволившая себе «распускать руки» и бить архиерея; священник Василий Садовский — с точки зрения автора книги, «непонятно молчание о. Василия... Эта двойственная позиция о. Васи-

лия говорит о нерешительности его характера» (с. 225); строитель Саровской пустыни о. Исая, который занимает «странную позицию в отношении послушника Иоанна Тихонова (Толстошеева — О.К.) — неприязни», что, «с точки зрения любви к Богу и человеку», нельзя понять (с. 220); М. В. Мантуров «не мог преодолеть искушение поправить свое материальное положение, когда появилась легким путем получить деньги» за счет обители (с. 222—223); святитель Филарет (Дроздов) также «не совсем правильно оценивал ситуацию», когда принял сторону Елизаветы Ушаковой, а не Гликерии Занятовой (с. 297); но более всех достается Н.А. Мотовилову: все его попытки противостоять своеволию Ивана Толстошеева путем временной задержки передачи пожертвованной земли общине автор подробно объясняет сребролюбием (с. 232—237) и родовым эгоизмом (с. 223). Не преминула исследовательница привести и сомнительные оценки о «тихом помешательстве» Николая Александровича (с. 281). На психическое нездоровье Мотовилова указывает и другой автор, взявшийся бороться с церковным преданием путем логических размышлений и эмоциональной риторики<sup>1</sup>.

На фоне тотального пересмотра смысла дивеевских событий падает тень и на личность прп. Серафима через очернение самых близких преподобному лиц — его любимцев, поставленных им на особое служение обители. По этой логике преподобный хотя и был прозорлив, но, выходит, что не знал, кого он ставит опекать дивеевских сестер. Значит, это произошло по его недомыслию, недосмотру. Автор этого не говорит, но жесткая логика новой интерпретации всех событий и лиц заставит неискушенного читателя это сделать.

Как нам кажется, проблема взаимоотношения научных фактов и фактов церковного предания не является частной, касающейся особенностей книги, которая привлекла наше внимание. Факты церковного предания — не набор доказательств и размышлений одного ученого, но некий священный для Церкви и церковного человека материал церковной жизни, часть предания православной Церкви. Для атеиста он может не иметь значения в его научных трудах на эту тему, но для ученого-верую-

<sup>1</sup> Мы имеем в виду две статьи уважаемого А.Н. Стрижева в журнале «Благодатный огонь»: «О чем могут поведать архивы. К 250-летию со дня рождения прп. Серафима Саровского» (2004. №12.С. 30—35), а также выступление этого заслуженного автора многих публикаций о преп. Серафиме Саровском, о Дивееве и его подвижниках на конференции «Преподобный Серафим и судьбы России» в г. Сарове летом 2004 г. с докладом «Преподобный Серафим Саровский о грядущих судьбах России». В данном случае в новых материалах мы не нашли: ни серьезных доказательств, ни научного критического разбора, а только эмоциональные декларации. Между тем, негативная оценка Н.А. Мотовилова как человека может бросить тень и на некоторые важные свидетельства о духовной жизни и высказываниях прп. Серафима, хотя, несомненно, автор этого не хочет.



шего все-таки должен иметь. Речь идет о причинах искусственного противопоставления церковного и научного фактов. Церковь также оперирует понятием «научный факт» касающейся ее проблематики и приветствует диалог с учеными, с уважением относящихся к ее богословскому и святоотеческому наследию (преданию). И в Церкви есть множество тем, требующих научного освещения, в том числе и силами ученых-мирян. Но важно, чтобы в этой деятельности сами по себе идейно нейт-

ральные факты не вступали в противостояние с фактами церковного предания. Церковь не может, как наука, менять под давлением фактов картину мира Ньютона на картину мира Эйнштейна. Церковь всегда соотносит «первичный» (новый) факт, с идеальным (святоотеческим) фактом и строит «картину мира», т.о., исходя из святоотеческой мысли. Вот почему нам кажется недопустимой та ревизия предания, которая совершается в книге О.В. Буковой силою «научного факта».









Праздничный наряд крестьянки. Костюм XIX в.

Коллектив журнала благодарит Фонд Святого Всехвального Апостола Андрея Первозванного и Центр Национальной Славы России за участие в издании журнала



**Центр Национальной  
Славы России**



**Фонд Святого Всехвального  
Апостола Андрея Первозванного**



Главный редактор журнала «Духовный собеседник» священник Михаил Мальцев с Нонной Андреевной Матвеевой — правнучкой священномученика архиепископа Александра (Трапизина) на ярмарке-выставке «Рождественский дар — 2005 г.»

# Духовный Собеседник

Православный альманах Самарской епархии Русской Православной Церкви. Издаётся с 1995 г. по благословию архиепископа Самарского и Сызранского Сергия



Дорогие братья и сестры! Благодаря вашим пожертвованиям и молитвам в г. Самаре выходит одно из лучших православных изданий в России — альманах «Духовный Собеседник».

Он обращен ко всем, кто ищет подлинной духовности, кто жаждет воды живой слова Божия, кто хочет воплотить в своей жизни заповеди Христовы. В каждом выпуске «ДС» — первые публикации уникальных архивных материалов по истории Церкви, статьи по богословию, русской истории и культуре, православная проза, стихи, ноты. Среди публикаций альманаха работы митрополитов Мануила (Лемешевского), Иоанна (Снычева), Нестора (Анисимова), Вениамина (Федченкова), епископа Варнавы (Беляева), иероимонаха Серафима (Роуза), иеромонаха Петра (Серегина), протоиерея Александра Ильина, протоиерея Симеона Афанасьева, Натальи Ануфриевой, Натальи и Софии Самуиловых.

Постоянными авторами журнала являются: архимандрит Рафаил (Карелин), протоиереи Михаил Труханов, Александр Шаргунов, Галина Пыльнева и другие.

В журнале немало аналитических, научных статей на важные церковные и общечеловеческие темы, статьи по искусству, науке и актуальным проблемам православной истории и этнографии России.

Журнал имеет общероссийскую подписку и ежегодно участвует в выставке-ярмарке «Рождественский дар».

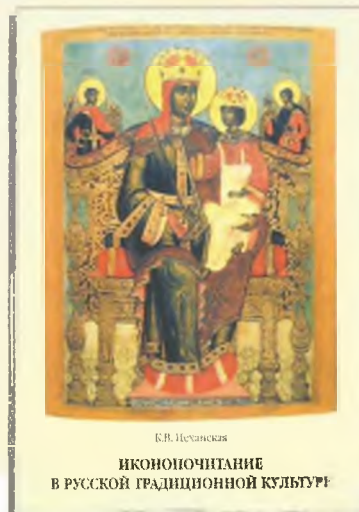


В 2004 году в московском издательстве вышла монография Киры Владимировны Цеханской, посвященная почитанию икон русским народом в быту и богослужениях.

На основе архивных данных, летописных, литературных сведений автор описывает и реконструирует иконопочитание, которое многие

века составляло одну из основ духовно-нравственной жизни нашего общества.

Читатели узнают о традициях церковного и народного почитания икон в храме, доме, обрядах и обычаях жизненного цикла, в праздниках и крестных ходах, пополняют свои знания новыми для себя сведениями о православной жизни России в прошлом и настоящем.







Часовня Всем святым в земле Сибирской просиявшим. Москва. 2003 г.



В гостях у протоиерея Михаила Труханова (1916-2006)  
Фото О. Кириченко 1998 г.



Научные сотрудники отдела этнологии русского народа ИЭА РАН. 2000 г.





Кокосник. Костромская губерния. XVIII в.



«Дерево с предстоящими всадниками». Мастер Антон Васильевич Мельников. 1870 г. Нижегородская губерния, с. Хлебаиха. Городецкая роспись. Донце прялки.



Современный мастер резной иконы и церковной утвари  
Александр Свиридов. Г. Самара.  
Выставка-ярмарка «Рождественский дар — 2005».



Резная икона. XIX в. Север России.