

Богословско-исторический сборник

Выпуск
№ 4 (27)



Калужская духовная семинария

2022

Theological and historical collection

ISSUE
№ 4 (27)



Kaluga Theological Seminary

2022

ББК 86.372

УДК 271.2

Б 746

*По благословению Высокопреосвященнейшего Климента
митрополита Калужского и Боровского*

ISSN 2712-9918

Рекомендовано к публикации
Издательским советом
Русской Православной Церкви
№ ИС - ИС Р23-224-0532

Журнал «Богословско-исторический сборник» зарегистрирован Министерством печати и массовой информации, свидетельство ФС №77-79390 от 2 ноября 2020 г.

Журнал «Богословско-исторический сборник» включен в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ).

Статьи журнала учитываются в рейтинге авторов как публикации в рецензируемом журнале с ненулевым импакт-фактором.

Журнал «Богословско-исторический сборник» решением Президиума Высшей аттестационной комиссии при Министерстве образования и науки Российской Федерации от 22 октября 2021 г. включен в Перечень рецензируемых научных изданий.

Специальности ВАК:

5.11.1 Теоретическая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм)

5.11.2 Историческая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм)

5.11.3 Практическая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм)

5.6.1 Отечественная история

5.6.2 Всеобщая история

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ
БОГОСЛОВСКО-ИСТОРИЧЕСКОГО СБОРНИКА

Главный редактор:

Климент, митрополит Калужский и Боровский, доктор исторических наук, кандидат богословия, ректор Калужской духовной семинарии

Заместитель главного редактора:

Иосиф, епископ Можайский, кандидат богословия, доцент кафедры исторических и церковно-практических дисциплин Калужской духовной семинарии

Алексеев В. А., доктор философских наук, член Российской академии словесности, профессор кафедры философии религии и религиоведения философского факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова

Володихин Д. М. доктор исторических наук, профессор кафедры источниковедения исторического факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова

Исаев Е. И., доктор психологических наук, профессор кафедры «Педагогическая психология им. профессора В. А. Гуружапова» факультета «Психология образования» Московского государственного психолого-педагогического университета

Каширина В. В., доктор филологических наук, профессор кафедры основ гражданственности Российской академии живописи, ваяния и зодчества им. Ильи Глазунова

Краснощеченко И. П., доктор психологических наук, член Российской академии естествознания, профессор кафедры социальной и организационной психологии Калужского государственного университета им. К. Э. Циолковского

Лыткин В. В., доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой философии, культурологии и социально-культурной деятельности Калужского государственного университета им. К. Э. Циолковского

Маслов С. И., доктор педагогических наук, профессор кафедры исторических и церковно-практических дисциплин Калужской духовной семинарии

Никандров Н. Д., доктор педагогических наук, профессор, президент Российской академии образования

Петров А. Ю., доктор исторических наук, главный научный сотрудник Института всеобщей истории РАН, профессор Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова

Пихоя Р. Г., доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник Института российской истории РАН

Романов В. А., доктор педагогических наук, действительный член Российской академии информатизации образования, профессор кафедры педагогики, дисциплин и методик начального образования Тульского государственного педагогического университета им. Л. Н. Толстого

Суворов В., протоиерей, доктор богословия, доцент кафедры богословия Коломенской духовной семинарии, сотрудник Издательского совета Русской Православной Церкви

Тишков В. А., доктор исторических наук, профессор, директор Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН

Третьяков С., протоиерей, кандидат богословия, магистр истории, проректор по учебной работе Калужской духовной семинарии

Чернобаев А. А., доктор исторических наук, профессор, ведущий научный сотрудник Института российской истории РАН, главный редактор журнала «Исторический архив»

Шатов Д., иерей, кандидат богословия, и.о. заведующего кафедрой исторических и церковно-практических дисциплин Калужской духовной семинарии

Ответственный секретарь

Иоанн (Король), иеромонах, кандидат богословия, доцент кафедры исторических и церковно-практических дисциплин Калужской духовной семинарии

EDITORIAL BOARD OF THE
THEOLOGICAL-HISTORICAL COLLECTION

Editor-in-Chief:

Clement, Metropolitan of Kaluga and Borovsk, Doctor of Historical Sciences, Candidate of Theology, Rector of Kaluga Theological Seminary

Deputy Editor-in-Chief:

Joseph, Bishop of Mozhaisk, Candidate of Theology, Associate Professor of the Department of Historical and Church-Practical Disciplines of the Kaluga Theological Seminary

Alekseev V. A., Doctor of Philosophy, Member of the Russian Academy of Literature, Professor of the Department of Philosophy of Religion and Religious Studies, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University

Volodikhin D. M., Doctor of Historical Sciences, Professor of the Department of Source Studies, Faculty of History, Lomonosov Moscow State University

Isaev E. I., Doctor of Psychological Sciences, Professor of the Department of «Pedagogical Psychology named after Professor V. A. Guruzhapov» of the Faculty of «Psychology of Education» of the Moscow State Psychological and Pedagogical University

Kashirina V. V., Doctor of Philology, Professor of the Department of Fundamentals of Citizenship of the Russian Academy of Painting, Sculpture and Architecture. Ilya Glazunov

Krasnoshchechenko I. P., Doctor of Psychological Sciences, Member of the Russian Academy of Natural Sciences, Professor of the Department of Social and Organizational Psychology of Kaluga State University named after K. E. Tsiolkovsky

Lytkin V. V., Doctor of Philosophy, Associate Professor, Head of the Department of Philosophy, Cultural Studies and Socio-Cultural Activities of Kaluga State University named after K. E. Tsiolkovsky

Maslov S. I., Doctor of Pedagogical Sciences, Professor of the Department of Historical and Church-Practical Disciplines of the Kaluga Theological Seminary

Nikandrov N. D., Doctor of Pedagogical Sciences, Professor, President of the Russian Academy of Education

Petrov A. Yu., Doctor of Historical Sciences, Chief Researcher of the Institute of General History of the Russian Academy of Sciences, Professor of Lomonosov Moscow State University

Pihoya R. G., Doctor of Historical Sciences, Professor, Chief Researcher at the Institute of Russian History of the Russian Academy of Sciences

Romanov V. A., Doctor of Pedagogical Sciences, Full member of the Russian Academy of Informatization of Education, Professor of the Department of Pedagogy, Disciplines and Methods of Primary Education of the Tolstoy Tula State Pedagogical University

Suvorov V., Archpriest, Doctor of Theology, Associate Professor of Theology of the Kolomna Theological Seminary, member of the Publishing Council of the Russian Orthodox Church

Tishkov V. A., Doctor of Historical Sciences, Professor, Director of the N. N. Miklukho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences

Tretyakov S., Archpriest, Candidate of Theology, Master of History, Vice-Rector for Academic Affairs of the Kaluga Theological Seminary

Chernobaev A. A., Doctor of Historical Sciences, Professor, Leading researcher at the Institute of Russian History of the Russian Academy of Sciences, Editor-in-chief of the journal «Historical Archive»

Shatov D., Priest, Candidate of Theology, Acting Head of the Department of Historical and Church-practical Disciplines of the Kaluga Theological Seminary

Executive Secretary

John (King), Hieromonk, Candidate of theology, Associate Professor of the Department of Historical and Church-Practical Disciplines of the Kaluga Theological Seminary

СОДЕРЖАНИЕ

БОГОСЛОВИЕ И БИБЛЕИСТИКА

Протоиерей Василий Петров

О книге «духовные упражнения» прп. Никодима
Святогорца 13

Протоиерей Сергей Третьяков

Учение преподобных старцев Оптинских о грехопадении че-
ловека 26

Иеромонах Иона (Кудряков)

«Соборность» в трудах первого и второго поколений
парижской богословской школы 42

Иерей Владислав Баган

К истокам «церковного законоведения»: анализ церковнопра-
вового наследия протоиерея Иоанна Скворцова 57

Иерей Виктор Ленок

Христианская миссия в современных реалиях: трансляция
ценностей в интернет-пространстве 79

ИСТОРИЯ

Иерей Роман Савчук

«Возвращение» религии в общественную жизнь
Украинской ССР в конце 1980-х годов и трансформации
позднесоветского атеизма (по материалам журнала
«Человек и общество») 91

Диакон Владислав Шибышевский

Архиереи 1905 года о составе Поместного собора
Православной Российской Церкви 109

Абакулов В. И.
Дворянин Семен Логинович Логинов, погребенный
в Калужском Лаврентьевом монастыре 127

Курников К. А.
Протоиерей Константин Ружицкий — ректор московских ду-
ховных школ (1951–1964 гг.) 145

Паутова Л. П.
Захоронение Оболенских в некрополе Свято-Лаврентьева
монастыря 157

Фридгельм В. Н.
Чеховы в Калуге. Паломничество в Лаврентьев монастырь 175

ПЕДАГОГИКА И ПСИХОЛОГИЯ

Клинков А. В., Евтихеев П. Н.
Концепция педагогической и просветительской
деятельности священномученика Фаддея (Успенского)
в условиях современного мира 194

CONTENT

THEOLOGY AND BIBLICAL STUDIES

Archpriest Vasily Petrov

About the book «spiritual exercises» by prof. Nikodim
Svyatogorets 13

Archpriest Sergiy Tretyakov

The Teaching of the Holy Elders of Optina about the fall of man 26

Hieromonk Jonah (Kudryakov)

«Conciliarity» in the works of the first and second generations
of the Paris Theological School 42

Priest Vladislav Bagan

To the Origins of «Church Jurisprudence»: Analysis of the
Church-legal heritage of Archpriest John Skvortsov 57

Priest Victor Lenok

Christian mission in Modern Realities: translation of values in the
Internet space 79

HISTORY

Priest Roman Savchuk

The «return» of religion to the public life of the Ukrainian SSR
in the late 1980s and the transformation of Late Soviet atheism
(based on the materials of the magazine «Man and Society») ... 91

Deacon Vyacheslav Przybyshevsky

Bishops of 1905 on the composition of the Local Council of the
Orthodox Russian Church 109

<i>Abakulov V. I.</i> Nobleman Semyon Loginovich Loginov, buried in the Kaluga Lavrentyev monastery	127
<i>Kournikov K. A.</i> Archpriest Konstantin Ruzhitsky — Rector of Moscow theological schools (1951–1964)	145
<i>Pautova L. P.</i> Burial of the Obolenskys in the necropolis of the St. Lawrence Monastery	157
<i>Friedhelm V. N.</i> Chekhov in Kaluga. Pilgrimage to the Lavrentyev Monastery	175

PEDAGOGY AND PSYCHOLOGY

<i>Klinkov A. V., Evtihev P. N.</i> The concept of pedagogical and educational activities of the Holy Martyr Thaddeus (Uspensky) in the modern world	194
--	-----

БОГОСЛОВИЕ И БИБЛЕИСТИКА

УДК 248

Протоиерей Василий Петров
старший преподаватель
Калужской духовной семинарии
e-mail: vasiliiyetrov@rambler.ru

Archpriest Vasily Petrov
Senior Lecturer
Kaluga Theological Seminary
e-mail: vasiliiyetrov@rambler.ru

О КНИГЕ «ДУХОВНЫЕ УПРАЖНЕНИЯ» ПРП. НИКОДИМА СВЯТОГОРЦА

ABOUT THE BOOK «SPIRITUAL EXERCISES» BY REV. NIKODIM SVYATOGORETS

Аннотация. В статье излагаются гипотезы написания-составления «Духовных упражнений» прп. Никодима Святогорца. По вопросу зависимости книги св. Никодима от оригинальных итальянских источников исследователи разделились на две группы. Одна группа, к которой по преимуществу относятся клирики и монахи, отрицает какую-либо существенную зависимость. Вторая группа исследователей после тщательного изучения итальянских оригинальных текстов иезуита Джованни Пьетро Пинамонти и сравнения их с «Духовными упражнениями», пришла к выводу о том, что Святогорец использовал греческие переводы его книг. Переводы итальянских книг, сделанные Эммануилом Романитисом, на Афон св. Никодиму привозил его друг святитель Макарий Коринфский.

Abstract. The article outlines the hypotheses for writing and compiling the «Spiritual Exercises» of St. Nicodemus the Hagiorite. Regarding the dependence of the book of St. Nicodemus from the original Italian sources, the researchers were divided into two groups. One group, dominated by clerics and monks, denies any significant dependence. The second group of researchers, after carefully studying the Italian original texts of the Jesuit Giovanni Pietro Pinamonti and comparing them with the «Spiritual Exercises», came to the conclusion that the Hagiorite used Greek translations of his books. Translations of Italian books made by Emmanuel Romanites on Mount Athos to St. Nicodemus was brought by his friend Saint Macarius of Corinth.

Ключевые слова: св. Никодим Святогорец, св. Макарий Коринфский, Афон, колливады, Орден иезуитов, Игнатий Лойола, «Духовные упражнения».

Key words: St. Nicodemus the Hagiorite, St. Macarius of Corinth, Athos, collybades, Jesuit Order, Ignatius de Loyola, «Spiritual Exercises».

Известный афонский святой нового времени прп. Никодим Святогорец (1749–1809) подготовил к изданию книгу «Духовные упражнения» (Γυμνάσματα πνευματικά), которая впервые увидела свет в Венеции в 1800 году в типографии Николая Глики¹. Издание книги повлекло за собой слухи о том, что св. Никодим воспользовался неким переводом «Духовных упражнений» католического святого Игнатия Лойолы, основателя Ордена иезуитов [10, σ. 351; 17, σ. 170; σ. 189]. В настоящей работе мы представим две наиболее распространенные в среде греческих исследователей гипотезы о происхождении книги.

¹ Γυμνάσματα πνευματικά. Ἐνετίησιν, 1800. Титульный лист.

Первая гипотеза

Авторами и сторонниками первой гипотезы являются греческие исследователи монах Феоклит Дионисиат (+2006), протопресвитеры Георгий Металлинос (+2019), Георгий Марнеллос и Феодор Зисис.

Эта гипотеза отвергает какое-либо существенное влияние западных источников на труд Святогорца. О. Феоклит оппонирует тем, кто, по его мнению, несправедливо утверждает, что книга была заимствована у католиков. Он считает, что из небольшой книжицы Игнатия Лойолы, объем которой во французском издании (!)² не превышает 30 страниц, прп. Никодим создал монументальный труд более чем в 650 страниц, позаимствовав из оригинала только структуру книги, расположение самого материала [13, с. 198]. О произведении итальянского иезуита Джованни Пьетро Пинамонти (Giovanni Pietro Pinamonti, 1632–1703) «Духовные упражнения св. Игнатия Лойолы»³, как и о других переложениях знаменитых «Духовных упражнений» Лойолы, о. Феоклит, как видно из текста его монографии, не знает⁴.

Протопресвитер Георгий Металлинос как в одной из своих последних работ [16], так и в более ранних статьях [15, с.

² Почему французское издание? Этот вопрос становится риторическим, если учесть, что Лойола писал по-испански. В России существует критическое издание его «Духовных упражнений» с параллельным переводом на русский язык (*Игнатий Лойола, св. (католический). Духовные упражнения. Духовный дневник. М.: Институт философии, теологии и истории Святого Фомы, 2006*). Д. П. Пинамонти, о котором пойдет речь ниже, написал свои «Духовные упражнения» по-итальянски.

³ Произведение «*Esercizii spirituali di S. Ignazio*» входит в состав одного из первых посмертных сборников Пинамонти: *Pinamonti Giovanni Pietro. Opere del padre Gio. Pietro Pinamonti della Compagnia di Gesù. Parma, 1706*.

⁴ Надо добавить, что переработки «Духовных упражнений» Лойолы появлялись у многих иезуитов на протяжении нескольких столетий. Одно только перечисление этих переложений у Жозефа де Гибера занимает не один десяток страниц (*Жозеф де Гибер, S.J. Духовность Общества Иисуса. М.: Институт Философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. С. 283–309; 333–338; 459–492*).

45–65] пытался показать, что «иностранные влияния на труды Никодима Святогорца — это миф» [16]. Отец Георгий, замечательный ученый и знаток греческой церковной литературы эпохи Туркократии (1453–1821), утверждает, что святой «Никодим, оттолкнувшись от переводов Романитиса⁵, написал свои одноименные труды, намного большие переводов и, что наиболее важно, — поставив на их место православные. Воспринятое от Романитиса «оправославливается» (ὀρθοδοξολοεῖται), неся на себе печать святых отцов, потому что он (св. Никодим — *п. В. П.*) всегда прибегает к святоотеческим источникам» [16].

О. Феодор Зисис говорит, что св. Никодим «не стремился получить писательский венец», часто даже на ставя на собственных книгах свое имя [12, σ. 90]. Отец Феодор отвергает какую-либо значительную зависимость «Духовных упражнений» святого от одноименной книги Лойолы на том основании, что объем книги Игнатия — 30 страниц, а у Святогорца — более 650, повторяя довод монаха Феоклита Дионисиата. В своей статье он ссылается на К. Папулидиса, который довольно скрупулезно проследил происхождение тех или иных глав книги св. Никодима от различных итальянских источников. Но для него этих аргументов как бы не существует. Он их легко отвергает одним лишь приведенным доводом различия объемов оригинала и греческой книги.

Протопресвитер Георгий Марнеллос выдвигает одну интересную гипотезу [14, σ. 107]. В своей книге о прп. Никодиме о. Георгий опубликовал часть письма святого Феодориту Лавриоту [23, р. 533–535; 14, σ. 107–108], где первый дает отрицательную оценку толкованию на

⁵ Эммануил Романитис (Εμμανουήλ Ρωμανίτης, XVIII в., точные даты жизни неизвестны) — переводчик на греческий язык с итальянского трудов известных католических авторов. Подробнее о нем: *Петров В. А., прот.* «Руководство к исповеди» прп. Никодима Святогорца и латинская богословская традиция XVI–XVII веков. Диссертация на соискание ученой степени кандидата теологии. М., 2020. С. 50–53.

Апокалипсис, написанному Феодоритом. Святогорец находит в нем «мнения, не согласные с общим мнением Церкви» [14, с. 107]. Марнеллос предполагает, что изменения, внесенные Феодоритом в «Кормчую» Святогорца, и обвинения последнего в переписывании книги Лойолы были мстью за отвержение и критику его толкования Апокалипсиса. Впрочем, свою гипотезу о. Георгий не может подтвердить фактами. Далее он развивает ту же общую для первой группы исследователей мысль о том, что, прп. Никодим использует переводы Романитиса и перерабатывает иезуитскую книгу, вкладывая в нее совершенно святоотеческое, православное содержание. Этот вывод не находит у о. Георгия никаких фактологических подтверждений [14, с. 117–121].

Подводя итог краткого обзора доводов представителей первой группы, можно сказать, что все они утверждают, что никакого существенного влияния книги известных католических авторов не оказали и не могли оказать на произведения прп. Никодима. Высказывания этих ученых носят популяризаторский характер и страдают недостатком фактологии. Они не предприняли самостоятельных попыток сравнительного анализа текстов Пинамонти и Святогорца, опираясь в своих умозаключениях на исследования представителей второй группы, но делая при этом совершенно противоположные выводы. К трудам последних мы теперь и обратимся.

Вторая гипотеза

Сторонниками второй гипотезы — значительном влиянии латинских оригинальных произведений — является ряд светских исследователей, таких как М. Виллер [25]⁶, П. Христу [21, с. 64], Г. Подскальский [24, с. 470–471], Э. Читтерио [22, р. 928, 944–945], К. Папулидис [17, с. 167–173]. и Э. Франкисос [19, с. 102–135; 20, с. 173–190]. К этой группе мы должны

⁶ Это исследование нам недоступно.

добавить и митрополита Корицы Евлогия (Куриласа) [10, с. 249–261, 350–354; 11, s. 343–346]. Представленные ученые выявили высокую зависимость «Духовных упражнений» прп. Никодима от уже упоминавшейся книги Джованни Пьетро Пинамонти (Giovanni Pietro Pinamonti, 1632–1703)⁷ «Духовные упражнения св. Игнатия Лойолы». Кроме нее Святогорец использовал такие книги Пинамонти как «*La religiosa in solitudine*» [3] и «*La via dal Cielo appianata*» [4].

Известный греческий патролог Панайот Христу (1917–1996) в юбилейном издании, посвященном тысячелетию монашеского жителства на Афоне, уже после канонизации прп. Никодима дает однозначную оценку влияния западного богословия и латинских книг на творчество Святогорца:

«Никодим Святогорец был великой личностью, которая, однако, иногда переходила от крайнего консерватизма к крайнему модернизму <...> Обладая безграничной памятью, он изучил все библиотеки Святой Горы. Его творения многочисленны, некоторые из них составляют внушительные тома. Собрание и толкование священных канонов стали „Кормчей“ (Πηδάλιον). Его популярные книги „Духовные упражнения“ (Γυμνάσματα πνευματικά) и „Невидимая брань“ (Ἀόρατος πόλεμος) были составлены в полной зависимости от одноименных трудов испанца Игнатия Лойолы и итальянца Скуполи. Вообще в его трудах заметно огромное влияние богословия и практики Западной Церкви. Так, например, во многих местах он советует соотносить православную иконографию с западной» [21, с. 64].

Константин Папулидис в статье, вышедшей в 1971 году, прямо указывает на источники заимствований прп. Никодима — книги Пинамонти [17, с. 171–172]. Он скрупулезно перечисля-

⁷ Подробнее о нем: Петров В. А., прот. «Руководство к исповеди» прп. Никодима Святогорца и латинская богословская традиция XVI–XVII веков. Диссертация на соискание ученой степени кандидата теологии. М., 2020. С. 84–86.

ет, из какой книги какую часть взял Святогорец, и какой части его «Духовных упражнений» она соответствует.

Долгое время у исследователей не было ясного понимания того, каким путем книги католических святых оказывались в руках св. Никодима. Также было непонятно, переводил ли Святогорец их произведения сам или использовал уже существовавшие переводы. Ответы на эти вопросы дал в своей статье греческий историк Эммануил Франкискос. Его работа, вышедшая в 1993 году, стала поворотной вехой для всех исследователей творчества святого.

На о. Патмос (Греция) находится монастырь св. Иоанна Богослова, в котором располагается пещера Откровения, где по местному преданию апостол Иоанн сподобился получить откровение о судьбах мира. Тут была написана книга Апокалипсис. В монастырской библиотеке хранится великолепное собрание рукописей и старопечатных книг. Библиотека на протяжении последних веков привлекала внимание ученых мужей, некоторые из которых предпринимали попытки составления библиотечного каталога.

Франкискос сравнил каталоги 1769 и 1793 годов с каталогами, составленными в начале XIX века. Каталог 1793 года был составлен святителем Макарием (Нотарой), другом Святогорца и одним из протагонистов движения колливадов. В ходе работы он выяснил, что в каталогах 1769 и 1793 годов значится рукопись «Духовных упражнений» (Γυμνάσματα πνευματικά), одноименных книге Лойолы. В каталогах XIX века этой рукописи уже нет, зато появляется другая, которой не было в более ранних каталогах — «Духовная брань» (Πόλεμος πνευματικός), отсылающая нас к книге св. Никодима «Невидимая брань» (Ἀόρατος πόλεμος) и схожей по названию книги итальянского монаха-театинца Лоренцо Скуполи «Combattimento spirituale» [19, σ. 102–103]. Однако, начиная с каталога 1829 года и эта рукопись исчезает из записей.

Это озадачило Франкискоса и подтолкнуло к продолжению

исследования библиотеки в поисках пропавших рукописей. Поиски неожиданно увенчались успехом. В рукописи под номером 561 Франкискос обнаружил исчезнувшую «Духовную брань». На титульном листе этого манускрипта стоит такая надпись:

«Краткое пояснение в помощь тому, кто находится при конце своей жизни, чтобы благополучно умереть (διὰ τὴν ἀποθάνη καλῶς)⁸».

В действительности, пишет Франкискос, название рукописи имеет отношение только к первым девяти листам (!). Затем следуют три пустых листа, после которых, с листа № 15 следует совершенно другое произведение, которое, как он полагает, было подшито к рукописи лишь в XIX веке. Это произведение надписано как «Духовная брань» (Πόλεμος πνευματικός) [19, с. 105]. То есть рукопись 561 хранит греческий перевод итальянской книги Лоренцо Скуполи «Combattimento spirituale».

Еще более интересная находка ждала Франкискоса далее: в этом манускрипте на листе 116, перед началом второй части перевода творений Лоренцо Скуполи, была обнаружена следующая надпись:

«Μέρος Β' τῶν ἔργων τῶν πνευματικῶν τοῦ πατρὸς κυρ. λαυρεντίου σκούπολι συγγραφέως τοῦ πνευματικοῦ πολέμου (Вторая часть трудов духовных отца господина Лаврентия Скуполи, автора „Духовной брани“)» [19, с. 107].

Автора перевода удалось установить по почерку. Франкискос уверен в том, что это Эммануил Романитис, с 1716 по 1758 г. исполнявший обязанности секретаря общины⁹ о. Патмоса, составляя и подписывая юридические документы. Последний документ за его подписью датируется 1758 г. После этого он

⁸ По-русски это звучит ужасно. Однако таковы были бесхитростные фразы, использовавшиеся в те годы.

⁹ Община (κοινότητα) — единица местного самоуправления. С 1980-х годов общины стали переименовываться в димосы (δήμος) при сохранении тех же функций управления. Секретарь общины (ο γραμματέας της κοινότητας) вел всю документацию общины, заверял документы. Последнее в российской практике закреплено за нотариусом.

отошел от дел и, вероятно, вскоре умер. Круг его интересов выдает в нем человека с церковным воспитанием и образованием. Он был замечательным знатоком древнегреческого и итальянского языков, с которых и осуществлял переводы. Романитис более тридцати лет занимался переводческой деятельностью, совмещая ее с обязанностями секретаря. За эти годы он перевел, по крайней мере, одиннадцать книг [19, с. 110].

Находка Франкискоса раскрыла новые черты личности прп. Никодима и дала возможность лучше понять методы его работы с рукописями. Выяснилось, что святой работал с целым рядом рукописных переводов Романитиса, среди которых кроме книг Скуполи и Пинамонти были пенитенциалы Сеньори, а также «Этическая философия» Эммануила Тезауро [19, с. 123–125]. При работе с ними Святогорец вносил изменения в лексику, делая более понятным нередко темный текст перевода, изменял структуру книги и расположение глав, вносил множество подстрочных примечаний.

Греческий историк не берется утверждать, что рукопись № 561 была в руках Святогорца. Он предполагает, что скорее всего копию рукописи перевода «Духовной брани» свт. Макарий либо сделал сам, либо заказал сделать кому-либо из братии монастыря о. Патмос. Затем он привез ее на Афон и передал в руки св. Никодима. Во всяком случае, мы можем уверенно говорить о том, что свт. Макарий знал, что «Духовная брань» — произведение итальянца Лоренцо Скуполи. На полях манускрипта № 561, говорит Франкискос, видны пометки, поясняющие то или иное слово, написанное неразборчиво. Видно, что пометки делал какой-то образованный монах для последующего читателя или переписчика этой рукописи. Возможно, пометки были сделаны рукой свт. Макария [19, с. 115].

В более поздней работе 2001 года Франкискос убедительно показал, что св. Никодим не знал итальянского языка в достаточной для перевода мере. Знание им иностранных языков не подтверждается ни современниками, ни условиями

его жизни на Афоне, где не нужны были иностранные языки, ни кругом его общения, ни книгами, выходявшими из-под его пера [20, с. 173–190].

Э. Читтерио в своей работе о прп. Никодиме [22, р. 905–978] обобщает опыт предыдущих исследователей и, как и К. Папулидис, указывает на источники заимствований. Итальянский ученый подтверждает выводы, сделанные К. Папулидисом и Э. Франкискосом, о том, что прп. Никодим использовал сделанные Романитисом переводы и добавлял свои примечания, по-своему составляя текст своих «Духовных упражнений», внося в него некоторые изменения, которые кое-где смягчали ригоризм Пинамонти [22, р. 944–945].

Заключение

Подводя итог нашего исследования, необходимо сказать, что в современной патрологии считается установленным фактом зависимость многих произведений прп. Никодима Святогорца от произведений западных авторов. В частности, не вызывает сомнений такая зависимость и в случае с «Духовными упражнениями», изданными в Венеции в 1800 году, источниками для которых послужили три книги Джованни Пьетро Пинамонти — итальянского автора XVII века. Среди греческих исследователей, в основном монахов и клириков, далеко не все принимают эти выводы. Ближайшей задачей исследователей творчества прп. Никодима мы видим непростую работу по сопоставлению текстов Пинамонти и прп. Никодима с целью выявления сходств и различий, а также степени влияния книг итальянского иезуита на произведения православного святого.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

ИСТОЧНИКИ

1. *Νικόδημος ὁ Ἀγιορείτης. Γυμνάσματα πνευματικά. Ἐνετίησιν, 1800. Παρὰ Νικόλαω Γλυκεῖ τῷ ἐξ Ἰωαννίνων. Con Licenza de' Superiori.*

2. Νικόδημος ό Άγιορρείτης. Πηδάλιον τής νοητής νηός τής μίας, άγίς, καθολικής και άποστολικής Έκκλησίας. Άθηναι, 2003.
3. Pinamonti G. P. La religiosa in solitudine. Bologna, 1695.
4. Pinamonti G. P. La via dal Cielo appianata. Firenze, 1700.
5. Pinamonti Giovanni Pietro. Opere del padre Gio. Pietro Pinamonti della Compagnia di Gesù. Parma, 1706.
6. Игнатий Лойола, св. (католический). Духовные упражнения. Духовный дневник. М.: Институт философии, теологии и истории Святого Фомы, 2006.

ИССЛЕДОВАНИЯ

7. Жозеф де Губер, S. J. Духовность Общества Иисуса. М.: Институт Философии, теологии и истории св. Фомы, 2010.
8. Петров В. А., прот. «Руководство к исповеди» прп. Никодима Святогорца и латинская богословская традиция XVI–XVII веков. Диссертация на соискание ученой степени кандидата теологии. М., 2020.
9. Успенский Л. А. Богословие иконы Православной Церкви. Нижний Новгород: Братство святого Александра Невского, 1997.
10. Εύλόγιος (Κουρίλας), έπίσκοπος Κορυτσᾶς. Κατάλογος Άγιορειτικῶν Χειρογράφων // Θεολογία. — 1938. — ΙΣΤ΄. Σ. 249–261, 350–354.
11. Εύλόγιος (Κουρίλας), μητροπολίτης Κορυτσᾶς. Θεοδώρητος προηγούμενος Λαυριώτης ό κωδικογράφος // Byzantische Zeitschrift. Vol. 44. München, 1951. S. 343–346.
12. Ζήσης Θεόδωρος, πρωτοπρεσβύτερος. Ύπάρχουν δυτικές έπιδράσεις στην διδασκαλία του Άγίου Νικοδήμου; // Πρακτικά Α΄ επιστημονικού συνεδρίου Άγιος Νικόδημος ο Άγιορρείτης: Η ζωή και η διδασκαλία του. Γουμένισσα, Έκδοση Ιερού Κοινοβίου Οσίου Νικοδήμου, 2006. Τ. Β΄. Σ. 87–97.
13. Θεόκλητος Διονυσιάτης, μοναχός. Άγιος Νικόδημος ό Άγιορρείτης. Ο βίος και τά έργα του. 1749–1809. Άθηναι, 1959.
14. Μαρνέλλος Γ., πρωτοπρεσβύτερος. Ζητήματα γύρω από τά έργα του Άγίου Νικοδήμου του Άγιορείτου «Άόρατος Πόλεμος»

καί «Πνευματικά Γυμνάσματα» // Πρακτικά Α' επιστημονικού συνεδρίου Άγιος Νικόδημος ο Αγιορείτης: Η ζωή και η διδασκαλία του. Γουμένισσα, Έκδοση Ιερού Κοινοβίου Οσίου Νικοδήμου, 2006. Τ. Β'. Σ. 99-133.

15. *Μεταλληνός Γ., πρωτοπρεσβύτερος.* Τὸ «Ἐξομολογητάριον» τοῦ Ἁγίου Νικοδήμου // Πρακτικά Α' επιστημονικού συνεδρίου Ἁγίου Νικόδημος ο Αγιορείτης: Η ζωή και η διδασκαλία του. Γουμένισσα, Έκδοση Ιερού Κοινοβίου Οσίου Νικοδήμου, 2006. Τ. Β'. Σ. 45-65.

16. *Μεταλληνός Γ., πρωτοπρεσβύτερος.* Ὁ μῦθος περὶ ξένων ἐπιδράσεων σὲ ἔργα τοῦ Ἁγίου Νικοδήμου Ἀγιορείτου // Ἐκκλησιαστικὴ Παρέμβαση. Τεύχος 266. Σεπτεμβριος 2018. Режим доступа: <https://www.parembasis.gr/index.php/el/menu-teuchos-266/5462-2018-266-12>

17. *Παπουλίδης Κ.* Ἡ συγγένεια τοῦ βιβλίου «Γυμνάσματα πνευματικά» τοῦ Ἁγίου Νικοδήμου τοῦ Ἀγιορείτου μὲ τὸ «Exercisios spirituales» τοῦ Ἁγίου Ἰγνατίου de Loyola // Μακεδονικά. Τεύχος 11, 1971. Σ. 167-173.

18. *Ποτάπιος Καυσοκαλυβίτης, μοναχός.* Ο μοναχός Ιάκωβος Νεασκητιώτης και το υμνογιολογικό έργο για τη Θεοτόκο και τους Αγιορείτες Οσιομάρτυρες. Διδακτορική διατριβή, Θεσσαλονίκη, 2012.

19. *Φραγκίσκος Ε.* «Ἄόρατος Πόλεμος (1796), Γυμνάσματα Πνευματικά (1800). Ἡ πατρότητα τῶν μεταφράσεων τοῦ Νικοδήμου Ἀγιορείτη» // Ὁ Ἐρανιστής. Τ. 19 (1993). Σ. 102-135.

20. *Φραγκίσκος Ε.* Το ζήτημα της γλωσσομαθείας του Νικοδήμου Αγιορείτη // Ὁ Ἐρανιστής. Τ. 23 (2001). Σ. 173-190.

21. *Χρήστου Π.* Τὸ Ἅγιον Ὄρος ἐν τῷ παρελθόντι καὶ ἐν τῷ παρόντι. Ἀθωνικὴ πολιτεία. Θεσσαλονίκη, 1963.

22. *Citterio E.* Nicodemo Agiorita // Corpus cristianorum, La théologie byzantine et sa tradition, II, (XIII-XIX). Turnhout, Brepols Publishers, 2002. P. 905-978.

23. *Marnellos Georges.* Saint Nicodème l'Hagiorite (1749-1809) ; Maître et pédagogue de la nation grecque et de l'Église orthodoxe. Paris, 1996. T. II.

24. *Podskalsky G.* Η ελληνική θεολογία επί Τουρκοκρατίας 1453–1821 / Μετάφραση πρωτοπρεσβύτερος Γ.Δ. Μεταλληνός. Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα, 2008.

25. *Viller M.* Nicodème L'Agiorite et ses emprunts à la littérature spirituelle occidentale. Le Combat Spirituel et les Exercices de S. Ignace dans l'Eglise byzantine // *Revue d'Ascétique et de Mystique*. T. 5. 1924. P. 176–177.

УДК 233.11

Протоиерей Сергей Третьяков
кандидат богословия,
проректор по учебной работе
Калужской духовной семинарии,
доцент кафедры библейских
и богословских дисциплин
e-mail: tresergius@mail.ru

Archpriest Sergiy Tretyakov
candidate of Theology
vice-rector for educational work
of Kaluga Theological Seminary,
associate professor for the Chair
of Theological and Biblical Studies
e-mail: tresergius@mail.ru

**УЧЕНИЕ ПРЕПОДОБНЫХ СТАРЦЕВ ОПТИНСКИХ
О ГРЕХОПАДЕНИИ ЧЕЛОВЕКА**

**THE TEACHING OF REVEREND STARTSY (ELDERS)
OF OPTINA ON THE FALL OF MAN**

Аннотация. Статья посвящена вопросу грехопадения человечества в лице первых людей, в результате чего кардинально исказилась природа человека в целом. Грехопадение имело ряд последствий: смертность, страстность, тленность. Кроме этого, греховность получила дальнейшее распространение среди человечества как инфекционная болезнь.

Abstract. The topic of the article is the original sin (the Fall) that resulted in crucial distortion of human nature as a whole. The fall of the first man and woman had a number of consequences:

mortality, passions, decay. Besides that, sinfulness spread further like a catching disease among mankind.

Ключевые слова: Оптиные старцы, грехопадение, искажение природы человека, следствия грехопадения, скорби, болезни, страсти, духовная смерть, распространение греха.

Key words: startsy of Optina (elders of Optina), the Fall, distortion of human nature, consequences of the Fall, sufferings, diseases, passions, spiritual death, spread of sinfulness.

Мысли преподобных старцев Оптиных о грехопадении помогают нам понять трагическую историю человечества и его теперешнее состояние, так как показывают глубинные различия состояния человека до грехопадения и после него. Они открывают нам, что зло вошло в мир не по воле Бога, но по вине человека, который предпочел диавольский обман Божественной заповеди.

Единство любви Бога и творения было разрушено именно в грехопадении. Нарушив по подсказке змия заповедь о невкушении плодов с древа познания добра и зла, человек, по сути, совершил предательство по отношению к Богу. Прародители как бы сказали Богу: «Ты говоришь — «не вкушай этих плодов, потому что умрешь»? Я Тебе не верю. Сатана говорит, что, вкусив их, я стану во всем равен Тебе. А значит, смогу жить без Тебя» [3, с. 36]. Такое душевное устройство и оказалось тем страшным результатом нарушения заповеди, о котором Бог предупреждал человека.

Грех первых людей стал возможен благодаря свободе воли, которой они обладали. Свобода — величайший дар, делающий человека образом Творца, но в свободе изначально заключена возможность отпадения от Бога, бунта. Господь, создавая человека свободным, в некотором смысле шел на риск: «Создание чего-либо — всегда рискованное предприятие, и создание Богом человека по Своему образу и Своему подобию

включало определенную степень риска... Предоставление человеку богоподобной свободы открывало возможность в какой-либо форме противостоять предопределению. Человек вполне свободен определить себя негативно по отношению к Богу — вплоть до конфликта с Ним» [1, р. 32]. Но Бог, в силу Своей любви к человеку, не хотел вторгнуться в человеческую свободу и насильственно предотвратить грех. Однако и диавол не мог принудить человека ко злу. Потому виновником грехопадения стал сам человек, употребивший во зло дарованную ему свободу воли. Неслучайно принципом свободы человека от действия на него дьявольских сил преподобный Варсонофий считает свободно-сознательное устремление человека к Богу: «Если враги нападают на нас со всех сторон, то тем более светлые, любвеобильные Ангелы стремятся защитить нас, если только человек сам сознательно не переходит на сторону зла» [7, с. 16].

Человек в общую картину мироздания был вписан как венец творения. Отпав от Творца, он, конечно же, не стал равным Ему, а вот царственное предназначение свое утратил. Когда вместо воли Божией человек начал исполнять свою волю, сотворенный мир просто перестал его воспринимать. И из царя природы он превратился всего лишь в ее часть, подчинив себя общим законам материального мира. Но и это не было самым страшным. Гораздо трагичнее было то, что, однажды послушав совет диавола, человек, в сущности, исполнил его желание. Иначе говоря, пожелав обрести независимость от Бога, он тут же начал исполнять волю сатаны. Искусно управляя желаниями человека, диавол получил власть над материальным миром и стал главным врагом человека: «Главные наши враги — бесы, — говорит преподобный Макарий, — которые борют нас нашими страстями; на все их козни, стрелы и сеть главное оружие — смирение, так как они горды, то и низлагают тех, кои гордо думают с ними сражаться, а противу смирения не могут устоять» [7, с. 153]. Именно в вышеуказанном смысле Христос называет в Евангелии сатану

«князем мира сего». Дьявольская власть, конечно, не является абсолютной, она ограничена Божиим промыслом о мире. Однако суть происшедшего от этого не меняется: свое царское предназначение человек уступил дьяволу. «Сделал Адам ошибку и пришлось ему после много претерпеть; так бывает и со всеми делающими ошибки» [18, с. 222], — замечает преподобный Амвросий.

Утрата своего царского предназначения и была тем трагическим для всей Вселенной результатом грехопадения человека. Преподобный Варсонофий Оптинский говорит об этом в своих келейных записках: «Все это (мир) изменилось по падении. Изменился видимый и невидимый мир. Ангелы не утратили своего первоначального состояния, они не изменились, разве только перемена в том, что они окрепли в борьбе. Дьявол после своего падения мог являться на небе среди блаженных духов, но кроме клевет он ничего там не делал. Господь все еще терпел, даже было возможно обращение его. Но когда Дьявол развратил, погубил и невинного Адама, и Еву, тогда Господь сильно разгневался на него... А когда Христос был распят на кресте, тогда уже конец. „Се видех сатану, яко молнию, с небес спадша“ (Лк. 10:18), — сказал Господь Своим ученикам... У дьявола еще осталась ужасная сила, ей воистину только и может противиться смирение» [7, с. 17].

Таким образом, грех явился злоупотреблением человеком своей свободной воли, попыткой обойтись без Бога. Нарушение воли Божией привело человека к разрыву со своим Творцом и с миром духовным. Грех нарушил целостность природы человека и лишил его сил к достижению великого назначения — Богоуподобления [14, с. 4–5].

По мнению преподобных старцев Оптиных, главным началом в человеке является ум. Преподобный Антоний Оптинский, отождествляя понятия ум и дух, утверждает, что «всякий соделанный грех помрачает ум и безумным человека делает...» [10, с. 216]. Таким образом, грех, поражая дух человека, является смертельной болезнью для всей его природы,

которую необходимо врачевать. Неслучайно в литургической практике Православной Церкви такое понимание греха нашло отражение во множестве молитвословий, среди которых самые известные — в чине исповеди. Человеку, исповедующему грехи свои, говорится: «Внемли убо, понеже бо пришел еси во врачбницу, да не неисцелен отыдеши» [28, с. 116].

Рассуждая на тему грехопадения первых людей, сотворенных Творцом по Своему образу, следует рассмотреть первопричину этого падения через призму святоотеческого предания. Консенсус отцов определяет, что Адам пал из-за гордости. По этой же причине ниспал с неба Денница — некогда один из высших ангелов. Так, преподобный Иоанн Лествичник учит: «Где совершилось грехопадение, там прежде поселилась гордость... Наказание гордому — его падение... От одной этой страсти, без всякой другой, некто (диавол) ниспал с неба» [12, с. 150–151]. «Где падение, — словно повторяет мысль преподобного Иоанна святой Оптинский старец Макарий, — там предварила гордость» [20, с. 64–64]. Гордость — это стена между человеком и Богом, «главный источник всех наших грехов, зол и бедствий» [20, с. 483]. Корнем гордости является «обращенность на себя», самолюбие, самовожделение. До грехопадения единственным объектом любви человека был Бог, но вот появилась ценность вне Бога — дерево показалось «хорошо для пищи, приятно для глаз и вожделенно» (Быт. 3:6) — и вся иерархия ценностей рушится: на первом месте оказывается мое «я», на втором — предмет моего вожделения. Для Бога места не остается: Он забыт, изгнан из моей жизни. Именно гордость, по слову того же преподобного старца, является причиной всех наказаний человека, «ибо гордым противляется Бог, а на смиренные презирает» [13, с. 308].

Запретный плод не прибавил человеку счастья, напротив, человек вдруг ощутил свою наготу: ему стало стыдно, и он попытался скрыться от Бога. «Ощущение собственной наготы, — отмечает преподобный Моисей Оптинский, — означает лишение той Божественной одежды, которая

защищала человека от «познания зла» [7, с. 184]. Жгучее чувство стыда за собственный срам — вот первое ощущение человека после того, как он совершил грех. Второе — желание скрыться от Бога, показывающее, что он утратил понятие о вседеприсутствии Бога и ищет какое-нибудь место, где нет Его.

Но это еще не было окончательным разрывом с Богом. Падение еще не есть отпадение. Как пишет преподобный Амвросий, «человек мог покаяться и этим возратить себе прежнее достоинство» [24, с. 151]. Но вот Бог ходит между деревьями рая и как бы ищет падшего человека, спрашивая его: «где ты?» (Быт. 3:9). «В этом смиренном хождении Бога по раю... мы видим Божественное смирение... нашего Владыки Христа, с которым Он выходит «взыскати и спасти погибшее» [21, с. 429], — говорит преподобный Макарий Оптинский. В вопросе Бога «Адам, где ты?» содержится призыв к покаянию. Он спрашивает Адама не потому, что хотел разузнать о нем, но потому, что хотел возбудить в нем чувство раскаянности. «Бог мог тотчас, — пишет святитель Иоанн Златоуст, — даже не удостоив ответом сделавшего такой грех, подвергнуть его наказанию, которое Он наперед уже определил за преступление, однако долго терпит, медлит, вопрошает и выслушивает ответ, и опять спрашивает, как бы вызывая виновного к оправданию, чтобы, при открывшемся случае, показать ему Свое человеколюбие и после такого преступления» [11, с. 141]. Но прародители не вняли Божественному призыву. Вместо этого Адам стал оправдываться, обвиняя во всем жену: «...Жена, которую Ты мне дал, она дала мне от дерева, и я ел» (Быт. 3:12). Ты дал мне ее, Ты и виноват... А жена во всем обвиняет змея.

Преподобный Амвросий Оптинский допускает возможность того, что, покаившись, Адам и Ева могли остаться в раю, ибо «Всеблагий Господь ничего от нас не требует, как только одного искреннего покаяния, и чрез оное вводит покаившихся в Царствие Свое Небесное» [8, с. 51].

Интересно порассуждать и над таким вопросом, который часто задается в творениях святых отцов: «Если Бог заранее предвидел грехопадение Адама, не означает ли это, что Адам невиновен, так как все произошло по воле Творца?» Отвечая на этот вопрос, преподобный Нектарий Оптинский, вслед за преподобным Иоанном Дамаскиным проводит различие между «предведением» Божиим и «предопределением». Он говорит: «Бог все знает, но не все предопределяет. Ибо Он заранее знает то, что в нашей власти, но не предопределяет этого... Он не желает людям зла... и не принуждает насильно к добру» [15, с. 159]. Предведение Божие, таким образом, не является фактором, предопределяющим судьбу человека. Адаму не было предопределено согрешить — последнее зависело только от его свободной воли.

«Когда мы грешим, — пишет преподобный Амвросий Оптинский, — Бог заранее знает об этом, но Божье предведение ничуть не освобождает нас от ответственности за грех. Вместе с тем милосердие Бога так велико, что Он изъявляет желание отдать нашего ради спасения Сына Своего единородного, «дабы верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную (Ин. 12:5)» [24, с. 83].

Совершив преступление против воли Творца, Адам и Ева впадают в такое духовное состояние, при котором нахождение в райских обителях становится для них невозможным. С этого момента начинается длительное странствование всего человечества по земле — месту, уготованному Творцом падшему человеку. Но несмотря на такое наказание, Премудрый Бог своим промыслом не оставляет человека. «Земля — это место изгнания, ссылка, — говорит преподобный Варсонофий Оптинский. — За уголовные преступления людей осуждают на каторгу, кого на двенадцать лет, ...а кого и навсегда, до смерти. Вот и мы провинились перед Господом и осуждены на изгнание, на каторгу. Но так бесконечно любвеобилен Господь, что даже в этом месте изгнания оставил Он нам много красот, много отрады и утешения...» [2, с. 182 183].

Весь окружающий человека мир изменился в результате грехопадения. Изначальная гармония между окружающей природой и человеком нарушена — теперь стихии становятся враждебными ему. Земля уже не будет произрастать все сама собой: ее надо возделывать «в поте лица», а она принесет «терния и колючки». Звери тоже становятся врагами человека (Быт. 3:14–19). «Человеколюбивый Бог, — отмечает преподобный Симеон Новый Богослов, — благоволил быть такому порядку, чтобы человека, отпавшего от благодати Его, окружали многие страхи, разные неприятности, скорби и беды. Оставил Он его быть обременяемому всем этим, со всех сторон беспокоиму и бориму даже от себя самого. Причина, почему Он так устроил, предивна, исполнь любви и благодати» [19, с. 69].

Оказавшись вне рая, окруженные враждебным миром, жалкие и беспомощные, Адам и Ева начали плакать: «Они плакали, рыдали, били себя по голове, оплакивая свое прежнее жестокосердие, и делали они это не один, не два и не десять дней, но... всю свою жизнь. Ибо как можно было не плакать, вспоминая... этого кроткого Владыку, эту неизреченную сладость рая, эту неопишемую красоту тех цветов, эту беззаботную и беструдную жизнь, это восхождение и нисхождение к ним ангелов?» [19, с. 60]. Накануне Великого поста Церковь вспоминает Адамово изгнание, и на богослужении поются такие слова: «Адам был изгнан из рая через снесь; поэтому, сидя напротив него, он рыдал, восклицая умиленным голосом: горе мне! как пострадал я, жалкий! я преступил одну заповедь Владыки и лишился всех благ! О рай святейший, насажденный ради меня [27, с. 70]... я уже не буду наслаждаться твоей сладостью и уже не увижу Господа Бога моего и Создателя, ибо пойду в землю, из которой был взят [26, с. 69]».

С грехопадением исказилась природа человеческая. Распалось единство духа, души и тела. Дух теряет главенственное положение. А тело перестает подчиняться

душе. Старец Оптинский Амвросий, поучая своих духовных чад, говорил: «Что легко для тела, то бесполезно для души, а что полезно для души, то трудно для тела» [18, с. 289]. Несмотря на нравственный контекст этого выражения, ясно прослеживается в словах преподобного отсутствие той гармонии вестестве человеческом, которая была до совершения греха прародителями. У преподобного Варсонофия есть своеобразная притча о том, как царица естества — душа покидает свой престол, при этом нарушаются все чувства и ослабевает ум:

«Егда земля опустеет (тело),
И царь изнеможет (ум),
И грады падут (чувства),
И многолиственное древо плодовитое извянет (сердце),
Тогда царица изыдет от престола своего (душа)» [2, с. 41–42].

У старцев Оптинских можно найти достаточно много мыслей и примеров нарушения телесного состава человека, результатом которого явились скорби и болезни. Но всегда, говоря о первопричинах телесных заболеваний, они ставили акцент на милосердии Божием, которое «обращает все в Свою волю и на пользу нашу, хотя по-видимому и противными нам средствами, и последствиями» [16, с. 32]. У преподобного Амвросия мы находим следующее высказывание: «Болезни телесные потребны нам для очищения плоти» [23, с. 109]. Однажды, цитируя слова преподобного Исаака Сирина о том, что «невозможно не болети телу в недужех, егда кто избрет путь добродетели», старец добавил: «И тем более невозможно нам не бывать больными, слабо идущим по этому пути» [23, с. 116].

Уместным было бы коротко коснуться некоторых мыслей старцев Оптинских о природе телесных болезней. Например, по учению преподобного Амвросия, польза от болезней для христианина состоит в том, что в таком состоянии человек чаще помышляет о смертном часе и о том, как он предстанет на суд Божий: «Чрез болезнь телесную человек волею или

неволею принужден бывает помышлять о будущей жизни и о том, как предстать на суд Божий» [25, с. 70]. Находящимся в болезнях иеросхимонах Амвросий советовал не скорбеть об этом, но пребывать в мирном душевном состоянии, поясняя, что хотя болезнь, как одно из следствий грехопадения, и причиняет страдание, но без нее нельзя стяжать спасения. «Болезнь причиняет страдание, а страдание требует терпения, без которого не приобретается спасение наше, по сказанному в Евангелии от Самого Господа: в терпении вашем стяжите души ваша; и претерпевший до конца, той спасен будет» [24, с. 151]. Поэтому старец Амвросий болезни телесные уподоблял подвижничеству, и в одном из писем он говорил по этому поводу так: «Святой Лествичник и болезнь называет подвижничеством, притом подвижничеством отраднейшим, хотя и невольным. Отраднейшим потому, что на произвольное подвижничество охотников мало, и притом тут может примешаться возношение, осуждение других, а в невольном болезненном подвижничестве нечем человеку погордиться... Произвольное и невольное подвижничество равно умеряют плоть, а последнее иногда посылается еще и для истребления возношения. Поэтому старайся в болезни благодушествовать и благодарить милосердие Божие за невольное вразумление... больше всего в болезненном положении остерегайся ропотливого расположения духа» [24, с. 118].

Итак, с грехопадением искажается не только природа человека, но и его воля. Если первоначально воля Адама была направлена на исполнение благих заповедей Божиих, то с момента совершения преступления та самая добрая воля устремляется по направлению от Бога, в сторону греха. Таким образом, постепенно в человека входят страсти, порабощая его духовную свободу. Очень точно об этом высказывается преподобный Макарий Оптиный: «После преслушания Адамова, воля наша устремляется более ко злу (греху), самолюбие наше побеждает благую волю, и сладость страстей пленяет душу нашу» [7, с. 180].

Самое же существенное последствие грехопадения Адама

и Евы — духовная смерть, которая явилась следствием уклонения от Источника Жизни — Бога.

У некоторых преподобных старцев Оптиных есть мысли о добровольном подпадении человеческой воли под власть дьявола. Например, преподобный Моисей Оптинский, развивая мысль преподобного Марка Подвижника о нахождении человека в плену у врага рода человеческого по причине преступления Адама [см. 5, с. 479], представляет нашему взору довольно печальную картину. «Весь мир находится как бы под влиянием какой-то силы, — говорит старец, — которая овладевает умом, волею, всеми душевными силами человека. Очевидно, что это — посторонняя сила, сила злая. Источник ее — дьявол, а люди являются только орудиями. Это антихрист в миру. Что-то мрачное, ужасное... Человек остается как бы даже беззащитным, настолько им овладевает эта злая сила, и он не сознает, что делает» [9, с. 212].

Дьявол получает действительно громадную власть над человеком, и вся наша жизнь становится борьбой против «духов злобы поднебесной». Целью лукавых духов становится отвращение человека от исполнения заповедей Божиих. Так, преподобный Макарий Оптинский учит: «Жизнь наша есть духовная война с невидимыми духами злобы. Они возмущают нас заложенными нашими страстями и побуждают к преступлению заповедей Божиих» [22, с. 297]. Об этом говорит и преподобный Варсонофий. Он отмечает, что «... после грехопадения прародителей действия духов злобы поднебесной, подобно бурям, потрясают души и сердца пребывающих на земле человеков» [17, с. 119].

Таким образом, причина же всех этих печальных явлений — отступление от воли Божией. Наклонность человека одновременно и к добру, и ко злу формирует глубинное противоречие — трагизм человеческой личности после грехопадения. Человек обречен на борьбу с самим собой. Так, по мысли старца Никона, «падшее естество любит себя и любит мир сей, а Евангелие требует самоотвержения и любви

к Богу. Поэтому согласия между ними не может быть никогда» [7, с. 283].

Подводя итог вышеизложенному повествованию о падении прародителей, можно с уверенностью сказать, что последствия грехопадения для первого человека были поистине катастрофическими. Он не только лишился блаженства и сладострастия — изменилась и исказилась сама природа человека. Согрешив, Адам «отпал, — как говорит авва Дорофей, — от естественного состояния и впал в противоестественное, и пребывал уже во грехе...» [6, с. 23]. «Вместо Божественного и нетленного... — замечает старец Оптинский Макарий, — он воспринял плотское... ибо, ослепнув очами духовными, он прозрел телесными очами...» [21, с. 431]. В жизнь человека вошли болезни, страдания и скорби, ибо «что болезнь в теле, то грех в душе» [19, с. 63]. Он стал смертным, так как потерял возможность вкушать от древа жизни.

Итак, пагубно отразилось преступление Адама на человеческой природе. По мысли святителя Феофана Затворника, «всякий рождается на свет поврежденным, с самостью или семенем всех страстей... у одного это семя развивается преимущественно одной стороной, у другого — другой, это прежде всего зависит от темперамента, принимаемого от родителей, далее от воспитания, больше же всего от подражания, которое питается подлежащими примерами... Как дерево молодое, человек среди сих обстоятельств, невольно наклоняется на одну какую-либо сторону, а потом, вступив в путь жизни и, действуя в том же направлении, утверждается в нем привычкой, которая становится второй, как говорят, природой» [29, с. 291]. Губительные следствия греха не ограничились одним Адамом: последствия грехопадения прародителей распространились на все человечество. Преподобный Макарий Оптинский об этом писал, что все люди согрешают... грех распространился по земле со времени падения Адама, и далее старец подробно пишет о гордости, которая стала, по его мнению,

первопричиной прародительского грехопадения. Именно гордость (преподобные Оптинские отцы называют ее матерью всех страстей) от Адама унаследовало все человечество. «По гордости пали Адам и Ева... подобно им и мы имеем в себе дух этой пагубной страсти...» [20, с. 203].

Но не только гордость, по мнению преподобного Амвросия Оптинского, унаследовало все человечество от Адама. «Из поколения в поколение, — пишет иеросхимонах Амвросий, — человечество повторяет ошибку отца нашего Адама. Мы ослепляемся лживыми земными ценностями и часто забываем Бога» [24, с. 89]. Продолжая тему распространения прародительского греха, тот же старец говорит о нарушении Адамом и Евой заповеди послушания: «За непокорность и непослушание и Адам с Евою изгнаны из рая. Это всем нам должно помнить и не забывать» [23, с. 50].

Итак, после Адама и Евы грех наследственным путем распространяется среди людей. Если они согрешили гордостью и непослушанием, то уже их сын Каин совершает братоубийство. Потомки Каина очень скоро вообще забыли Бога и занялись устройением своего земного быта: сам Каин «построил город», из его ближайших потомков один «был отцом всех живущих в шатрах со стадами», другой «был отцом всех играющих на гусях и свирели», третий — «ковачом всех орудий из меди и железа» (Быт. 4:17–22). То есть градостроительство, скотоводство, музыкальное искусство и, выражаясь современным языком, «производство орудий труда» — все это принесли человечеству потомки Каина взамен утраченного райского блаженства.

В этом случае Адам является прообразом всех будущих грешников, каждый из которых, повторяя грех Адама, несет ответственность за свои грехи. «Когда действуют в нас злые помыслы, будем обвинять в том самих себя, а не прародительский грех» [5, с. 549], — говорит преподобный Марк Подвижник. Грех Адама, согласно такому толкованию, не является причиной нашей греховности, потому что в грехе

Адама нет нашего личного участия. «Никто и ничто не может повредить человеку, если сам себе он не повредит, напротив, кто не уклоняется от греха, тому и тысяча спасительных средств не помогут» [4, с. 181], — утверждает преподобный Никон Оптинский.

А вот у ветхозаветных людей было живое чувство своей врожденной виновности перед Богом: Вот, я в беззаконии зачат, и во грехе родила меня мать моя (Пс. 50:7). Они верили, что Бог наказывает детей за вину отцов до третьего и четвертого рода (Исх. 20:5) — не невинных детей, а тех, чья личная греховность коренилась в виновности их предков.

Интересно, что Священное Писание, засвидетельствовавшее сотворение человека по образу Божию (Быт. 1:27), уже лишает этого свидетельства чад Адамовых: Адам... родил сына по подобию своему и по образу своему... (Быт. 5:3). Итак, получая свое бытие по преемству от Адама, его потомки облакаются во образ падшего праотца. С самого зачатия и рождения человек имеет тело, подверженное болезням и разрушению; душу, зараженную грехом, яд которого поражает всего человека. Состояние всех без исключения людей есть состояние повреждения, потому что больной корень не может не произвести ветви и плоды с соответствующим заражением, ибо «Кто родится чистым от нечистого? — Ни один» (Иов. 14:4).

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Sophrony, archimandrite. His Life is Mine. New York, 1977. P. 32.*
2. *Варсонофий Оптинский, прп. Духовное наследие. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1998.*
3. *Гипп К., прот. Болезнь или преступление? // Фома. № 2. М.: 2006.*
4. *Дневник последнего старца Оптиной пустыни иеромонаха Никона Беляева. СПб.: Сатисъ, 1994.*

5. Добротолюбие. Т. 1. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992.
6. *Дорофей, прп. авва*. Душеполезные поучения. Послания. М.: Актис, 1991.
7. Душеполезные поучения преподобных Оптинских старцев. Т. 1. Свято-Введенская Оптина пустынь, 2000.
8. Душеполезные поучения преподобных Оптинских старцев. Т. 2. Свято-Введенская Оптина пустынь, 2000.
9. Житие Оптинского старца Варсонофия. Свято-Введенская Оптина пустынь, 1995.
10. Житие преподобного схиигумена Антония Оптинского. Свято-Введенская Оптина пустынь, 1992.
11. *Иоанн Златоуст, святитель*. Избранные творения. Беседы на книгу Бытия. Т. 1. М.: 1993.
12. *Иоанн, прп., игумен Синайской горы*. Лествица. Сл. 23; 4, 12. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1908 (репринт).
13. *Макарий Оптинский*. Письма о смирении, самоукорении и терпении скорбей. Минск, 2002.
14. *Маслов Н. В.* Три состояния человека. // Глинские чтения. Февраль. М.: 2006.
15. *Нектарий Оптинский, прп.* Душеполезные поучения. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1997.
16. Письма Оптинского старца Льва монаху Иоанникию (Бочарову). Свято-Введенская Оптина пустынь. 2002.
17. Преподобные Оптинские старцы. Жития и наставления. Свято-Введенская Оптина пустынь, 1998.
18. Преподобные старцы Оптиной пустыни. Жития, чудеса, поучения. Ясенево: 2000.
19. *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения в 3-ех томах. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993.
20. Собрание писем блаженной памяти Оптинского старца иеросхимонаха Макария в 6 т. Т. 3. М.: Свято-Введенская Оптина пустынь, 1862.
21. Собрание писем блаженной памяти Оптинского старца

иеросхимонаха Макария в 6 т. Т. 4. М.: Свято-Введенская Оптина пустынь, 1862–1863.

22. Собрание писем блаженной памяти Оптинского старца иеросхимонаха Макария в 6 т. Т. 1. М.: Свято-Введенская Оптина пустынь, 1862.

23. Собрание писем оптинского старца Амвросия к мирским особам. Козельск: Свято-Введенская Оптина Пустынь, 2003.

24. Собрание писем преподобного оптинского старца иеросхимонаха Амвросия к монашествующим. Ч. 1. М.: Паломник, 1995.

25. Собрание писем преподобного оптинского старца иеросхимонаха Амвросия к монашествующим. Ч. 2. М.: Паломник, 1995.

26. Стихира «на Славу» на «Господи, воззвах» // Триодь постная. Ч. 1. М.: 1992.

27. Стихира «на Славу» на стиховне // Триодь постная. Ч. 1. М.: 1992.

28. Требник. М.: Сретенский монастырь, 2002.

29. *Феофан Затворник, святитель*. Начертание христианского нравоучения. Т. 1. Ч. 1. М.: 1994.

УДК 248

Иеромонах Иона (Кудряков)

Старший преподаватель Сретенской духовной академии
e-mail: kudryakov.i@sdamp.ru

Hieromonk Jonah (Kudryakov)

Senior lecturer of the Sretensky Theological Academy
e-mail: kudryakov.i@sdamp.ru

**«СОБОРНОСТЬ» В ТРУДАХ ПЕРВОГО
И ВТОРОГО ПОКОЛЕНИЙ
ПАРИЖСКОЙ БОГОСЛОВСКОЙ ШКОЛЫ**

**«CATHEDRALISM» IN THE WRITINGS OF THE FIRST
AND SECOND GENERATIONS OF THE PARIS SCHOOL OF
THEOLOGY**

Аннотация. В данной статье хотелось бы заострить внимание на исторически — промежуточном, а богословски — на качественно новом и заслуживающем отдельных исследований пласте текстов, написанных двумя поколениями выдающихся богословов эмиграции, принадлежащих к так называемой Парижской богословской школе, раскрывающих понятие «соборность».

Abstract. In this article, I would like to focus on the historically intermediate, and theologically, on a qualitatively new and deserving of separate research layer of texts written by two generations of outstanding emigration theologians belonging to the so-called Parisian theological school, revealing the concept of «cathedralism».

Ключевые слова: «соборность», Церковь, парижская богословская школа, Пол Вальер, Сергей Булгаков, Георгий Флоровский.

Key words: «cathedralism», Church, Parisian theological school, Paul Vallière, Sergiy Bulgakov, Georgy Florovsky.

Возможно ли, чтобы широкий пласт общественной и церковной жизни, такой как соборность, лежал в области разного мироощущения и понимания религии в целом? По-видимому, возможно. Различное понимание соборности противопоставляло богословствующих философов-мирян и представителей духовно-академических кругов в позапрошлом столетии, развивалось и менялось в обстоятельствах эмиграции вынужденных покинуть Россию священников, затем обсуждалось и закреплялось в официальных документах Русской Церкви на фоне изменившихся исторических условий, и вновь встало на повестку дня в ряду важнейших вопросов современной церковной жизни, в том числе в связи с известным недопониманием среди Поместных Церквей.

Известный специалист по истории русской религиозной и богословской мысли Пол Вальер (Paul Valliere), профессор философии и религиоведения Батлеровского университета в Индианаполисе (США) на международной конференции «Православное богословие и Запад в XX веке. История встречи», прошедшей в 2004 году в Сериате (Италия), поднял проблему, которая говорит о «тенденции отрицать важность расходящихся мнений в богословии» [17, с. 52].

В докладе «Парижская школа» богословия: единство или разнообразие?» американский профессор указывает на явно разное отношение среди русских богословов и философов к экуменизму, разногласия о богословии культуры и о «догматическом развитии». Он говорит об ошибочности представления о выведении богословского единства из церковного единства, якобы неопатристические богословы совместно с неоисихастами «парижской школы» еще больше углубили это представление. Впрочем, докладчик признает,

что историко-богословский синтез, независимый от Запада, как тип толкования патристических источников опирающийся на древнее наследие христианства, стал основой для движения «возвращения к отцам» [17, с. 53–57]. Мы не будем восхвалять «западное пленение» за то, что в полемике с ним или с помощью него удалось сохранить жемчужину богословия, больше раскрыться самим и открыть ее для Запада.

В итоге профессор Вальер предлагает принять идею о «разногласии — то есть отсутствие единства — [которое] в богословии является необходимым условием богословского творчества», чтобы «не злоупотреблять такими глубокомысленными понятиями, как соборность и кинония, во имя упрощающего утверждения православного (или христианского) единства» [17, с. 62].

Так, соборность и кафоличность являются ключевыми темами для экклезиологии наряду с проблемой первенства. Введенное славянофилами в XIX веке понятие «соборность» рассматривалось в трудах главных представителей течения: А. С. Хомякова, Ю. Ф. Самарина, К. С. Аксакова, И. В. Киреевского. На основе соборности появилась философская концепция «всеединства» В. С. Соловьева, которую позже вместе с соборностью исследовали его последователи князь С. Н. Трубецкой и священник Павел Флоренский.

Данная тема осваивалась и церковно-академическими кругами. Соборность упоминается в трудах представителей Московской духовной академии священника Александра Лебедева, протоиерея Александра Иванцова-Платонова, протоиерея Ивана Мансветова, архиепископа Верейского Илариона (Троицкого), ректора Киевской духовной академии архимандрита Сильвестра (Малеванского), представителя Санкт-Петербургской духовной академии А. В. Карташева, С. В. Троицкого наряду с новыми богословами, такими как митрополит Антоний (Храповицкий).

Тема соборности как кафоличности занимала умы не

только богословов, но и философов «парижской школы»: о. Сергия Булгакова, о. Георгия Флоровского, С. Л. Франка, протопресвитера Николая Афанасьева, протопресвитера Иоанна Мейендорфа, протоиерея Александра Шмемана, В. Н. Лосского, О. В. Зеньковского, И. А. Ильина.

Параллельно соборность публично обсуждалась и в Советском Союзе в рамках вопроса о взаимодействии Русской Православной Церкви с другими Поместными Церквями, а также Римо-католической церковью.

В современной России соборность рассматривали, в частности, такие исследователи, как протоиерей Павел Хондзинский, П. В. Кузенков, священник Павел Ермилов, Л. Е. Шапошников, С. С. Хоружий, В. Н. Сагатовский, А. Л. Беглов, А. Л. Анисин, протоиерей Дмитрий Сафонов, протоиерей Вадим Суворов и многие другие.

Также о соборности писали представители разных Поместных Церквей: митрополит Пергамский Иоанн (Зизиулас), архиерей Элладской Православной Церкви Иерофей (Влахос), болгарские архимандриты Серафим (Алексиев) и Сергей (Язаджиев), сербский епископ и богослов Афанасий (Евтич), великий ритор Вселенского Патриархата Х. Яннарас, румынский богослов А. Лемени, представитель Православной Церкви в Америке протоиерей Д. Х. Эриксон.

В рамках православно-католического диалога соборность является актуальнейшей темой. В частности, ей было посвящено исследование смешанной православно-католической рабочей группы во имя св. Ирины Лионского в 2018 году и доклад митрополита Илариона (Алфеева) на заседании Богословской комиссии Епископской конференции в г. Базель (Швейцария) в 2005 году.

Помимо теоретических исследований под эгидой соборности предпринимались и практические шаги, наиболее крупными из которых были Поместный собор Православной Всероссийской Церкви в Москве 1917–18 годов и Критский собор 2016 года, замышлявшийся, как первый за тысячу лет Всеправославный собор.

I. Первое поколение богословов «парижской школы»

После революции в России богословские исследования продолжились в эмиграции представителями Парижской школы, которые в том числе развивали и идею соборности. **Один из основателей Свято-Сергиевского богословского института в Париже о. Сергей Булгаков (1871–1944)** считал, что соборность проявляется в автокефальности Православия и взаимной независимости Поместных Церквей при духовном единстве и связи между ними. Он утверждал, что «душа Православия есть соборность», в которой каждый отдельный член Церкви и их совокупность пребывают в единении с целым Церквей [9, с. 145–147]. Известный философ и богослов отец Сергей видел в соборности единственную возможность настоящего объединения общества, в отличие от внешнего объединения при социализме, «сравнительно легко устанавливающееся принудительной или даже добровольной дисциплиной», но «нисколько не устраняющего ужасов одиночества и разъединения» [8, с. 347].

Мнение А. С. Хомякова о соборности отец Сергей считал несоответствующим правде истории и церковному учению [10, с. 8]. При этом у католиков он видел не меньшую соборность, чем у православных. Догмат непогрешимости Папы, по его мнению, не лишает Католическую Церковь соборности и не умаляет значения «тела Церкви» [10, с. 111]. Но, с другой стороны, сосредоточение власти у Папы приводит к «превращению Церкви Христовой в область земного властительства». Поместные Церкви при наличии духовного единства, указывал о. Сергей, в современном ему демократическом мире, в отличие от римского централизма, подчинение которому становится все более утопичным, могут «спасти христианский мир от протестантского распыления, так же как и от деспотического униформизма» — за счет многоединства самобытных Поместных Церквей с общим Преданием [9, с. 211–214].

В «Очерках учения Православной Церкви» о. Сергей писал,

что соборность не ограничивается человеческим родом, а распространяется также на ангельский собор, в результате чего через Церковь человек становится вселенским существом. По его мнению, церковное единство во множественности уже заложено в самой природе человека, потому что он сотворен по Образу Божию Святой Троицы [9, с. 37–38].

Вместе с тем православный богослов считал, что «соборность есть не только пассивное сохранение истины, но ее активное обладание», «соборность как факт включает в себя соборование как акт». «Продолжающееся откровение» приводит Булгакова к «так называемому догматическому развитию» [9, с. 158]. Развивая понятие соборование как акта, он усматривает различные коннотации слова соборность: «Церковь соборная есть и Церковь соборования и соборов и, в частности, Церковь поместного и вселенского соборования и единомыслия» [9, с. 163]. Такое соборование, по мысли автора, является «догматической жизнью Церкви», ведь в ней осуществляется «общая богословская работа» в самых разных формах и видах, «происходит соборование, устное и письменное, личное и общественное», «поэтому церковное самосознание является... соборованием» [9, с. 165–166, с. 171].

Декан Свято-Владимирской православной духовной семинарии в Нью-Йорке и один из основателей экуменического Всемирного совета церквей о. Георгий Флоровский (1893–1979) рассматривал предшествующие ему исследования соборности в своей работе «Пути русского богословия». Критикуя славянофилов, о. Георгий Флоровский утверждал, что славянофилы Церковь заменили «общиной» и ограничили религиозность ее пределами. При этом, трактуя конкретно А. С. Хомякова, о. Георгий утверждал, что для того Церковь была, прежде всего, единством Божией благодати и не подпадала под человеческие характеристики, такие как общественность и корпоративность [21, с. 251, с. 277–278]. Отец Георгий Флоровский возводил соборность к единству во Христе, называл Евхаристию главным ее условием, в котором

верующие объединяются Телом Христовым. И писал о нераздельной соборности молитвенного обращения. В статье «Евхаристия и соборность» он писал: «Молитвенное «мы» означает не только множественное число. Но прежде всего — духовное единство предстоящей Церкви» [20, с. 33].

Представитель русского неогегельянства философ И. А. Ильин (1883–1954) утверждал, что именно соборность дала самобытность русской культуре и является главной движущей силой духовной и общественной жизни русского народа [13, с. 5–7]. В статье «О небесной и земной соборности» И. А. Ильин подчеркивал, что «один» — это еретическая умаленность единства, а настоящее единство возможно только в единосущии Божественного Троиинства, которое исповедуют христиане. Собор же, как подчеркивал И. А. Ильин, явлен в каждом человеческом «я», т. к. оно создано по образу и подобию Божию — Святой Троицы. А соборность — это икона Божественного единосущия на земле [12, с. 91].

Особняком среди прочих исследователей соборности Парижской школы стоят труды стремившегося к синтезу рациональной мысли и религиозной веры С. Л. Франка (1877–1950). Некоторые современные исследователи, например, А. Л. Анисин, считают, что именно Франк создал философскую систему, которая «наиболее глубоко и адекватно воспроизводит логику соборного единства» [1, с. 9] в книге «Духовные основы общества».

С. Л. Франк рассуждал о соборном единстве словами светского философа, а небогослова, утверждая, что «первичное единство» грамматически выражается в слове «мы». «Живая встреча» и познание «чужого я», по Франку, возможны лишь в силу первичного единства с «ты», в отношении которого только и существует «я». «Я» без «ты», как сравнивает С. Л. Франк, немислимо, как левое без правого и верхнее без нижнего [22, с. 89–90]. При этом у местоимения «я» не может быть множественного числа. И мы — это не множество «я», а совокупность — единство многих «я», которое не обезличивает

личность, а напротив является полнотой личностного бытия [22, с. 91–93].

С. Л. Франк видел в соборности «внутренне объединяющее начало», которое может иметь разные формы, основной жизненной формой соборности он называл брачно-семейное единство, считая, что религиозная форма соборности — «вторая жизненная форма», в которой она осуществляется. Но вместе с тем подчеркивал, что «Божественное начало в общественном объединении людей» [22, с. 93] познается в субъективной сфере как основа духовной жизни, в социальной сфере — как Богочеловеческое соборное единство Церкви.

II. Второе поколение богословов «парижской школы»

Второе поколение «парижской школы», виднейшие представители которой были сторонниками евхаристической экклезиологии, **продолжали развивать учение о соборности. Одним из ключевых представителей второго поколения был протопресвитер Архиепископии Православных Церквей русской традиции в Западной Европе Николай Афанасьев (1893–1966), создавший собственное богословское направление, т. н. евхаристическую экклезиологию, подчеркивающее первичность Евхаристии в бытии Церкви.** С точки же зрения иерархического устройства Церкви данная экклезиология, которую Н. Афанасьев противопоставлял идее, состоящей из частей «универсальной» Церкви, утверждала, что каждая местная Церковь вместе с Евхаристией вмещает в себя всю полноту, и любая власть над ней — попытка власти над Христом. Но вместе с тем о. Николай не отказывался от необходимости первенствующей Церкви, которая не может навязывать свою волю, но становится первенствующей благодаря служению другим. Ведь ее приоритет строится на авторитете, проистекающем из любви [7, с. 48–49]. Труды Афанасьева повлияли не только на православную, но и на католическую, а также протестантскую экклезиологию XX века. II Ватиканский Собор, считающийся последним

Вселенским Собором в Римо-католической Церкви, ссылаясь на труды протопресвитера Николая Афанасьева.

Отец Николай **сравнивал** понятия «кафоличность» и «соборность» в своих работах «Церковь Духа Святого», «Трапеза Господня», «Una Sancta», «Границы Церкви». Полноту и единство Церкви в его понимании описывает понятие «кафолическая Церковь», так как Христос пребывает только в Евхаристии, совершаемой епископом или его представителем, поэтому «каждая местная церковь, возглавляемая епископом, есть кафолическая Церковь» [6, с. 4, с. 143–146].

При этом географическую вселенскость в понятии «кафоличности» протопресвитер Николай отрицал, отмечая, что «будучи единой во всей своей полноте, Церковь оставалась всегда внутренне-универсальной <...> То, что совершалось в одной Церкви, совершалось во всех остальных, так как все совершалось в Церкви Божьей во Христе» [6, с. 5]. В статье «Кафолическая Церковь» Афанасьев рассматривает смысл и происхождение вынесенного в название понятия, начиная с учения св. Игнатия Антиохийского, впервые употребившего его. Он утверждает спорность замены слова «кафолическая» на «соборную», так как в Православии оно «совершенно не выражает его содержания» [5, с. 17–24].

Протопресвитер Православной Церкви в Америке Иоанн Мейендорф (1926–1992) был последователем евхаристической экклезиологии, которую он сам часто называл литургическим богословием. О. Иоанн писал, что, где бы Церковь ни находилась территориально, если она проводит Литургию, то является Церковью Божией. Доктринальным основанием соборности отец Иоанн называл «идею поместной церкви, возглавляемой епископом, который обычно избирается своей церковью, но облачается при этом харизматической и апостольской функциями, как преемник Петра». Он подчеркивал, что епископы не только несут нравственную ответственность за общность, но и соучаствуют в епископском служении с другими епископами, «потому что Церковь одна» [16, с. 25–27].

Также отец Иоанн высказывал мысль, что «церковная соборность может выражаться и вне соборов». Очевидно, что истина в Церкви не зависит ни от какого учреждения и всегда доступна ей как духовной общине, верной преданию и открытой к восприятию воли Божией. Единство Церкви — не достижение людей, а дар Божий, который может быть лишь принят или (если утрачен) обретен вновь [16, с. 36–37]. Рассуждая об идее организации при Константинопольском Патриархате постоянного Всеправославного Синода, о. Иоанн пишет, что правильным воплощением этой идеи было бы присутствие в таком Синоде представителей всех Православных Церквей, а не только Греческой: «Православная Церковь, безусловно, нуждается в мировом центре для соборования, но не для власти над Церквами» [15, с. 3].

Священнослужитель Православной Церкви в Америке протоиерей Александр Шмеман (1921–1983) тоже был сторонником евхаристической экклезиологии, размышляя над идеей соборности, выступал против крайних тенденций «клерикализма» и «демократизма» в современной Церкви. «Клерикалы» считали, что соборность должна ограничиться иерархией, а «демократы», что иерархия должна быть подчинена «соборному началу», и в решениях соборов должны участвовать миряне. Протоиерей Александр же утверждал, что только единство иерархического и соборного начал подразумевает соборность Церкви, в которой клир и миряне не противостоят друг другу, а составляют «единство во множестве».

Рассуждая об иерархии, Шмеман писал, что совершенный собор — это Троица, которая «иерархична вследствие того, что она соборна». Иерархия обозначалась им как существенный признак соборности. При этом он напоминал, что такая иерархия должна подразумевать полное взаимное признание личностей в их уникальных свойствах и строиться на идее послушания, а не безличном подчинении. Отец Александр утверждал, что все происходящее в Церкви имеет соборный характер, и именно «соборная онтология определяет функцию собора в церковном управлении» [25, с. 416–426].

В церковном управлении Шмеман считал неприемлемым совершаемый в Католической Церкви перенос органичного характера местной Церкви как основы единства на Церковь Вселенскую, и присутствия внутри нее одного епископа как центра и источника полноты Церкви. Утверждая, что каждая из местных Церквей и все они вместе являются — Единой Церковью [24, с. 357–358]. При этом первенство в Церкви, по мнению о. Александра, не только не нарушает соборности, но позволяет ее сохранять, будучи не властью, а выражением согласия и единосущия, в «соподчинении всех друг другу и в единстве веры» [23, с. 370].

Отчисленный из Свято-Сергиевского богословского института за принадлежность к клиру Западно-Европейского Экзархата Московского Патриархата схиархимандрит Софроний (Сахаров, 1896–1993) писал о соборности в статье «Единство Церкви по образу Единства Святой Троицы (православная триадология как основа православной экклезиологии)». Отец Софроний считал, что единство Церкви должно осуществляться по образу Святой Троицы и реализовываться через «свободу соборной любви и равенство единосущия», и поэтому состоять из автокефальных Церквей. При этом, по мнению отца Софрония, Троицу нельзя постичь рационально, но только через участие в Божественной жизни, «через любовь» [18, с. 14, 18]. Отец Софроний понимал единство человечества как «целого Адама» и писал, что «человек по образу Святой Троицы есть единосущное соборное бытие» [18, с. 15–16].

Основатель неопатристического синтеза в православном богословии **В. Н. Лосский** (1903–1958) посвятил соборности работу «О третьем свойстве Церкви». Для Лосского «соборность» — синоним «кафоличности», в отличие от «вселенскости». По мнению Лосского, славянский текст Символа веры очень удачно передает прилагательное греческого оригинала «кафолический» словом «соборный», а соборность Хомякова — полностью совпадает с «идеей кафоличности». Срав-

нивая понятия соборности и вселенскости, В. Н. Лосский утверждает, что «вселенскость» характеризует Церковь как целое, но неприложима к ее частям, а «соборность» описывает и целое, и отдельные части.

Именно соборность Лосский называет самым дивным свойством Церкви, но подчеркивает, что каждое из четырех свойств (единая, святая, соборная, апостольская) неотъемлемо [14, с. 60–64].

О. В. Зеньковский (1881–1962) — один из учредителей Парижского богословского института. В своей статье «Свобода и соборность», он писал об обретении единства и соборности благодаря свободному послушанию Церкви. Подчеркивая, что без свободы соборность невозможна. И называл непоглощающее своеобразие единосущие «отсветом в нас тайны Святой Троицы». Зеньковский утверждал, что хоть иерархизм верен, но нельзя отнимать активности у всего церковного народа. Т. к. это ведет к «высыханию тела церковного, ослаблению свободы входящих в его состав личностей» [11, с. 10, с. 17]. По определению Зеньковского, «соборность — соборное управление Церковью и собирание всего мира в лоне Церкви и действие вселенского духа в ней — глубочайше связано одно с другим по существу» [11, с. 19–20].

Говоря о Поместных Церквях, Зеньковский указывает, что это понятие прежде всего территориального объединения, и указывает на опасность «церковного национализма», в котором забывается вселенская природа Церкви, при этом признавая, что национальное начало нужно, так как через это единство мы «перерастаем самих себя» [11, с. 15].

В заключение хотелось бы обратиться к материалам вышеупомянутой международной конференции «Православное богословие и Запад в XX веке», не потерявшим актуальности, а в нынешних реалиях заставляющим задуматься о будущем христианского мира. «Сегодня эта встреча — уже история, но нам следует возвращаться к накопленному тогда опыту, который трудно переоценить», — так сказал митрополит Минский и Слуцкий Филарет,

председатель Синодальной Богословской комиссии РПЦ и участник конференции.

Внимательно вчитываясь в доклад митрополита Филарета (Вахромеева) «Церковная миссия русской эмиграции», можно увидеть, как все становится на свои места. Вот владыка задается вопросом: что означает выражение «русская церковная эмиграция»? Одни в эмиграции создавали «зарубежную русскую Церковь», а другие «осознали, что в любом месте, там, где собирается христианская община и совершается Евхаристия, присутствует Церковь Христова <...> церковность не как этнорелигиозная принадлежность, ...но как верность Христу» [19, с. 45]. Митрополит Филарет определил уровень еkkлeсийности.

Переосмысление русскими людьми своего изгнанничества привело их к осознанию эмиграции как «инобытия старой России», а значит и Русской Церкви, «в разных формах продолжившая свое существование за рубежом» [19, с. 46], чтобы сохранились русское благочестие и научно-богословская мысль. Это еще один уровень — формы бытия Церкви — соборно-синодально-общинный.

Если Церковь в России свидетельствовала о своей вере мученичеством и исповедничеством, а также сохранением непрерывности богослужебной жизни и совершением таинств, то «стремление выражать всечеловеческую и вселенскую Истину христианства» [19, с. 46] за границей России, открываясь иным культурам можно назвать третьим уровнем — кафоличностью.

Преодоление того разрыва, о котором говорит профессор Пол Вальер, как «несоизмеримость между единством Церкви и богословием Церкви» [17, с. 58], как видится, может быть если не полным, то значительным, если говорить об этом в парадигме церковной реальности: еkkлeсийность — соборность (синодальность) — кафоличность.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Анисин А. Л. Соборность: феномен, понятие и принцип // Вестник Челябинского государственного университета. Научный журнал. — 2009. — № 33(171). — Философия. Социология. Культурология. Вып. 14. С. 8–11.
2. Антоний (Храповицкий), митр. Нравственная идея догмата Пресвятой Троицы // Антоний (Храповицкий), митр. Полное собрание сочинений: в 3 т., т. 2. СПб.: И. Л. Тузов, 1911. С. 57–76.
3. Антоний (Храповицкий), митр. Речь при вступлении в управление Уфимской епархией // Там же. Т. 1.
4. Антоний (Храповицкий), митр. Чем отличается православная вера от западных исповеданий // Там же.
5. Афанасьев Н., прот. Кафолическая церковь // Православная мысль, № 11, Париж, 1957.
6. Афанасьев Н., прот. Церковь Духа Святаго. Париж: YMCA-PRESS, 1971. 332 с.
7. Афанасьев Н., прот. Учение о коллегиальности (со стороны православного) // Православная община. М., 2000. С. 17–36.
8. Булгаков С. Н. Два града: исследование о природе общественных идеалов. СПб.: Изд-во Рус. христиан. гуманитар. ин-та, 1997. 587 с.
9. Булгаков С. Н. Православие. Очерки учения Православной Церкви. Париж: YMCA-PRESS, 1989. 403 с.
10. Булгаков С. Н. У стен Хирсониса. СПб.: АО «Дорваль», 1993. 158 с.
11. Зеньковский О. В. Свобода и соборность // Журнал «Путь». 1927. № 7. С. 3–22.
12. Ильин И. А. О небесной и земной соборности // Журнал «Путь». 1926. № 6. С. 89–94.
13. Ильин И. А. Творческая идея нашего будущего. Об основах духовного характера. Новосибирск: Рус. Арх., 1991. 31 с.
14. Лосский В. Н. «О третьем свойстве Церкви» // По образу и подобию. Москва: Издание Свято-Владимирского Братства, 1995. С. 59–65.

15. Мейендорф И., прот. Назревающие перемены во вселенском Православии // Вестник РСХД. 1970. № 4 (98). С. 1–3.

16. Мейендорф И., прот. Что такое Вселенский собор. (1972 г.) // Вестник Русского Христианского движения. № 121. Париж-Нью-Йорк-Москва, 1977. С. 22–40.

17. Пол Вальер. «Парижская школа» богословия: единство или разнообразие?» // Православное богословие и Запад в XX веке. История встречи. Материалы международной конференции Синодальной Богословской комиссии РПЦ и итальянского Фонда «Христианская Россия». Италия. 2004. Христианская Россия. 2006.

18. Софроний (Сахаров), иером. Единство Церкви по образу Единства Святой Троицы // ВРЗЕПЭ. Париж. 1950. № 2–3.

19. Филарет, Митрополит Минский и Слуцкий. Церковная миссия русской эмиграции // Православное богословие и Запад в XX веке. История встречи. Материалы международной конференции Синодальной Богословской комиссии РПЦ и итальянского Фонда «Христианская Россия». Италия. 2004. Христианская Россия. 2006.

20. Флоровский Г. Евхаристия и соборность // Вестник русского христианского движения № 130, Париж-Нью-Йорк-Москва, 1979. С. 29–41.

21. Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж: YMCA-PRESS, 1981. 599 с.

22. Франк С. Л. Духовные основы общества. Париж: YMCA-PRESS, 1930. 314 с.

23. Шмеман А., прот. Вселенский Патриархат и Православная Церковь // Собрание статей 1947–1983. Москва: Русский путь, 2009. С. 364–373.

24. Шмеман А., прот. Единство, разделение, объединение в свете православной экклезиологии. // Собрание статей 1947–1983. Москва: Русский путь, 2009. С. 354–363.

25. Шмеман А., прот. По поводу богословия соборов // Собрание статей 1947–1983. Москва: Русский путь, 2009. С. 413–426.

УДК 348

Иерей Владислав Баган

(Баган Владислав Владимирович)

кандидат богословия, кандидат юридических наук

Смоленская православная духовная семинария,

первый проректор

e-mail: seminary@e4u.ru

Priest Vladislav Bagan

(Bagan Vladislav Vladimirovich)

candidate of Theology, candidate of Law,

Smolensk Orthodox Theological Seminary,

First Vice-Rector

e-mail: seminary@e4u.ru

**К ИСТОКАМ «ЦЕРКОВНОГО ЗАКОНОВЕДЕНИЯ»:
АНАЛИЗ ЦЕРКОВНОПРАВОВОГО НАСЛЕДИЯ
ПРОТОИЕРЕЯ ИОАННА СКВОРЦОВА**

**TO THE ORIGINS OF «CHURCH JURISPRUDENCE»:
ANALYSIS OF THE CHURCH-LEGAL HERITAGE OF
ARCHPRIEST JOHN SKVORTSOV**

Аннотация. Настоящая статья анализирует научно-богословское наследие профессора Киевской духовной академии протоиерея Иоанна Скворцова. На основании рассмотрения церковноправовых работ отца Иоанна сделано заключение в отношении состояния учебной дисциплины «церковного права» в рамках высшего светского и духовного образования в Российской империи в середине XIX века. Личность протоиерея Иоанна уникальна тем, что его научная деятельность отражает специфику преподавания высших образовательных

учреждений в Российской империи XIX в. Более того, отец Иоанн стал автором первого систематизированного учебного пособия по «церковному праву» — «Записки по церковному законоведению». Научная деятельность протоиерея Иоанна Скворцова отличается многогранностью и универсализмом, ведь в число его исследовательских интересов входили религиозно-философские, церковноправовые, библеистские темы. Киев к середине XIX столетия в лице Киевской духовной академии и Императорского университета Св. Владимира стал главным двигателем развития науки «церковного права». В частности, Киевская духовная академия была кузницей богословских кадров высокого европейского уровня. Автор статьи пытается систематизировать все научные достижения протоиерея Иоанна Скворцова в области «церковного права» и дать оценку эвристическому потенциалу собранного церковноправового материала в свете современного состояния «канонического права».

Abstract. This article analyzes the scientific and theological heritage of Archpriest Ioann Skvortsov, Professor of the Kiev Theological Academy. Based on the consideration of the church-legal works of Father John, a conclusion was made regarding the state of the academic discipline «church law» within the framework of higher secular and spiritual education in the Russian Empire in the middle of the XIX century. The personality of Archpriest John is unique in that his scientific activity reflects the specifics of teaching higher educational institutions in Kiev of the XIX century. Moreover, Father John became the author of the first systematic textbook on «church law» — «Notes on Church Jurisprudence». The scientific activity of Archpriest John Skvortsov is characterized by versatility and universalism, because his range of research interests includes religious-philosophical, church-legal, biblical topics. By the middle of the XIX century, Kiev, represented by the Kiev Theological Academy and the Imperial University of St. Vladimir, became the main engine of the development of the science of «church law». In particular, the Kiev Theological Academy was a

forge of theological cadres of high European level. The author of the article tries to systematize all the scientific achievements of Archpriest John Skvortsov in the field of «church law» and assess the heuristic potential of the collected church-legal material in the light of the current state of «canon law».

Ключевые слова: церковное право, каноническое право, церковное законоведение, протоиерей Иоанн Скворцов, Записки по церковному законоведению, Киевская духовная академия, XIX столетие.

Key words: ecclesiastical law, canon law, ecclesiastical jurisprudence, Archpriest John Skvortsov, Notes on ecclesiastical jurisprudence, Kiev Theological Academy, XIX century.

ВВЕДЕНИЕ

Когда наш современник, условный студент высшего образовательного заведения, держит в руках учебное пособие по «каноническому праву», он и не задумывается о том сложном и тернистом пути, который прошла эта церковноправовая наука. Несмотря на значимость и высокий статус в ряду современных богословских дисциплин, «каноническое право» в действительности является одним из самых молодых учебных предметов богословского направления. «Каноническое право» пришло к нам из кабинетов и лекториев высших духовно-учебных заведений Русской Православной Церкви XIX столетия. Знание истоков, а именно доскональное ознакомление с состоянием преподавания «церковного законоведения» (тогдашнее наименование дисциплины «канонического права»), дает основание понять церковноправовую специфику в настоящем.

Представленная в статье историко-правовая реконструкция основывается на выполнении конкретной задачи: воспроизведение отечественных опытов научной

систематизации «канонического права» того времени. Если обратиться к статусу и положению науки «церковного права» в высших учебных заведениях Российской империи в первой половине XIX века, возникнет много вопросов институционального характера. Состояние «церковного права» зависело во многом от законодательной регуляции государственными органами образовательных учреждений.

Буквально за полстолетия посредством законодательных инициатив возникли условия для введения в учебные программы дисциплины «церковного права». В начале стоит упомянуть об указе имп. Павла I «Об учреждении Духовных Академий в Санкт-Петербурге и Казани...» от 1797 [13, с. 821–823]. Далее в ходе духовно-учебной реформы 1808–1814 гг. (т. наз. «Устав духовных академий») «церковное право» было признано самостоятельной учебной дисциплиной. Другой важный документ — «Общий устав императорских российских университетов» от 1835 г. — предписывал преподавание «церковного законоведения» на юридических факультетах большинства светских учебных заведений Российской империи. За несколько десятилетий «церковное право» приобрело статус обязательной учебной дисциплины как в высших духовных заведениях, так и в Императорских университетах.

Становление новой самостоятельной науки невозможно без вовлечения в учебный и исследовательский процесс профессорско-преподавательских сил. Ведь именно на преподавательских плечах лежит обязанность создавать методологию, вводить категориальный аппарат, формировать проблемное поле будущей исследовательской работы и в конечном итоге разрабатывать учебники и пособия для преподавания.

В начале XIX века можно выделить несколько имен церковных деятелей, которые наиболее активно поспособствовали формированию системы «церковного права» и преподаванию этой дисциплины в высших духовных заведениях: это —

митр. Филарет (Дроздов), митр. Макарий (Булгаков) и еп. Иоанн (Соколов). Все перечисленные иерархи внесли весомый вклад в развитие дисциплины «церковного права», однако их имена у всех на слуху, им посвящено множество монографий и биографических исследований, так как они представляли собой священноначалие Русской Православной Церкви и были известны своей широкой церковно-общественной деятельностью.

Два имени, оказавшие решающее влияние на формирование дисциплины «церковного права» наряду с упомянутыми, к сожалению, на сегодняшний момент мало известны широкой церковной общественности: это архимандрит Гавриил (Воскресенский) и протоиерей Иоанн Скворцов. Оба профессора с точки зрения исторической перспективы оспаривают звание авторства первого учебного пособия по «церковному праву». Хотя архимандрит Гавриил опубликовал свой учебник чуть раньше (1844 г.), его книгу назвать учебным пособием можно лишь условно, это был скорее вводный курс. Протоиерей Иоанн Скворцов опубликовал свои «Записки по церковному законоведению» чуть позже (1848 г.), и данное издание можно смело называть первым полноценным церковноправовым учебником. Личность этого влиятельного дореволюционного канониста неизвестна широкой православной аудитории. Указанный факт мотивирует заполнить биографические пробелы, связанные с жизнью и научным наследием протоиерея Иоанна Скворцова.

Скворцов Иван Михайлович — доктор богословия, кафедральный протоиерей, заслуженный ординарный профессор по кафедре богословия университета Св. Владимира. Изначально научно-исследовательская деятельность Ивана Михайловича Скворцова была отдалена от изучения церковноправовых вопросов. Поэтому кратко обратимся к основным вехам биографии протоиерея Иоанна. Биографические сведения об отце Иоанне Скворцове достаточно пространно представлены как в монографических

исследованиях, так и в справочниках и энциклопедиях [см. 2, 6, 8, 11, 15, 34]. Тем не менее И. М. Скворцов был частью образовательной духовно-академической традиции Санкт-Петербургской и Киевской духовных школ как центров теологических исследований. Влияние Ивана Михайловича Скворцова как ученого и богослова значительное. Недаром впоследствии его именовали как «верующего философа» и «мыслящего богослова» [2, с. 1].

Жизненный путь протоиерея Иоанна Скворцова

Родился Иван Михайлович Скворцов (Скворцев, по некоторым другим источникам) в 1795 году в семье причетника одной из церквей Арзамаса [6, с. 601]. В дальнейшем отец также принял духовный сан и был сельским священником. Со словная принадлежность к духовенству Ивана Михайловича определила его дальнейший жизненный путь. С 8 до 18 лет И. М. Скворцов обучался в духовном училище и Нижегородской духовной семинарии [6, с. 601]. В 1814 году поступил в Санкт-Петербургскую духовную академию, которую окончил в 1817 году со степенью магистра [6, с. 601]. Одним из преподавателей И. М. Скворцова был будущий святитель Филарет (Дроздов) [34, с. 9].

В 1817 году И. М. Скворцов был определен наставником в Киевскую духовную семинарию, где прослужил два года, преподавая физику, философию и математику. В 1819 году занял в Киевской духовной академии в звании бакалавра кафедру философии, а через четыре года, 21 марта 1824 года [10, с. 210] был возведен в звание ординарного профессора [6, с. 601–602]. Работая параллельно академическим библиотекарем, Иван Михайлович убедил администрацию учебного заведения приобрести труды современных философов (в частности, Лейбниц, Кант, Фихте).

Пастырская служба И. М. Скворцова началась с 1820 года. В 1820 году Иван Михайлович принял священный сан. Он был рукоположен в сан священника Владимирской церкви в Киеве.

В следующем 1821 году получил звание протоиерея.

С 13 ноября 1833 года отец Иоанн Скворцов стал доктором богословия [10, с. 210]. Протоиерею Иоанну Скворцову была присвоена степень доктора богословия на основании его работ «Критическое обозрение Кантовой религии в пределах чистого разума» и «Записки на послание ап. Павла к Ефесенам» [6, с. 601–602].

Протоиерей Иоанн Скворцов являлся постоянным членом академической конференции, окружного правления и цензурного комитета Киевской духовной академии, также с 1837 года являлся редактором журнала «Воскресное Чтение» [6, с. 604]. В 1833 году протоиерей Иоанн Скворцов был определен членом Киевской духовной консистории [6, с. 604–605]. В 1828 году протоиерей Иоанн Скворцов ревизовал Курскую и Воронежскую семинарии, в 1829 — Подольскую и Волынскую, в 1831 году был командирован для обозрения церковью Подольской губернии [6, с. 610].

С открытием университета св. Владимира протоиерей Иоанн Скворцов в 1834 году занял в нем кафедру богословия вместе с должностью настоятеля университетской церкви, не оставляя при этом должности в Киевской духовной академии, в которой продолжал трудиться еще несколько лет после этого [6, с. 605]. С учреждением при Киевском университете **кафедры церковного права** и с назначением на оную профессора Скворцова представилась возможность открыть этот класс и в том училище, которому он более всех был нужен. Вследствие сего, согласно словесному предложению преосвященного ректора академии и постановлению Конференции, журналом 1 февраля 1837 года положено ввести в учебную программу науку церковного права, поручив ее протоиерею Иоанну Скворцову, как уже занимающемуся сим предметом в другом высшем учебном заведении» [1, с. 155]. Имея базовые знания по «церковному праву», полученные в духовной академии, протоиерей Иоанн Скворцов активно берется за его последовательное изучение. Плодом этой работы стало

издание первого в Российской империи учебного пособия по каноническому праву под названием «Записки по церковному законоведению». В 1848 году такой учебник протоиерея Иоанна Скворцова по церковному праву (церковному законоведению) вышел из печати [см. 22]. Об этой публикации речь пойдет ниже.

Протоиерей Иоанн Скворцов также осуществлял преподавательскую деятельность в Образцовом женском пансионе (в период с 1837 года по 1861 год) и в Институте благородных девиц (в период с 1839 года по 1855 год) [6, с. 606–607]. В 1845 году И. М. Скворцов уволился из Киевской академии, в течение четырех лет после этого продолжая читать в ней по одной лекции в неделю, выбирая предметы по своему усмотрению [6, с. 607]. В 1849 году протоиерей Иоанн Скворцов занял должность кафедрального протоиерея Киево-Софийского собора [6, с. 607]. В 1859 году отец протоиерей уволился из университета св. Владимира, при увольнении ему было присвоено звание заслуженного профессора, кроме того, он был избран в почетные члены университета [6, с. 609]. В последние годы жизни протоиерей Иоанн Скворцов активно занимался и содействовал образованию дочерей городского и сельского духовенства, в частности, внося немалый материальный и финансовый вклад [6, с. 609]. Протоиерей Иоанн Скворцов скончался 5 августа 1863 года [6, с. 610].

Научное влияние протоиерея Иоанна на развитие учебной дисциплины «церковного права» невозможно переоценить. Отец Иоанн лично повлиял на нескольких авторитетных специалистов в области «церковного права». К примеру, его ученик, выпускник юридического факультета Университета Святого Владимира Николай Карлович Ренненкампф занимался вопросом статуса «церковного права» в системе общего права.

В целом протоиерей имел большой авторитет в духовно-академическом сообществе и пользовался уважением у священноначалия. Достаточно упомянуть о личном соучастии

в служении отца Иоанна известнейших иерархов того времени: Филарете (Дроздове) и Филарете (Амфитеатрове). Киевский митрополит Филарет без тени иронии называл протоиерея Иоанна «столпом Православия» [34, с. 9].

«Записки по церковному законоведению» протоиерея Иоанна Скворцова

Многие современники отца Иоанна, а также более поздние исследователи его творчества именовали «Записки по церковному законоведению» первой отечественной систематизацией науки «церковного права» и первым учебным пособием по этому предмету [11, с. 30; 7, с. 13]. Протоиерей Н. А. Фаворов отмечал самобытность и авторский подход с точки зрения постановки вопросов, систематизации и обработки церковноправового материала, методологии изложения [6, с. 606]. Сам отец Иоанн понимал трудности пути первопроходца и еще за несколько лет до публикации «Записок по церковному законоведению» отмечал многочисленные препятствия в деле написания учебного пособия по «церковному законоведению»: «...какой дать вид, какой порядок науке?.. все оказывается негодным» [30, с. 29–30]. Тем не менее, несмотря на очевидные сложности, протоиерею Иоанну удалось не только создать первую отечественную систему «церковного права», но и задать тон последующим церковноправовым исследованиям, определить дискуссионное пространство, направить вектор развития этой научной дисциплины. Такое положение вещей подтверждается и тем, что «Записки по церковному законоведению» выдержали восемь изданий.

Протоиерей Иоанн в своей системе «церковного права» пытался придерживаться междисциплинарного подхода. Об этом чуть ранее говорил архимандрит Гавриил (Воскресенский), когда пояснял, что будущие церковные правоведа и канонисты («церковные законоискусники» [5, с. 15]) должны обладать фундаментальными знаниями в области теологии, философии, юриспруденции, знать несколько иностранных

языков и быть знакомыми с системами «церковного права» иных христианских конфессий. Такой подход позволит более выверенно подойти к выстраиванию православной системы «церковного права». Протоиерей Иоанн Скворцов также свидетельствовал о необходимости интенсифицированного преподавания философии в духовно-академической среде. Отец Иоанн считал, что без досконального знания современной философии законоучитель просто не будет иметь авторитет у аудитории [30, с. 43], воспитанной модными интеллектуальными концепциями немецкой классической философии. Протоиерей Иоанн Скворцов пытался выстроить самобытную систему «церковного права», основанную на междисциплинарных связях теологии, философии, юриспруденции. Стоит отметить, что многие последующие канонисты также придерживались этого междисциплинарного подхода, имея монографии как по церковному праву, так и по религиозной философии.

Необычной чертой «Записок по церковному законоведению» была их анонимность. Эта была общая черта для изданных трудов, принадлежащих отцу Иоанну. «Авторство» «Записок по церковному законоведению» доказывается свидетельствами из переписки протоиерея Иоанна Скворцова с архиеп. Херсонским Иннокентием (Борисовым). Письма, датированные 1847–48 гг. содержат пояснения и комментарии относительно публикации «Записок по церковному законоведению» [см. 30, 31]. Первое издание «Записок» состоялось в 1848 г., после полугодовой синодальной цензуры.

В чем заключалась особенность первого учебного пособия по «церковному законоведению», а именно «Записок по церковному законоведению» за авторством протоиерея Иоанна Скворцова? Обратимся более детально к рассмотрению этого произведения. Прежде всего, многие поздние исследователи отмечают компилятивный характер «Записок по церковному законоведению», несмотря на то что работа являлась первым опытом систематизации церковноправовой области в отечественной науке. В чем заключалась специфика системы «цер-

ковного права»?

Протоиерей Иоанн Скворцов считал, что весь церковноправовой материал можно классифицировать как с точки зрения церковно-практических целей, так и с научной стороны. Первый вариант предполагал тематическую систематизацию всех правил, канонов, постановлений Церкви. Такая тематическая систематизация полезна в решении актуальных вопросов церковной жизни, в частности, при вынесении решений на уровне инстанции церковного суда. Вторым вариантом, которого придерживался протоиерей Иоанн при составлении своего учебника, предполагается научное изложение церковноправового материала, а именно систематизированное исследование внешнего и внутреннего устройства Церкви (первый раздел), а также инструментов (второй раздел), обеспечивающих это устройство.

Итак, процесс описания канонического устройства Церкви подразделяется на последовательных два этапа. В начале автор пособия дифференцирует области церковного управления и церковной власти. Протоиерей Иоанн описывает характерные признаки, свойственные институтам церковной власти, обращается к тематике носителей властных полномочий в Церкви. Далее он затрагивает проблематику церковно-государственных отношений и область церковноправового источниковедения. В данный раздел входит тематика церковной иерархии и конкретно епископского, митрополичьего, патриаршего служения. Также на основании анализа богословской категории «соборности» даются определения и характеристика таким соборным учреждениям, как Вселенский и Поместный Соборы, синодальное управление. Следующий параграф посвящен рассмотрению церковных категорий священного сана, духовенства и монашествующих, также автором обращено внимание на канонические требования к кандидату в священство, затронут вопрос прав и обязанностей клириков. Заключительными параграфами первого раздела стали вопросы церковно-имущественного права (в частности, характеристика священных

мест и вещей). Отражена проблематика материального обеспечения епархий, приходов, монастырей, братств. Первый раздел, исходя из вышеперечисленных свидетельств, можно именовать «институциональным».

Стоит отметить, что проблематика церковно-государственных отношений традиционно относилась к «внешнему» (*externum*) «церковному праву». Здесь Церковь рассматривалась с институциональной точки зрения, как исторически сформированная социальная институция, осуществляющая взаимодействие, налаживающая контакты с другими социальными и государственными институтами [33, с. 3]. Данная тематика в «Записках по церковному законоведению» представлена довольно схематично, не углубляясь в детальное изучение области. Сфера церковно-государственных отношений в учебном пособии представлена через призму конфессиональных интересов Православной Церкви в Российской империи [22, с. 21–22]. Роль государственных институтов в отношении Церкви заключается в защите и покровительстве Православия. Необходимо сказать, что к середине XIX в. изучение и преподавание «церковного права» затруднялось специфическими обстоятельствами, когда следовало научно легитимировать существующий формат церковно-государственных отношений и характер текущего вероисповедного законодательства Российской империи. Более того, преподавателям «церковного права» того времени надо было отфильтровывать спектр своих высказываний в отношении острой социально-политической повестки, в частности проблематики вероисповедного законодательства.

Второй тематический раздел посвящен области «церковных деяний», в которую включены учительная, богослужебная, судебная функции. Институты Церкви отвечают за духовное просвещение и богословское образование клириков и мирян (доктринальная функция). Церковь с позиции своих канонических учреждений гарантирует правильное исполнение священнодействий, обрядов, таинств, общественных богослуже-

ний (богослужебная функция). Церковно-судебная система выполняет функцию отправления наказаний за канонические преступления и дисциплинарные правонарушения (судебная функция). В данный раздел также входит проблематика взаимоотношений Православной Церкви с иными христианскими конфессиями, религиозными объединениями. Второй раздел можно назвать «функциональным», так как он посвящен изучению церковных служений и действий.

Практическая актуализация системы «церковного права», по суждению протоиерея Иоанна Скворцова, заключается в совмещении или контаминации церковных правил «вселенского характера», имеющих обязательный характер для всех Поместных Церквей, с «частными» законами (т. наз. «церковно-гражданскими»), являющимися частью законотворческой деятельности отдельных христианских государств и имеющими обязательный характер для отдельных «национальных» Церквей [22, с. 1–2]. Для протоиерея Иоанна Скворцова оба церковноправовых источника являлись предметом специального исследования «церковного законоведения». При этом необходимо отметить приоритеты отечественного канониста, который исследовал преимущественно «внутренние» каноны Церкви, изредка останавливаясь на «внешнем» вероисповедном законодательстве государства [14, с. 32].

Двойственное деление церковноправового материала пыталось целостно отражать церковное устройство. К недостаткам работы можно было отнести недостаточность научной и историко-критической аргументации. Раздел церковного источниковедения фактически отсутствовал, не была отражена тема «церковного права» в исторической перспективе. Такое купирование отдельных тем можно было объяснить направленностью учебного пособия на светских правоведов, которым были важны не историко-богословские перипетии становления «церковного права», но прикладные вопросы правоприменения в прецедентах, связанных с областью «церковного права».

Итак, протоиерей Иоанн Скворцов стал первопроходцем в

сфере написания курса лекций по «церковному законоведению». Это было первое пособие по каноническому праву [36, с. 390]. Указанный учебник впоследствии был многожды раз переиздан. В переписке отца Иоанна с архиеп. Иннокентием Херсонским, Владыка называл «Записки по церковному законоведению» «изрядною книжицей» [цит. по: 16, с. 96]. Канонист А. С. Павлов замечает, что издание «Записок» ознаменовало собой перенесение науки «церковного права» из духовных академий в университеты» [12, с. 28].

М. Е. Красножен указывает, что это была «первая система по церковному праву» [7, с. 10]. Как отмечал Б. В. Титлинов, «по каноническому праву сначала были записки, а затем распространилось киевское руководство Скворцова». При этом И. С. Бердников охарактеризовал «Записки по церковному законоведению» как «краткий учебник, очевидно вызванный потребностями обучающихся» [3, с. XVII]. Оценочные суждения историков каноники в отношении «Записок по церковному законоведению» хотя в деталях и различались, но в целом совпадали относительно общей пользы издания и соответствия учебным потребностям.

Итак, фундаментальным достоинством «Записок» стала их система и структурированность. Кроме того, «Записки по церковному законоведению» были частично перенесены в сферу юриспруденции из области теологии и стали доступными для гражданских правоведов. Это позволило гражданским юристам более свободно оперировать категориями каноники и проблематикой «церковного права». Отец Иоанн проводил сравнительный анализ канонических правил и государственных норм права. Например, при обсуждении конкретной области «церковного права» автор вводил церковноправовой материал не только из «Кормчей», но и ссылался на гражданское законодательство (Свод Законов Российской империи, Духовный регламент, уложения, уставы) [22, с. 18–19].

Однако «Записки по церковному законоведению» не сразу получили статус рекомендуемого пособия. Цензурой было

указано на несколько недостатков учебника. Например, сам отец Иоанн вспоминает, что администрация Киевской духовной академии в начале отказалась использовать «Записки по церковному законоведению» в качестве учебного пособия из-за неудовлетворительности раздела, посвященного церковно-государственным отношениям [30, с. 90]. В свою очередь отец Иоанн обещал «придать книге вид более совершенный» [31, с. 299]. Последующие издания (1857, 1861, 1871 гг.) усовершенствовали первоначальный вариант. Окончательный вариант представлял собой текст на 40 страниц меньше общего объема первого издания. Под сокращения пошли методические рекомендации относительно работы с церковными источниками, а также некоторые общие теологические трактовки «церковного права». Соответственно был сокращен раздел, посвященный взаимоотношениям Церкви и государства. Также купирована авторская оценка церковно-государственных отношений. Во всех изданиях «Записок» много внимания уделено теме семейного права. В этой области достижения отца Иоанна были весьма значительными. Первое издание отличалось наличием специальной таблицы степеней и видов родства. В дальнейшем эти наработки были методически и стилистически усовершенствованы и изданы отдельной монографией, содержащей практические рекомендации относительно недопустимых (и допустимых) степеней родства для заключения брака. Последние издания «Записок по церковному законоведению» включали этот раздел в качестве приложения [29, с. 225–235].

В конечном итоге «Записки по церковному законоведению» стали рекомендуемым учебным пособием на юридических факультетах светских университетов. Необходимость в новых учебниках по «церковному законоведению» была вызвана открытием кафедр «церковного права» во многих университетах [13, с. 32].

Протоиерей Иоанн Скворцов как часть становления «церковного права» XIX в.

Дореволюционная традиция «церковного права» предполагала несколько направлений развития данной дисциплины. Эти направления обусловлены фундаментальными теоретическими решениями относительно церковноправовой природы, сущности канонов и постановлений церковного права. В дореволюционной науке среди множества вариаций интерпретации сущности «церковного права» существовало два основных течения — богословское и юридическое.

Первый вариант предполагал специфическую связь «церковного права» с догматическим богословием. Церковноправовой материал считался прикладной проекцией христианской доктрины. Именно среди приверженцев «богословской» интерпретации «церковного права» в ходу был термин «церковное законоведение», ныне устаревший. Для «богословского» направления центральной являлась теологическая проблематика, а также вопрос церковно-государственных отношений. «Богословское» осмысление «церковного права» было ведущим направлением в духовно-академической среде Российской империи первой половины XIX столетия. В это время славу отечественного «церковного законоведения» создавали знаменитые иерархи Русской Православной Церкви — митр. Филарет (Дроздов), митр. Макарий (Булгаков), еп. Иоанн (Соколов). Протоиерей Иоанн Скворцов стал достойным преемником в области богословской экзегезы церковных постановлений, правил, законов. Более того, отец Иоанн одним из первых выявил необходимость в систематизации всего церковноправового материала.

Вторая группа ученых-канонистов, относящаяся в основном ко второй половине XIX в., использовала в отношении дисциплины «церковного права» методологию и категориальный аппарат правоведения. «Юридическое» направление обязано своим появлением знаковым работам

архим. Гавриила (Воскресенского). Это исследовательское течение в дальнейшем стало лицом отечественной канонистики (А. С. Павлов, М. А. Остроумов, И. С. Бердников, М. Е. Красножен). Подстраховав себя теоретическим положением о принципиальной двойственности «церковного права» (внешнее и внутреннее право) и выведя за исследовательские скобки ряд сугубо богословских вопросов, ученые «юридического» направления сконцентрировали свое внимание исключительно на правовой стороне жизнедеятельности Церкви и верующих христиан. В частности, это институт церковного суда, семейное право, церковно-имущественное и церковно-процессуальное право.

Двойственная система «церковного права» получила большое распространение в среде канонистов «юридического» направления. Упомянутые авторы выстраивали самобытные церковноправовые системы, концентрируясь преимущественно на отражении проблематики «внешнего» права. Целая россыпь авторских курсов лекций по «церковному праву» на фоне многочисленных публикаций стала достоянием широкой аудитории с нач. 80-х гг. XIX в. Появление ряда изданий критической направленности свидетельствовало о новом уровне научно-богословской рефлексии и следующей стадии развития отечественного «церковного права». Это было симптомом преодоления начального уровня состояния учебной дисциплины «церковного права» — начетнического, компилятивного, ученического.

Третья группа включает в себя разнородных авторов, не относящихся принципиально к вышеописанным направлениям. Такие канонисты могли отказываться от выстраивания церковноправовой системы (Н. А. Заозерский), либо адаптировали к отечественным условиям западно-христианские системы «церковного права» (Н. С. Суворов).

В целом необходимо отметить, что становление «церковного права» происходило без системы и было результатом научной деятельности энтузиастов церковноправовой дисциплины. В

ряд самоотверженных и бескорыстных исследователей можно смело поставить фигуранта настоящей статьи, протоиерея Иоанна Скворцова. В XIX в. исследовательские школы «церковного права» не были в полной мере сформированы по разным причинам — ввиду нехватки профессорско-преподавательского состава, несвоевременного открытия кафедр «церковного права» на юридических факультетах светских университетов, бюджетного дефицита в отношении обеспечения указанных кафедр и пр. Поэтому в процессе развития «церковного права» первичным оказался личностный фактор. Так, протоиерей Иоанн Скворцов организовывал преподавание «церковного права» как в Киевской духовной академии, так и в Императорском университете Св. Владимира, тем самым унифицируя учебную программу дисциплины «церковного права». Именно усилиями таких деятелей, как протоиерей Иоанн Скворцов, появлялись на свет самобытные системы «церковного права». Посредством обмена авторскими идеями и концепциями вызревали отечественные системы «церковного права». Без консервативных по тональности и компилятивных по содержанию «Записок по церковному законоведению» отца Иоанна Скворцова вряд ли возможны были историко-критические по методологии, инновационные для той эпохи, систематизированные опыты церковного права за авторством А. С. Павлова, М. А. Остроумова, И. С. Бердникова, Н. С. Суворова, Н. А. Заозерского, всех тех, кто впоследствии ассоциировался с авангардом отечественной канонистики.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Протоиерей Иоанн Скворцов, связавший в своей научной деятельности традиции Санкт-Петербургской и Киевской духовных школ, будучи одновременно профессором Киевской академии и Киевского университета Св. Владимира, определявший характер преподавания «церковного права» в светских и духовных заведениях, сыграл важнейшую интегрирующую роль в образовательных процессах сер. XIX в. Именно отец Иоанн стал автором первого полного учебника по «цер-

ковному праву», «Записок по церковному законоведению», определив направление дальнейших церковноправовых исследований для многих отечественных канонистов.

Профессиональная деятельность и служение протоиерея Иоанна Скворцова отличались интенсивностью исследований и многогранностью проблематик. Тематика его исследований существенным образом различалась; начиная с религиозно-философских и этических монографий, в дальнейшем он посвящал себя проблемному полю библеистики, литургики, истории Русской Православной Церкви. Такой универсализм для настоящего времени является беспрецедентным.

Нас особо заинтересовал «канонический» период научного пути протоиерея о. Иоанна Скворцова. Ведь свою известность отец Иоанн обрел, когда посвятил себя исследовательской области «церковного права». Его учебное пособие «Записки по церковному законоведению» было много раз переиздано, а работа, касающаяся семейного права — «О видах и степенях родства», приобрела большой авторитет среди специалистов. В течение продолжительного времени протоиерей Иоанн Скворцов преподавал дисциплину «церковного права» в высших учебных заведениях Киева. Можно смело утверждать, что отечественное «церковное право» XIX в. стояло на плечах таких энтузиастов своего дела, как протоиерей Иоанн Скворцов.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Аскоченский В. И.* История Киевской духовной академии, по преобразовании ее в 1819 году / Сост. В. Аскоченским. — Санкт-Петербург: тип. Э. Веймара, 1863. 282 с.
2. *Барсов Н.* Предисловие к письмам протоиерея И. М. Скворцова к преосвященному Иннокентию, архиепископу Херсонскому. Киев, 1887. С. 1.
3. *Бердников И. С.* Краткий курс церковного права Православной Церкви / И. С. Бердников. — 2-е изд. перераб. — Казань: типография Императорского Университета, 1903. — 324 с.

4. Венгеров С. А. Критико-биографический словарь русских писателей и ученых (от начала русской образованности до наших дней): Т. 1–6 / С. А. Венгеров. — Санкт-Петербург: Семен. типо-лит. (И. Ефрона), 1889–1904. — 6 т.; 24. Т. 1. Вып. 1–21. А — Аякс. — СПб., 1889. 992 с.

5. Гавриил (Воскресенский), архим. Понятие о церковном праве и его история / [Соч.] Архим. Гавриила, богосл. и филос. наук при Имп. Казан. ун-те преп., Казан. Успен. Зилантова второклас. монастыря настоятеля и ордена св. Анны 2 степ. кавалера. — Казань: Унив. тип., 1844. 32 с.

6. Иконников В. С. Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского Университета св. Владимира. (1834–1884) / Сост. и изд. под ред. орд. проф. В. С. Иконникова. — Киев: тип. Имп. Ун-та св. Владимира, 1884. 816 с.

7. Красножен М. Е. Краткий очерк церковного права / М. Е. Красножен. — Юрьев: Тип. К. Маттисена, 1900. 160 с.

8. Куценко Н. А. Творческое наследие первого профессора философии Киевской духовной академии И. М. Скворцова // Вестник РГГУ: Философия, социология, искусствоведение. 2009. № 12. С. 263–271.

9. Ламанов А. А. Церковное право / [Соч.] А. А. Ламанова. — Санкт-Петербург: тип. Б. М. Вольфа, 1907. 175 с.

10. Макарий (Булгаков), митр. История Киевской академии / Соч. воспитанника ее иером. Макария Булгакова. — Санкт-Петербург: тип. К. Жернакова, 1843. 226 с.

11. Мальшевский И. М. Иван Михайлович Скворцов, кафедральный протоиерей Киево-Софийского собора (Некролог). Киев, 1863. 55 с.

12. Павлов А. С. Курс церковного права: Изд.: Собственная типография Троице-Сергиевой Лавры, 1902. 546 с.

13. Полное собрание законов Российской империи. Собрание первое. 1649–1825 гг. // Под редакцией М. М. Сперанского. — СПб.: Тип. II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830.

14. Прокошев П. А. Канонические труды Иоанна, епископа Смоленского / Соч. Павла Прокошева. — Казань: типо-лит. Имп. ун-та, 1895. 389 с.

15. Русский биографический словарь А. А. Половцева. Скворцов, Иоанн Михайлович. — т. 18 (1904): Сабанеев — Смыслов, с. 546–551.

16. Рычагова О. Е. Развитие науки церковного права в XIX — начале XX века в России // Вестник Омского университета. Юридические науки, 2002. № 2. С. 96–99.

17. Скворцов И. М., прот. О философии Плотина // Журнал Министерства народного просвещения. — 1835. — № VIII. С. 1–17.

18. Скворцов И. М., прот. Русская ручная пасхалия. — Киев: тип. Киево-Печерской лавры, 1836. 64 с.

19. Скворцов И. М., прот. Критическое обозрение Кантовой религии в пределах одного разума. СПб., 1838. 56 с.

20. Скворцов И. М., прот. Записки на послание к ефесеям / [И. М. Скворцов]. — Москва: Синод. тип., 1838. 159 с.

21. Скворцов И. М., прот. Краткое начертание истории церкви ветхозаветной. Издание четвертое. — Киев: Типография университетская, 1847. 132 с.

22. Скворцов И. М., прот. Записки по церковному законоведению. — К.: Университетская типография, 1848. 276 с.

23. Скворцов И. М., прот. О богослужении Православной Церкви. — 2-е изд. — Киев: тип. Ф. Глигсберга, 1850. 167 с.

24. Скворцов И. М., прот. Краткое начертание истории церкви новозаветной. — 5-е изд. — Киев: Унив. тип., 1852. 176 с.

25. Скворцов И. М., прот. Описание Киево-Софийского собора по обновлении его в 1843–1853 годах. — Киев: тип. Ф. Глюксберга, 1854. 91 с.

26. Скворцов И. М., прот. Катехизические поучения, говоренные в Киево-Софийском соборе. Издание второе. — Киев: Типография университетская, 1855. 330 с.

27. Скворцов И. М., прот. О видах и степенях родства / Соч. покойного прот. Ивана Михайловича Скворцова. — 4-е изд. — Киев: Унив. тип., 1864. 38 с.

28. Скворцов И. М., прот. Христианское употребление философии, или философия Григория Нисского // Труды Киевской духовной академии. — 1863. — № 10. С. 129–160.

29. *Скворцов И. М., прот.* Записки по церковному законоведению / Скворцов И. М. — 4 изд., испр. — Киев: Унив. тип., 1871. 326 с.

30. *Скворцов И. М., прот.* Письма протоиерея И. М. Скворцова к преосвященному Иннокентию, архиепископу Херсонскому. Киев. 1887. 126 с.

31. *Скворцов И. М., прот.* Сочинения: в 2 томах. Т.1. / ред. Мозговая Н. Г., Волков А. Г. — Киев: НПУ им. М. П. Драгоманова; Мелитополь: МГПУ им. Б. Хмельницкого, 340 с.

32. *Смыкалин А. С.* Каноническое право (на примере Русской Православной Церкви XI–XXI вв.). — Москва: Проспект; Екатеринбург, Издательский дом Уральского государственного юридического университета, 2017. 358 с.

33. *Терновский Ф. А.* Греко-восточная Церковь в период Вселенских Соборов: Чтения по церк. истории Византии от имп. Константина Великого до императрицы Феодоры (312–842): С прил. рус. и иностр. библиогр. по предмету чтений: Труд Ф. А. Терновского, преп. церк. истории в Киев. ун-те, и С. А. Терновского, преп. церк. истории в Казан. духов. акад. — Киев: Унив. тип. (И. Завадского), 1883. 551 с.

34. *Флоринский Н. И.* Памяти протоиерея, доктора богословия Ивана Михайловича Скворцова, как профессора философии и богословия. М., 1889. 15 с.

35. *Чистович И. А.* С.-Петербургская духовная академия за последние 30 лет (1858–1888 гг.) / [Соч.] И. Чистовича. — Санкт-Петербург: Синод. тип., 1889. 402 с.

36. *Цыпин В., прот.* Каноническое право // Православная энциклопедия / Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. Т. XXX: Каменец-Подольская и Городокская епархия — Каракал. — М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2012. С. 367–392.

37. *Цыпин В., прот.* Каноническое право. — 2 изд. — М.: Изд-во Сретенского монастыря, 864 с.

УДК 278.5

Иерей Виктор Ленок

Московская духовная академия

e-mail: victorlenok@yandex.ru

Priest Viktor Lenok

Moscow Theological Academy

e-mail: victorlenok@yandex.ru

**ХРИСТИАНСКАЯ МИССИЯ В СОВРЕМЕННЫХ
РЕАЛИЯХ: ТРАНСЛЯЦИЯ ЦЕННОСТЕЙ В
ИНТЕРНЕТ-ПРОСТРАНСТВЕ**

**CHRISTIAN MISSION IN MODERN REALITIES:
BROADCASTING VALUES IN THE INTERNET SPACE**

Аннотация. В статье рассматривается проблема трансляции христианских ценностей через интернет-пространство и делается попытка обозначить ее успешность и эффективность. Рассматриваются характерные миссии в сети, ставится вопрос об общих критериях миссии в интернет-пространстве.

В современном обществе сами по себе христианские ценности многими видятся весьма архаичными, не имеющими практического применения и социальной значимости в мире, стремящегося жить далеко не по евангельским заповедям. Тем не менее, как показывает исторический опыт, христианская миссия способна стимулировать решение острых социальных проблем. Доступ населения к глобальным информационным сетям стал одним из приоритетных национальных проектов в России. Вовлеченность в информационное пространство российских граждан находится на достаточно высоком уровне.

Это обстоятельство стимулирует определенные сообщества, социальные образования, группы и отдельных людей использовать интернет-пространство как площадку для транслирования конкретных ценностей.

Христианские ценности не являются только лишь системой определенных предпочтений. Знание о Боге как о Высшей Любви есть вершина в парадигме христианских ценностей. Это знание является источником христианской веры, которая и формирует христианский взгляд на земное, человеческое бытие. В системе христианских ценностей отводится важнейшее место учению об уникальности человеческой личности как духовного существа, созданного Богом по Своему образу и подобию, и наделенного потенциалом бессмертия.

Abstract. The article deals with the problem of broadcasting Christian values through the Internet space and an attempt is made to indicate its success and effectiveness. In modern society, Christian values themselves are seen by many as very archaic, having no practical application and social significance in a world that strives to live far from the gospel commandments. Nevertheless, as historical experience shows, the Christian mission is capable of stimulating the solution of acute social problems. Public access to global information networks has become one of the priority national projects in Russia. The involvement of Russian citizens in the information space is at a fairly high level. This circumstance stimulates certain communities, social formations, groups and individuals to use the Internet space as a platform for broadcasting specific values. Christian values are not just a system of certain preferences. Knowledge of God as the Highest Love is the pinnacle in the paradigm of Christian values. This knowledge is the source of the Christian faith, which forms the Christian view of earthly, human existence. In the system of Christian values, the most important place is given to the doctrine of the uniqueness of the human personality as a spiritual being, created by God in His own image and likeness, and endowed with the potential of immortality.

Ключевые слова: христианские ценности, интернет-пространство, миссия присутствия, социальное пространство.

Key words: Christian values, Internet space, mission of presence, social space.

Глобализационные процессы ставят перед христианским сообществом насущный вопрос — каково место христианских ценностей в социальном измерении? Этот вопрос тем актуальней, что современный человек и современное общество находятся в состоянии переизбытка информации и ее повсеместности [5, с. 52]. Если резидент средневековой Европы и остального цивилизационного мира XIX — начала XX века был ограничен в информации и о многих явлениях просто не знал или не мог узнать (например, об иных религиозных традициях, их тонкостях и отличиях друг от друга), то современный человек моментально, по собственному желанию может узнать все или практически все о чем угодно (другое дело — сможет ли он относительно правильно рефлексировать эти новые знания).

Применяя эту специфическую черту к вопросу о социальной локации христианских ценностей, можно указать на основную проблему, с которой христианской традиции приходится сталкиваться — плюралистичность мнений и верований [5, с. 53]. Христианские ценности в сознании современных людей часто становятся в один ряд, например, с исламскими или буддистскими. Ряд псевдоисследователей уже нашли достаточно точек соприкосновения и минимум векторов расхождения в этих кардинально разных религиозных традициях. Более того, фрагментация продолжается — например, можно говорить о специфических протестантских, католических или православных ценностях (хотя и то, и другое, и третье — христианство) [3, с. 50].

Западная богословская традиция искала рефлексию на этот вызов. В частности, К. Барт видел в христианстве и

христианских ценностях протест против современного ему мира (антихристианского и в целом постгуманистического) [6, с. 26]. Он рассуждал об оппозиции Сакрального по отношению к Профанному в пределах личной экзистенциалистской позиции. О христианстве он писал как о «революции»: «Царство Божие начинается отнюдь не с нашего протестующего порыва. Оно есть революция, предшествующая всем революциям и всему существующему вообще. Великое отрицание предшествует как малым отрицаниям, так и малым утверждениям» [6, с. 28]. Таким образом, К. Барт выделял христианство и христианские ценности, обозначая их уникальные свойства и роль из многообразия иных религиозных традиций.

Для К. Барта христианские ценности заключены в личности верующего человека и его конкретных волевых религиозных актах: «Христианин в обществе — это нечто новое среди старой рутины, это истина среди заблуждений и лжи, это справедливость в море несправедливости, это дух среди грубой материальности, это формирующая жизненная сила среди жалких духовных потуг, единство среди всеобщей разорванности современного общества» [6, с. 14].

Теологические взгляды К. Барта, как заметили ряд исследователей, иногда называли теологией кризиса, так как посвящены они были не столько догматике, сколько христианству в современном мире. На самом деле в рамках логики К. Барта рассуждали почти все западные теологи. Эту логику строго говоря можно обозначить в двух тезисах: 1) Выделение христианства на фоне всего остального (светского мира потребления и иных религиозно-духовных традиций); 2) Подчеркивание освободительной миссии христианства. Просто выражено это было по-разному.

Большинство представителей западной богословской традиции старались примирить известный им современный мир и христианский взгляд на этот мир. Во многом такая позиция оправдывалась тем, что христиане (как преобладающее население на планете) и христианские государства были

виновны в двух глобальных войнах, вошедших в историю как мировые, и геноциде многих народов в начале и середине XX века — во всяком случае так считалось [6, с. 11].

Однако сам вопрос о пользе и месте христианских ценностей был поставлен в христианской культуре давно. И хоть на словах западные богословы старались отстаивать ведущую роль христианской традиции в мировой культуре и в общечеловеческой жизни духа, тем не менее в рамках поставленной повестки их позиция оставалась проигрышной, оправдательной. Можно предположить, что западную теологию в целом охватила излишняя саморефлексия, в рамках которой любое данное ранее святыми отцами утверждение корректировалось, реинтерпретировалось, деконструировалось или демифологизировалось (школа Бультмана) [1, с. 110].

Проповедь христианских ценностей может стать инструментом в преодолении социально-политических кризисов, конфессиональных расколов и девальвации общечеловеческих ценностей как таковых. Конечно, это не может и не должно стать целью в деле христианской миссии. И сама по себе миссионерская деятельность может выступать только лишь как средство в достижении главной жизненной цели — приближению людей к Царствию Божию, обожению.

В современном мире тем, кто осуществляет христианскую проповедь, особенно в широком социальном пространстве, необходим определенный инструментарий как теоретических, так и практических навыков. Интернет и СМИ в последнее время становятся для нецерковных и околоцерковных людей единственным источником информации о событиях в Церкви в целом и о духовной жизни в частности. При этом непреложным фактом остается то, что большинство российских СМИ выставляют церковную жизнь в провокационном формате. Таким образом, задача христианской миссии в современном мире заключается не в привлечении больших членов Церкви, а в том, чтобы доходчиво и объективно рассказать о вере. Это,

возможно, будет связано с целью поиска общих ценностных установок читателя и миссионера.

На сегодняшний день в церковном сообществе, к сожалению, миссионерская деятельность далеко не всегда воспринимается как необходимая часть христианского служения. Необходима работа с мнением внутри самих церковных структур, популяризация миссионерского служения, привлечение молодых членов Церкви к такого рода служению.

Термин «миссия» (от лат. *mittere* — посылать, отправлять) означает «поручение, задание». Церковь призвана всегда проповедовать Евангелие — это заповедь Христа: Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа, уча соблюдать их все, что Я повелел вам (Мф. 28:19–20).

Общественные изменения, всеобщая модернизация (по крайней мере ее попытки) стимулируют процесс трансформации миссионерских механизмов. Сегодня мы можем говорить о двух основных формах христианской, церковной миссии — внешней и внутренней. Основное отличие заключается в объектах миссионерской деятельности. Внешняя миссия обращается к нецерковным людям, представителям иных конфессий или вообще атеистам (агностикам). Внутренняя миссия направлена на «практикующих» христиан для более глубокого познания своей веры.

В последнее время все большую актуальность и значимость приобретает так называемая миссия присутствия, свидетельствующая о христианстве через выражение православного взгляда на события в различных сферах общественно-политической и культурной жизни. Среди различных форм миссии присутствия теме исследования ближе всего миссия информационная, направленная на освещение христианской позиции по ряду актуальных вопросов посредством СМИ.

В современном обществе эпохи постмодерна и активного развития глобализационных процессов доминирует межличностная индифферентность и почти забыты

евангельские заповеди. В связи с этим перед православным миссионером (проповедником) стоит сложная задача — показать красоту, величие и спасительность религии Христа, побудить интерес пассивного к духовной жизни к Евангелию. Вместе с тем миссионер должен предоставить своим слушателям возможность выбирать, самостоятельно принимать решение. Как представитель православной традиции миссионер (проповедник) презентует не только богатый духовный и культурный опыт Предания, но и говорит о своем личном опыте в церковной традиции, уникальном опыте богообщения и возможно о своем обращении к Богу. И это должно быть сделано на языке, понятном современникам, в категориях их мысли.

На сегодняшний день в Русской Православной Церкви существуют выработанные рекомендации для успешного миссионерства в СМИ [2], которые направлены прежде всего на борьбу с «фейками» в отношении событий и личностей, которые имеют прямое отношение к Русской Православной Церкви. Для того, чтобы был соответствующий результат, необходимо быстро реагировать на актуальные общественные события и давать им оценку с позиции христианского вероучения.

В интернете для успешной миссионерской деятельности считаем эффективным привлечение мирян, хорошо знакомых с православной традицией, выполняющих миссионерское поручение через участие в интернет-форумах, диспутах, в теле- и радиопередачах, церковных конференциях, благотворительных акциях и иных формах социальной деятельности.

Остается непреложным тот факт, что большую часть православного интернет-присутствия составляют приходские странички, епархиальные и монастырские сайты. Однако посещаемость их по большей части находится на крайне низком уровне: от 2 до 15 человек в сутки, в то время как основная масса людей группируется вокруг таких крупных

порталов, как «Православие и мир» и «Православие.ру», рассчитанных на огромную церковную и светскую аудиторию, а также способных удовлетворять широкому спектру запросов посетителей. Однако стоит отметить, что аудитория таких порталов хоть и велика, но отличается статичностью.

К сожалению, приходится констатировать, что значительная часть сайтов православных приходов из-за своего непрофессионального и подчас примитивного оформления часто производит негативное впечатление и минимизирует интерес к христианскому вероучению. Их содержательная часть, как правило, довольно ограничена: расписание богослужений и контактная информация. В то время как наиболее актуальную информацию бывает трудно отыскать. Информационный материал ограничивается часто фотографиями с церковных праздников, мероприятий воскресной школы, проповедями священников и хозяйственной деятельностью. В последнее время, однако, все же можно наблюдать медленно развивающиеся переходы от количественных к качественным показателям. Мало заметные, практически нечитаемые православные сайты поглощаются более крупными информационными порталами.

Исследователь миссии в интернет-пространстве иеромонах Тихон (Васильев) отмечает: «Для многих наших современников интернет стал прежде всего источником новостей, которые не читают, а бегло просматривают, поэтому нам необходимо разрабатывать максимально информационные, оперативные и объективные сайты, соблюдая некоторые правила оформления и подачи информации, сайт должен быть хорошо структурирован, обладать простым и легким дизайном, информация должна публиковаться небольшими порциями, иметь выделенные ключевые слова, графически оформленные подзаголовки. Поднять посещаемость ресурса помогут и система обмена сайтов баннерами и ссылками, а также трансляция новостей посредством RSS-технологии» [7, с. 247].

В XIX в. основным ключевым показателем эффективности

христианской миссии в России считался численный прирост крещеных. Особенно это было актуально среди татарского населения, народов Сибири и крайнего Севера. Сегодня этот показатель не может считаться актуальным в оценке миссионерской деятельности, т. к. около 90% тех, кто заявляет о своей принадлежности к Православию, являются таковыми лишь номинально и не живут реальной церковной жизнью, которая предполагает регулярное посещение богослужений, участие в таинствах и т.д.

Одним из главных, на наш взгляд, критериев успешности миссионерского служения является как раз приобщение к церковной жизни. Есть мнение, что одной из форм оценки конкретных результатов миссии может являться влияние конкретного прихода на внешнюю социальную среду, которое проявляется, например, в снижении уровня преступлений в районе, где находится храм, повышении количества социально значимых проектов. Однако в этой связи стоит отметить, что на человека помимо Церкви огромное влияние оказывают СМИ, окружение, семья, политическая обстановка, общественные тренды и т. д. [7, с. 248].

Бесспорным является то обстоятельство, что эффективность миссии в огромной степени зависит от профессионализма самого субъекта миссии: насколько хорошо он знаком с объектом своей миссии и его образом мышления, глубокое и ясное понимание того, что он пытается донести до слушающих и каким образом он это делает. Для миссии в социальной сети это особенно важно, т. к. на основе образа «виртуального миссионера» у человека складывается мнение об остальных членах целого церковного сообщества. В общении с собеседником необходимо следовать общепринятым этическим нормам, проявлять вежливость, заинтересованность, обязательно оставлять возможность для обратной связи, не отказывать в личной встрече один на один. Бесспорно, что лучшим свидетельством о религии Христа является личный жизненный пример. В этом отношении

репутация миссионера не должна иметь того, что может вызвать явный соблазн.

В миссионерской деятельности тоталитарных сект существуют подходы, которые никоим образом не могут быть приемлемы для православного миссионера, — запугивание, манипуляция сознанием, тотальный контроль над поведением. Эффективность этих методов в определенном смысле есть — члены тоталитарных сект являются таковыми, как правило, на протяжении долгого периода времени, а иногда и до конца жизни, но критерии качества в православной миссии совсем иные и направлены на сохранение свободы и целостности человеческой личности.

Масштабное использование социальных сетей и общедоступность интернета за последнее время значительно расширили сферу православной миссионерской деятельности. Появление специализированных интернет-ресурсов, миссионерская направленность конкретных интернет-проектов, миссия в блогосфере и социальных сетях — все это формирует качественно иной контекст миссионерского служения, придает ему большую мобильность, эффективность в глобальном масштабе.

Один из крупнейших знатоков православного рунета К. Лученко отмечает, что «Интернет как ни один другой медийный канал адекватен информационным нуждам Церкви. Интернет, по сравнению с другими медиа, менее стеснен идеологическими и финансовыми рамками, а также профессиональными журналистскими форматами, и оказался более пригоден для нужд Церкви. Интернет позволяет максимально разнообразно представить содержание и иерархически выстроить необходимое количество тем и справок, организовать материал по принципу „сюжет в развитии“, — все это помогает полнее раскрыть сложные темы, связанные с различными аспектами церковной проблематики, точнее выразить смыслы [4, с. 9].

Для того чтобы православная миссия в интернете была

успешной и результативной, на наш взгляд, необходимо, чтобы она была доступной, качественной, интересной для широкой аудитории с привлечением миссионеров с проповедническим талантом и высоким уровнем образования. Миссия в информационном пространстве должна освящать общественные, политические, экономические события с точки зрения христианского вероучения. Миссионер, говорящий о Православии широкой общественности в интернете, должен хорошо себе представлять, кто составляет его аудиторию, чем она интересуется, что думает, как общается. Интернет быстро развивается, и есть все основания полагать, что количественная и качественная активность православных «сетевых миссионеров» в ближайшие годы возрастет за счет притока как мирян, так и священнослужителей. Миряне, безусловно, преобладают и будут преобладать, т. к. их количественно больше и они более свободны.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Ефремов Ф. А.* Судьба христианства в постметафизическом мире в отражении философии Д. Ваттимо // Известия РГПУ им. А. И. Герцена. 2009. № 99.
2. Концепция миссионерской деятельности РПЦ // Сайт Отдела внешних церковных связей РПЦ. — URL: <https://mospat.ru/ru/documents/church-mission/ii/> (Дата обращения: 12.07.2022).
3. *Косиченко А. Г.* Глобализация и религия // Век глобализации. 2013. № 1.
4. *Лученко К.* Православный Интернет. — М., 2007.
5. *Соловьева Л. Н.* Человек современной информационной эпохи: проблемы самоидентификации // Социум и власть. 2015. № 4 (54).
6. Социально-политическое измерение христианства: Избранные теологические тексты XX в. (Переводы). Сост. С. В. Лезова и О. Б. Боровой. С. В. Лезова. — М., 1994.

7. Тихон (Васильев), иером. Особенности православной миссии в интернет-пространстве // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2017. Том 18. Выпуск 4.

8. Хренов Н. А. Вторая мировая война в контексте заката проекта модерна // Вестник РХГА. 2016. № 2.

ИСТОРИЯ

УДК 930.85

Иерей Роман Савчук

кандидат богословия, PhD,

Издательский совет Русской Православной Церкви

e-mail: russ_sav@mail.ru

Priest Roman Savchuk

Candidate of theology, PhD,

Publishing Council of the Russian Orthodox Church

e-mail: russ_sav@mail.ru

**«ВОЗВРАЩЕНИЕ» РЕЛИГИИ В ОБЩЕСТВЕННУЮ
ЖИЗНЬ УКРАИНСКОЙ ССР В КОНЦЕ 1980-Х ГОДОВ И
ТРАНСФОРМАЦИИ ПОЗДНЕСОВЕТСКОГО АТЕИЗМА**

(ПО МАТЕРИАЛАМ ЖУРНАЛА «ЧЕЛОВЕК И ОБЩЕСТВО»)

**THE «RETURN» OF RELIGION TO THE PUBLIC LIFE OF
THE UKRAINIAN SSR IN THE LATE 1980S AND THE RE-
FORMATION OF LATE SOVIET ATHEISM**

(BASED ON THE MATERIALS OF THE MAGAZINE «MAN AND
SOCIETY»)

Аннотация. В центре настоящего исследования — анализ сложного и противоречивого процесса формирования официальной позиции общественно-политической элиты Украинской ССР конца 1980-х гг. в религиозном вопросе и идейного обоснования соответствующих трансформаций в религиозной политике. Актуальность темы обосновывается значительным влиянием сформированных в данный период мировоззренче-

ских установок на религиозную жизнь современной Украины. Обосновываются выводы о существенных изменениях в отношении политической элиты и интеллигенции страны к верующим разных конфессий. Целью их «возвращения» в поле активной общественно-политической жизни было сплочение общества вокруг единой гражданской платформы перед лицом кардинальных реформ. Было предложено разграничить общественную и религиозную сферы жизни граждан. Нашла свое развитие идея соработничества людей с разными убеждениями во имя единой патриотической цели. Общественной элите пришлось смириться в целом с «возвращением» религии в реалии социалистического строя. С точки зрения идеологии это обосновывалось включением религиозного наследия в контекст культурной традиции, а самой религии — в сферу общественной нравственности. Одним из вариантов нерелигиозного обоснования светской системы нравственности стало обращение к национальной культуре.

Abstract. The present research focuses on the analysis of the complex and contradictory process of forming the official position of the socio-political elite of the Ukrainian SSR in the late 1980s on the religious issue and the ideological justification of the corresponding transformations in religious politics. The relevance of the topic is justified by the significant influence of the ideological attitudes formed during this period on the religious life of modern Ukraine. Conclusions about significant changes in the attitude of the country's political elite and intelligentsia to believers of different faiths are substantiated. The purpose of their «return» to the field of active socio-political life was to rally society around a single civic platform in the face of cardinal reforms. It was proposed to distinguish between the social and religious spheres of citizens' lives. The idea of collaboration of people with different beliefs in the name of a single patriotic goal has found its development. The public elite had to put up with the «return» of religion to the realities of the socialist system as a whole. From the point of view of ideology, this was justified by the inclusion of religious heritage

in the context of cultural tradition, and religion itself in the sphere of public morality. One of the options for non-religious justification of the secular system of morality was an appeal to national culture.

Ключевые слова: перестройка, научный атеизм, религия, Украинская ССР, интеллигенция, церковная история, секуляризация.

Key words: perestroika, scientific atheism, religion, Ukrainian SSR, intelligentsia, church history, secularization.

Введение

Исследование идейного контекста жизни позднесоветского украинского общества представляет значительный интерес в связи с тем, что именно в этот период формировались базовые мировоззренческие подходы к осмыслению как прошлого Украины, так и впоследствии выбора дальнейшего пути развития разных сторон жизни уже после провозглашения независимости. Религиозная жизнь современного Украинского государства является сферой, где влияние общественных процессов конца 1980-х — начала 1990-х гг. ощущается, пожалуй, сильнее всего. По сути, и сегодня в этой сфере жизни современного украинского общества мы имеем дело с разными подходами к осмыслению религиозного прошлого и настоящего, которые закладывались в позднесоветский период как на территории собственно Украины, так и в диаспоре. Исследованию одного из аспектов указанных процессов — формированию официальной позиции общественно-политической элиты страны в религиозном вопросе и ее идейному оформлению — посвящена настоящая публикация. Журнал «Человек и мир» в советское время был рупором атеистической интеллигенции, а с сентября 1990 г. стал главным религиоведческим журналом Украины. Таким образом, материалы данного издания весьма точно передают

изменения мировоззренческих позиций общественно-политической элиты страны.

Историография

Общие черты советского религиоведения и отношения к религии в обществе второй половины 1980-х гг. рассматривались в разных контекстах в современной отечественной и зарубежной историографии¹. Собственно украинское измерение «возвращения» религии в общественно-политическое пространство позднесоветского периода активно осмысливается религиоведами и учеными современной Украины в связи с возрастающей поляризацией общества соседнего государства в религиозном вопросе после событий 2014 г. [1, с. 2]. Среди исследований современных украинских авторов в контексте проблемы общественного измерения бытия религии в конце 1980-х гг. особый интерес представляют работы О. Киселева [10, с. 43–50] и Е. Панич [17, с. 21–35]. Последняя, в частности, выделяет основные черты научного атеизма как культурной системы. Однако в контексте настоящего исследования обосновывается вывод о существенных изменениях в атеистическом мировосприятии конца 1980-х гг.,

¹ Элбакян Е. С. Феномен советского религиоведения // Религиоведение. 2011. № 3. С. 141–162; «Наука о религии», «Научный атеизм», «Религиоведение»: актуальные проблемы научного изучения религии в России XX — начала XXI в.: коллективная монография / К. М. Антонов [и др.]; [науч. ред.: К. М. Антонов, С. А. Воронцов]; Православный Свято-Тихоновский гуманитарный ун-т. 2-е изд. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. 263 с.; Колмакова М. В. Направления исследований религиозного сектантства в трудах советских ученых 60–80-х гг. XX в.: диссертация... кандидата философских наук: 09.00.14. СПб., 2017. 229 с.; Колодный А. Н., Филипович Л. А., Яроцкий П. Л. Религиоведение Украины в советское время // Вопросы религии и религиоведения. Религиоведение Украины. Часть I: Феномен советского религиоведения: украинский контекст / Коллект. работа. Под ред. А. Колодного, Л. Филипович, В. Шмидта и П. Яроцкого. М., 2010. С. 9–21; Смолкин В. Свято место пусто не бывает. История советского атеизма. М.: Новое литературное обозрение, 2021. 552 с.

которые не учитываются Е. Панич. Украинские академические религиоведы декларируют в качестве основополагающих принципов «объективность, мировоззренческий плюрализм, внеконфессиональность, историзм, открытость, системность» [13, с. 5]. Однако фактически в контексте осмысления истории и настоящего государственной политики в религиозной сфере Украины идет активный процесс обоснования «политического значения движения украинского православия к независимости», абсолютно положительного «религиозно-церковного, внутри- и внешнеполитического значения создания Православной церкви Украины и получения ею автокефалии, которые стали следствием длительной борьбы и победы проукраинских религиозных и политических сил над русскими и пророссийскими», разделение религиозных организаций по признаку их отношения «к Майдану как масштабному общественно-политическому протесту народа против власти» и «евроинтеграции» [1, с. 6]. В контексте настоящего исследования показано, что подобная позиция «политизации» религиозной жизни страны и разделения граждан в связи с их религиозным выбором была отвергнута позднесоветской украинской элитой как тупиковая и несущая явный отпечаток тоталитарной системы.

Возвращение верующих в гражданскую жизнь

Масштаб общественно-политических изменений, связанных с перестройкой, требовал объединения всего общества. Перед политической элитой Украинской ССР стояла непростая задача примирения разных взглядов на общей платформе трансформации политической системы. Все это вынуждало вернуть верующих в поле активной общественно-политической жизни, откуда они настойчиво выдворялись на протяжении всей предшествующей советской истории. «Сотрудничество атеистов и верующих стало глубокой объективной необходимостью перестройки, общественно-исторического процесса в целом» [5, с. 26], — писал один из

партийных пропагандистов. Интеллигенция начала включать верующих в свою просветительскую заботу. Она уже выступала не в роли оппонента, а как бы советчиком, стремилась возвыситься над непримиримостью противоречий: «Сегодня все мы, и верующие, и атеисты, — обращался автор одной из публикаций, — видим, что перестройка становится неотвратимой» [5, с. 24]. Интересным представляется подбор адресатов статьи Н. Гордиенко, посвященной анализу канонизаций, прошедших на Поместном соборе Русской Православной Церкви в 1988 г. Автор отмечал, что указанные канонизации отражают важные тенденции «современной религиозной жизни» и «разобраться в этих тенденциях необходимо каждому, кто серьезно интересуется прошлым и настоящим русского православия — то есть не только атеисту, который анализирует религию с научных позиций, но и вдумчивому верующему, который стремится сделать свою религиозность осмысленной» [3, с. 35].

Возвращение верующих в сферу активной общественно-политической жизни требовало теоретического обоснования, своего рода нравственной санкции в рамках системы, не одно десятилетие утверждавшей контрреволюционный характер религиозных деятелей и их последователей. Выход был найден в нескольких идеях. Во-первых, заявлялось, что «пришло время отказаться от подхода к верующему только как носителю религиозного сознания, время признать (не на словах, а на деле), что верующий человек — это прежде всего гражданин и трудящийся» [9, с. 5]. Идея разграничения гражданской жизни и религиозных убеждений индивида, совместной реализации атеистами и верующими общего «гражданского долга» перед лицом назревших общественных перемен стала той платформой, которая позволяла объединиться, не уступая в идеологических взглядах: «К процессу обновления имеют отношение не только носители атеистического сознания. В мире, где все взаимосвязано, более конструктивно искать в деятельности религиозных организаций то, что нас объединяет, а не разделяет.

Перестройка не может быть делом одних только коммунистов. Перестройка — единственно возможный ответ на проблемы, исторически поставленные перед всем советским народом. Верующие, принимая участие в этом процессе, совершают его как все советские люди, которые осознают свою личную гражданскую ответственность за успех этого беспрецедентного социального дела, и как приверженцы церкви, вдохновленные своими религиозными идеалами» [8, с. 8]. Для общественных деятелей актуальным становится призыв к сотрудничеству между атеистами и верующими «во имя общих социальных, политических и нравственных целей» [8, с. 10]. Показательно в этом смысле, что даже выход такого «полемиического» издания, как атеистическая монография «Православие и современность», в соответствии с «духом времени» представлялся как еще один шаг, который «будет способствовать усилению единства верующих и неверующих» [2, с. 62].

Важной была также идея о сближении гражданской жизни и церковной на общей платформе общественно-политических изменений. «Демократия и гласность не могли миновать сферы духовных чувств и духовного волеизъявления огромного количества наших сограждан-верующих» [4, с. 8], — писал один из авторов. Поместный собор Русской Православной Церкви воспринимался как шаг, который вполне соответствует духу перестройки и сближает Церковь и общество: «Теперь дело за церковью, и она это видит, она действует, — и об этом свидетельствует собор» [22, с. 47]. Авторы отмечали, что «в православии наблюдаются весьма динамические сдвиги во многих вопросах как собственно церковной жизни, так и позиции церкви и отдельного верующего относительно перестройки» [2, с. 62]. При этом курс на кооперацию с общественными силами, поддерживающими демократические преобразования, признавался «не конъюнктурным», а таким, который «проистекает из некоторых существенных сторон христианского вероучения» [22, с. 48]. Как видим, речь шла не просто о признании общественной полезности некоторых шагов Церк-

ви как общественного института. Новое осмысление касалось самих основ церковной жизни — ее вероучения. Последнее получало положительную оценку в контексте общественно-политического дискурса. Огульные оценки христианства как априори ложной жизненной позиции, отвлекающей индивида от общественно полезной деятельности, теряли свой абсолютный характер.

Интересно также, что «трудный путь» Церкви к «новой» социально-политической платформе, которая заключалась во всецелой поддержке реформ общественно-политической жизни, в исторической ретроспективе представлялся весьма созвучным движению советского общества через культ личности и ошибки застоя к перестройке [22, с. 50]. Можно сказать, что критика «перегибов» в советском прошлом, мотив «покаяния» [23, с. 4] открывали путь к «прощению» исторических грехов Церкви. Очевидно, в этом контексте следует рассматривать замечание рецензента относительно «одностороннего» анализа процесса социально-политической переориентации русского Православия в коллективной монографии «Православие и современность». Причиной этого недостатка, по мнению рецензента, послужил тот факт, что авторы не всегда учитывали исторический контекст данного процесса [2, с. 63].

Религия и социализм

Фактическое возвращение верующим всех гражданских прав требовало соответствующего осмысления вопроса о месте религии в социалистическом обществе. Пришлось отказаться от огульного отрицания возможности воспроизведения религиозных убеждений в условиях социализма. Признавалось, что «религия и религиозные убеждения возникают и формируются всей системой общественных отношений, а не чьим-то разрешением или запретом» [4, с. 8]. Политическая элита стремилась сделать процесс признания реального функционирования религии в стране советов наименее болезненным для убежденных атеистов. В данном контексте санкция на

сотрудничество с Церковью была связана с переосмыслением взаимоотношений между социализмом и капитализмом. В новых условиях «представление, будто социализм и капитализм могут существовать и развиваться, идя параллельным курсом», признавалось «устаревшим». «Наоборот, пути их развития обязательно пересекаются, обе системы взаимодействуют в рамках одной и той же цивилизации. И это, естественно, не может не отображаться на историческом объяснении судьбы религии как в нашем обществе, так и во всемирном масштабе» [7, с. 55], — писал один из деятелей системы политического образования. Признание цивилизационной общности открывало перспективы сотрудничества с разными системами мировоззрения. Вместо утверждения об их чуждости социалистическому укладу, шло расширение культурного горизонта.

В рамках общественно-политического дискурса философский вопрос о религии как об «иллюзорном отражении мира» отходит на второй план. Вместо теоретических рассуждений о природе религиозного опыта, религия признавалась в качестве реальной жизненной позиции, «способа существования в этом мире». В связи с этим задача ставилась не «перевоспитать» верующих, а реализовать их жизненные запросы в рамках социалистического строя [8, с. 6–7]. Широко известная формула «религия — опиум народа» признавалась данью конкретной исторической эпохи и юных взглядов самого Маркса [8, с. 7]. Вместо «отрицания религии» было решено сосредоточиться на положительной программе атеизма, переориентироваться на рассмотрение «злободневных нравственных и мировоззренческих вопросов» [20, с. 13].

Формируется новый тип отношения к религиозной истории и связанным с ней памятникам. Они признаются частью национального достояния. При этом собственно религию продолжали считать маргинальной средой человеческого сознания, которая сама по себе неинтересна и иллюзорна, однако может отчасти оказывать положительное влияние

на развитие некоторых сфер общественной и культурной жизни. К примеру, Е. Ковешникова, хотя и отстаивала убеждение, что собственно «религиозного искусства» никогда не существовало, а сама религия была «средством духовного порабощения человека», но, говоря о церковной истории, архитектуре, живописи, отмечала: «Было б ошибкой огульно отказываться от национального духовного достояния предшественников» [11, с. 38].

Все это происходило в рамках переосмысления проблемы «религия и культура». Тезис о том, что «религия враждебна культуре, противостоит ее творческим и гуманистическим тенденциям» признается утратившим актуальность. В рамках общественно-политического дискурса выдвигается программа исторической преемственности и диалога культур: «Разные типы культур принципиально сравнимы и между ними не только возможен, но и на деле издавна ведется диалог, достигается взаимопонимание» [8, с. 9]. Стали реже говорить и об идеологической конкуренции атеизма и религии. Напротив, предлагалось их весьма интересное сочетание — атеизм представлялся как реализация в реальной жизни поисков и запросов верующих: «Социализм должен понять эти требования [верующих — Р. С.], найти средства для их реального воплощения, так, чтобы социализм становился перед глазами верующих масс, по словам Маркса, как мирская реализация гуманистических ожиданий масс через веру» [8, с. 7].

В контексте нравственного измерения общественной жизни предлагалось отказаться от стереотипов: «религия противостоит нравственности» или «религия насаждает перевернутую нравственность». «Нужно учиться смотреть на жизнь и человека исторически, брать из духовного наследия человечества, в том числе и с христианства, все, что может послужить формированию современной нравственности и — шире — современного мировоззрения» [8, с. 10]. Целью сотрудничества светского общества и Церкви объявлялось «возрождение нравственности общества». Необходимость борьбы

с нравственной деградацией вынуждала признать благотворную роль Церкви в этой сфере: «Церковь занимает достойное место в обществе и общественной мысли <...> Сегодня большой спрос на мораль, доброту милосердие, потому что именно их у нас, возможно, самый большой дефицит» [5, с. 27–28].

Поиски выхода из мировоззренческого тупика

Возвращение Церкви в орбиту общественной жизни и признание объективного факта существования религии в социалистическом обществе выдвигало важный мировоззренческий вопрос о «сдаче атеистических позиций». Идейные работники предложили рассматривать все это не в качестве «„возрождения“ религии и церкви», а наоборот, «постепенного возрождения ленинских норм отношения партии и государства к религии, церкви и верующим, что создаст самые благоприятные условия труда и жизни, позволит полноценно раскрыться творческим способностям верующих людей, и они сами сделают выбор — идти в храм или активнее включиться в гражданскую жизнь» [4, с. 8]. О «сдаче атеистических позиций» и «уступке церкви», по мнению официальных идеологов, рассуждали «только те, кто привык к стереотипам прошлого. Никто не покушается на наше материалистическое мировоззрение, не обращает нас насильственно в религиозную веру. Речь идет о возобновлении чести и достоинства миллионов советских граждан» [5, с. 28].

Если по отношению к верующим была допущена историческая несправедливость, то кто в ней виноват? Требование критически оценить исторический путь социализма звучало из уст интеллигенции все настойчивее: «Время уже научиться критически осмысливать настоящее. Иначе мы обречены быть смелыми и мудрыми только задним числом» [24, с. 28–34]. В сложной ситуации фактического признания ошибочности атеистической политики официальные идеологи решили всеми силами защитить социализм от возможных обвинений в ложности самих основ общественно-по-

литического уклада. Практически все авторы первопричину ошибок в атеистической работе видели не в самом строе, а лишь в «неправильном» прочтении социализма: «К сожалению, наши представления о социализме в значительной мере основывались на мифах, которые в самых важных, принципиальных вопросах набрали статус аксиом. На мифах строились и взгляды на сам факт существования религии, на ее эволюцию при социализме» [8, с. 6]. Факторы, которые приводили к деформациям и конфликтам, признавались «приходящими, не зависящими от самой природы социализма» [25, с. 15]. Утверждалось, что «атеистические убеждения большинства наших граждан формировались в годы сталинских репрессий и беззакония, идеологии застоя, под влиянием так называемого „воинствующего атеизма“, когда нарушались элементарные права граждан на свободу совести» [4, с. 7]. Именно искаженный «казарменный социализм с его командной системой», который «не просто выживал моральность из государственной политики, но и подводил под эту политику принципы, которые порывали с общечеловеческим пониманием морали», стал причиной значительных деформаций в атеистической работе и отходе от идеалов ленинизма. «В хмурые времена культа личности и в период застоя было обречено на забытие главное в ленинизме — его демократический и гуманистический смысл». Перегибы в религиозной политике, в представлении официальных авторов, были связаны с тем, что «приоритет получили административно-бюрократические, антигуманистические критерии и мнения» [5, с. 24]. Наконец, «марксистско-ленинский» атеизм был деформирован и искажен в результате того, что он оказался «в унижительном положении „служанки“ догматических представлений о социализме и религии» [8, с. 7]. Именно это, якобы, привело к формированию стереотипов «надменного отношения к чувствам и убеждениям верующих» [4, с. 7].

Порой причиной, которая повлияла на сохранение индивидами религиозных убеждений при социализме

или формированию неправильного отношения к религии, называлось отсутствие внимания к конкретной личности, прерогатива коллективного абстрактного «мы» над нуждами и запросами индивида [25, с. 16]. Однако и эта деформация представлялась лишь в качестве перегибов командно-административной системы, а не как следствие системной ошибки. Да и в целом причины искажения марксистско-ленинского атеизма виделись именно в «делах» конкретных исполнителей: «Сегодня мы удивляемся нигилизмом молодежи, скепсисом талантливых людей, отсутствием культуры, инициативы, уже серьезно сетуем на деградацию общества. Но все это — плата за предыдущие “деяния”» [5, с. 26].

Уже П. Толочко обращал внимание на опасность такого «списывания» всех грехов на счет ошибок конкретных людей вместо глубинного анализа корректности мировоззренческих позиций: «В многочисленных сегодняшних публикациях наметилась тенденция списывать коренные неуспехи атеизма на счет неблагоприятного периода застоя. Но, полагаю, феномен религиозности заложен не только в социальных противоречиях, но и в противоречиях бытия человека. Это противоречие между биологическим и духовным» [24, с. 33].

Однако для политической элиты и связанных с ней официальных пропагандистов, а также для общественных деятелей вопрос глубокого осмысления причин фактических ошибок советского атеизма во многом был праздным. Требовалось действовать, необходимо было успевать за нарастающим темпом общественных трансформаций. В данном контексте, пожалуй, главный практический вопрос, который стоял перед общественно-политическими деятелями, заключался в возрождении авторитета светских ценностей, который заметно упал в глазах обывателей. Признавалось, что необходимо «обновить в глазах людей непреходящие ценности социализма, снять с них ржавчину бездушия и бюрократизма» [6, с. 6].

Выход был найден в возвращении к идеалам гуманизма

и ценности человеческой личности: «Идеал справедливого гуманного общества должен быть возрожден во всей нравственной чистоте как идеал человечности, пронесенный сквозь тысячелетия и научно обоснованный в марксизме» [5, с. 24].

Переживание крушения системы социалистических ценностей объективно приводило мыслящих людей к экзистенциальным в своей сущности вопросам возврата к примату человеческого, индивидуума через гуманизм. «Человек, интересы народа» объявлялись «исходной точкой и целью» всех перемен [9, с. 7]. Авторы все чаще говорили «о выросшей роли человеческой индивидуальности, и не только в сфере экономики, но и культуры, экологии» [6, с. 6]. В этой ситуации именно нравственность представлялась в качестве главной непреходящей общественной ценности: «Мораль правомочно рассматривается уже не как одно из духовных явлений, а как основа, корень всей духовности, „закваска“ всей культуры» [5, с. 24]. В преодолении «нравственных потерь», «подмены идеалов» делался особый акцент на «мобилизацию нравственных императивов правды и добра» [18, с. 4, 7].

Интересно, что именно в данном контексте борьбы с падением авторитета традиционных советских ценностей, попытками через гуманистическую идеологию оживить светскую нравственность стали активнее обращаться к теме «национального колорита», народной культуре, традициям и языку. С одной стороны, такая «национализация» рассматривалась как способ найти глубинные психологические основания для светских традиций, возрождения потерянных социальных связей [15, с. 3, 4], а с другой стороны — становилась выражением протеста против «бюрократизации», застоя, «культы личности» и иных перегибов командно-административной системы, одним из знамений борьбы за гуманистическое возрождение общества [18 с. 5–6]. Фактически запрос на национальное возрождение в контексте краха позднесоветской атеистической системы стал одним из вариантов решения во-

проса о поиске нерелигиозных оснований для общественной нравственности. Для многих общественных деятелей это был вопрос в первую очередь нравственного выбора. При этом данная модель нравственности, с акцентом на приоритет национальных ценностей и идентичности, являлась по сути вариантом трансформации атеистического мировоззрения.

Выводы

В конце 1980-х гг. на Украине демократизация общественно-политической системы в рамках перестроечных процессов существенно повлияла на фактическое положение граждан, активно исповедовавших свои религиозные убеждения. Политическая элита предприняла реальные усилия по возвращению к активной гражданской жизни верующих разных конфессий. Целью данных начинаний было сплочение общества вокруг единой гражданской платформы перед лицом кардинальных реформ. В мировоззренческом плане было выдвинуто несколько идей, позволявших оправдать такой поворот политической линии в глазах общества. Во-первых, было предложено разграничить общественную и религиозную сферы жизни граждан. Религия в определенном смысле становилась делом личных предпочтений. Во-вторых, развивалась идея соработничества людей с разными убеждениями во имя единой патриотической цели. В-третьих, особо подчеркивались положительные изменения в укладе церковной жизни, которые происходили под влиянием перестроечных процессов и означали консолидацию «церковников» с гражданским обществом. Наконец, важное значение придавалось контексту признания допущенных советским руководством и административным аппаратом «ошибок» во внутренней политике прошлых десятилетий. Это позволяло сгладить острые углы новой религиозной политики. Вместе с возвращением верующих в орбиту активной общественной жизни, украинским позднесоветским идеологам пришлось смириться с возвращением собственно

религии в реалии социалистического строя. В данном вопросе выход был найден путем включения религиозного наследия в контекст культурной традиции, а самой религии— в сферу общественной нравственности. При этом делалось все возможное, чтобы оградить собственно социализм и «марксистско-ленинский атеизм» от объективной критики. Ошибки и грехи системы списывались на неправильное понимание или искажение социализма. Одним из вариантов нерелигиозного обоснования светской системы нравственности стало обращение к национальной культуре. В целом же все обозначенные изменения проводились в рамках атеистической методологии работы с религией в обществе — ее главной характеристикой был определенный «страх» перед религией как таковой, стремление вытеснить собственно религиозное за рамки общественной жизни или же обуздать его секулярным контекстом светской этики.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Бокоч В. М.* Взаємозв'язок суспільно-політичних і релігійно-церковних трансформацій. Дисертація... доктора політичних наук: 23.00.02. Одеса, 2021. 455 с.
2. *Бондаренко В.* Православ'я і сучасність // *Людина і світ.* 1989. № 1. С. 62–63.
3. *Гордієнко М.* Нові православні святі // *Людина і світ.* 1989. № 11. С. 35–42.
4. *Дремлюга М.* Вчимося демократії // *Людина і світ.* 1989. № 11. С. 7–8.
5. *Єришев А.* Гуманізм і моральне оновлення суспільства // *Людина і світ.* 1989. № 11. С. 24–28.
6. *Єришев А.* Карл Маркс і пріоритети сучасного атеїзму // *Людина і світ.* 1988. № 5. С. 2–7.
7. *Єришев А.* Релігія і сучасність // *Людина і світ.* 1989. № 2. С. 52–55.

8. Єришев А. Світоглядне виховання в добу перебудови // Людина і світ. 1989. № 10. С. 6–10.

9. Зоц В. Пріоритети людяності, гуманізму // Людина і світ. 1988. № 9. С. 3–7.

10. Кисельов О. Монографія «Культура. Релігія. Атеїзм» як документ часів перебудови // Історія релігій в Україні: Науковий щорічник. 2016. № 2–3. С. 43–50.

11. Ковешникова О. «Богослов'я у фарбах» або Колір у художній культурі християнського світу // Людина і світ. 1988. № 8. С. 38–40.

12. Колмакова М. В. Направления исследований религиозного сектантства в трудах советских ученых 60–80-х гг. XX в.: диссертация... кандидата философских наук: 09.00.14. СПб., 2017. 229 с.

13. Колодний А. Актуальні проблеми української релігієзнавчої науки. До 25-тиліття Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ // Українське релігієзнавство. 2015. № 76. С. 5–13.

14. Колодний А. Н., Филипович Л. А., Яроцкий П. Л. Религиоведение Украины в советское время // Вопросы религии и религиоведения. Религиоведение Украины. Часть I: Феномен советского религиоведения: украинский контекст / Коллект. работа. Под ред. А. Колодного, Л. Филипович, В. Шмидта и П. Яроцкого. М., 2010. С. 9–21.

15. Косуха П. Обрядовість і цінності соціалізму // Людина і світ. 1989. № 6. С. 2–5.

16. «Наука о религии», «Научный атеизм», «Религиоведение»: актуальные проблемы научного изучения религии в России XX — начала XXI в.: коллективная монография / К. М. Антонов [и др.]; [науч. ред.: К. М. Антонов, С. А. Воронцов]; Православный Свято-Тихоновский гуманитарный ун-т. 2-е изд. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. 263 с.

17. Панич О. Науковий атеїзм як культурна система // Українське релігієзнавство. 2015. № 76. С. 21–35.

18. Петренко М. Говорити й писати правду // Людина і світ. 1989. № 5. С. 2–7.

19. Поліський Сократ (до 65-річного ювілею професора П. Ю. Сауха): науково-популярне видання / Укладачі: Л. В. Горохова, В.М. Заглада, М. А. Козловець, О. І. Свінціцька, В. М. Слюсар. Житомир: Вид. Євенок О. О., 2015. 80 с.

20. Пхиденко І. Школа і світоглядне виховання // Людина і світ. 1989. № 4. С. 13–15.

21. Смолкин В. Свято место пусто не бывает. История советского атеизма. М.: Новое литературное обозрение, 2021. 552 с.

22. Танчер В. Помісний собор Руської православної церкви // Людина і світ. 1989. № 2. С. 47–51.

23. Танчер В. Шлях до духовної свободи // Людина і світ. 1988. № 2. С. 2–7.

24. Толочко П., Устюжаніна О. В чому увічнить себе душа // Людина і світ. 1988. № 1. С. 28–34.

25. Чекаль Л. Релігійне утішання: причини, тенденції, альтернативи // Людина і світ. 1989. № 3. С. 15–17.

26. Элбакян Е. С. Феномен советского религиоведения // Религиоведение. 2011. № 3. С. 141–162. «Наука о религии», «Научный атеизм», «Религиоведение»: актуальные проблемы научного изучения религии в России XX — начала XXI в.: коллективная монография / К. М. Антонов [и др.]; [науч. ред.: К. М. Антонов, С. А. Воронцов]; Православный Свято-Тихоновский гуманитарный ун-т. 2-е изд. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. 263 с.

УДК 93/94

Диакон Владислав Пшибышевский

магистр богословия,
аспирант 3 года обучения
Московской духовной академии,
кафедра Церковной истории
e-mail: pvladislav1994@gmail.com

Deacon Vladislav Pshybshevskiy

Master of Theology
graduate student of
Moscow Theological Academy
department Church history
e-mail: pvladislav1994@gmail.com

АРХИЕРЕИ 1905 ГОДА О СОСТАВЕ ПОМЕСТНОГО СОБОРА ПРАВОСЛАВНОЙ РОССИЙСКОЙ ЦЕРКВИ

BISHOPS'S IN 1905 ON THE COMPOSITION OF THE LOCAL COUNCIL OF THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH

Аннотация. Статья посвящена анализу предложений епархиальных преосвященных 1905 года относительно того, кто, на каких основаниях и по какому принципу должен быть участником предполагаемого Всероссийского Церковного Собора. Архиереи проявили большую заинтересованность темой, бурно дискутируемой в периодической печати исследуемого времени. Различаясь в деталях, они, в общем-то, наметили состав будущего Собора, который должен представлять все уровни иерархии — епископов, духовенство и мирян. Тема статьи, несомненно, актуальна, так как «Отзывы епархиальных ар-

хиереев» 1905 года стали основой для работы предсоборных органов вплоть до времени созыва самого Поместного Собора 1917–1918 гг.

Abstract. The article is devoted to the analysis of the proposals of the diocesan eminences of 1905, on what grounds and on what principle should to be a member of the supposed All-Russian Church Council. The bishops showed great interest in the subject, a topic that is fiercely debated in the periodical press of the studied time. They differed in detail, in fact, outlined the composition of the future Council, which should represent all levels of the hierarchy — bishops, clergy, and laity. The subject of the article is undoubtedly relevant, as «Reviews of diocesan bishops» 1905 became the basis for the work of the pre-Council organs up to the time of the convocation of the Local Council 1917–1918.

Ключевые слова: отзывы архиереев, Поместный Собор 1917–1918 гг., состав Собора, церковные реформы, предсоборный период.

Key words: reviews of bishops, Local Council 1917–1918, membership Council, church reforms, the pre-Council period.

Дискуссия о том, кто и на каких правах должен входить в состав Поместного Собора Русской Православной Церкви обсуждалась во всех предсоборных органах начала XX века, основание для которых положили «Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе» 1905 года. В отечественной историографии важное место отводится вопросу о составе Поместного Собора 1917–1918 гг., а также его обсуждению в предсоборный период.

Данная проблематика освещалась в разной степени церковными историками [3; 4; 5; 6; 7], но в то же время предложения преосвященных архиереев 1905 года исследованы в недостаточной степени. Данное исследование своей целью

имеет представить не только сводку, но и систематический анализ мыслей правящих архипастырей из всех уголков империи.

В своих ответах на разосланные Синодом 27 июля 1905 года предложения правящие архиереи одним из первых обозначали исследуемый вопрос, который был затронут в 44 отзывах.

Данная проблематика освещалась по-разному, некоторые преосвященные писали о ней до десятка страниц, а другие ограничивались несколькими предложениями. Одни просто перечисляли, кто должен участвовать на Соборе, другие же подвели каноническую и историческую базу.

Больше всего внимания уделили исследуемому вопросу следующие преосвященные: митрополит Московский и Коломенский Владимир (Богоявленский) (1848–1917), архиепископы Ярославский Иаков (Пятницкий) (1844–1922), Новгородский и Старорусский Гурий (Охотин) (1828–1912), Харьковский и Ахтырский Арсений (Брянцев) (1839–1914), епископы Курский Питирим (Окнов) (1858–1920), Забайкальский и Нерчинский Мефодий (Герасимов) (1856–1931), Архангельский и Холмогорский Иоанникий (Казанский) (1839–1917), Балтский Димитрий (Абашидзе) (1867–1942).

Архиепископ Иаков, правящий Ярославской епархией, так охарактеризовал насущность вопроса о составе Собора: «Вопрос о составе предназначенного Поместного Собора Всероссийской Церкви, по-видимому, не должен бы возбуждать никаких недоразумений и разноречий, так как он находит для себя прямой, ясный и точный ответ в церковном праве. ...Но возникшее затем не совсем спокойное, нередко даже и страстное обсуждение этого предмета на страницах газет и журналов, как духовных, так и светских, людьми... произвело некоторое колебание в ходе делопроизводства о предполагаемом Соборе» [2, с. 950].

Важность решения вопроса о составе Собора отметил епископ Саратовский Гермоген: «...в правильном решении вопроса о составе Собора таится вся судьба Собора, весь

характер и содержание его постановлений, степень успеха его миссии» [2, с. 498].

Все преосвященные безусловно назвали неизменными участниками Собора епископов «как богопоставленных хранителей и выразителей церковного сознания» [2, с. 54], так как «всеобщая практика древней вселенской Церкви, утвержденная законодательно многочисленными канонами... не оставляет никакого сомнения в том, что Собор должны составить только епископы как носители полноты благодати Христовой и власти апостольской» [1, с. 746].

Для обоснования своих суждений они подводили под это каноническую базу, а именно правила Православной Церкви [2, с. 93; 2, с. 54; 2, с. 472; 1, с. 893]. Во всех этих правилах говорится о том, что епископы являются, несомненно, участниками Поместного Собора. Ни у составителей канонов, ни у преосвященных в 1905 году даже мысль не возникала о возможности подвергнуть сомнению право участия в Соборе епископов. Привилегией епископов было названо то, что им принадлежит право решающего голоса [2, с. 182].

Разногласия между русскими архиереями появились в вопросе участия архиереев викарных и находящихся на покое. Насчет этого высказались пятеро архиереев и комиссия Архангельской епархии по разработке вопросов, подлежащих рассмотрению Собора.

Викарий Подольской епархии епископ Балтский Димитрий предложил, чтобы непременно участниками Собора были все без исключения русские архиереи, не только правящие, но и викарные, и находящиеся на покое: «Все епископы русские должны братски собраться для изыскания способов и мер к неповрежденному и неизменному хранению св. веры, переданной им преемственно св. апостолами и отцами Церкви» [2, с. 81].

Правящий Ярославской епархией архиепископ Иаков писал, что викарные архиереи могут участвовать на Соборе с правом совещательного голоса при условии согласия на то «местных

правлящих епископов» [2, с. 962]. В отношении же пребывающих на покое владыка Иаков предложил предоставить им самим свободу «явиться или не явиться на Собор» [2, с. 962].

Также за участие викарных архиереев, но не всех, высказался и архиепископ Харьковский Арсений. По его мнению, на Собор нужно позвать некоторых викарных, «известных своей ученостью, деятельностью миссионерской, просветительной и учебно-воспитательной, или же как руководители религиозно-просветительных братств и обществ» [1, с. 44].

Архиепископ Новгородский Гурий и епископ Смоленский Петр в своем отзыве писали, что в случае невозможности кому-либо из правящих прибыть на Собор, вместо него допускается местоблюститель отсутствующего епископа. Но авторы сего мнения не уточнили, кто может быть таким местоблюстителем, то ли викарный епископ, то ли представитель духовенства [1, с. 780; 2, с. 182]. Идентичное предложение поступило от архиепископа Иркутского и Нерчинского Тихона (Троицкого-Донебина) (1831–1911), который, поддержав идею позвать на Собор викарных архиереев, потенциальным заместителем епископа на Соборе назвал представителя от белого духовенства, либо же от монашества, либо мирянина [1, с. 826].

Из вышеприведенного видно, что по канонам Православной Церкви на Соборе могут быть только правящие архиереи как выразители позиции от своей епархии. Только пятеро архиереев предложили звать на Собор викарных архиереев. Наблюдается двойственная позиция в отзывах преосвященных, даже те, которые выступили за участие на Соборе викарных, понимают, что в канонах аргументов для этого нет, поэтому выдумывают аргументацию. Также видно, что согласно отзывам архиереев без епархии не имеет важного значения и не может в полной мере называться преемником апостолов. Не всех викарных предполагалось позвать на Собор, а только избранных: ученых, богословов, миссионеров. Викарные епископы могут участвовать на Соборе только с разрешения правящего архиерея и только с правом совещательного голоса.

Но общий смысл таков — участие викарных архиереев не так уж и принципиально, архиерея может представлять в качестве местоблюстителя кто-нибудь.

Об участии на Соборе представителей монашества шла речь в 15-ти отзывах. Архиепископ Харьковский Арсений заметил: «Монашество и ныне оказывает глубочайшее влияние на народ и пользуется величайшим его уважением» [1, с. 44]. Главной задачей представителей монашества на Соборе должно быть решение вопросов «об усилении аскетической строгости жизни в монашестве и о развитии его общественной, благотворительной, просветительной деятельности» [1, с. 44].

Участие монахов в работе Собора не прописано в канонах Церкви, но тем не менее архиереи допускали участие монахов, так как видели в них святость, близость к Богу, духовный авторитет в глазах Церкви. Комиссия Архангельской епархии по подготовке вопросов к Поместному Собору предложила позвать на Собор «подвижников-монахов» [1, с. 396], также епископ Псковский Арсений предложил выбрать «лиц высокой духовной опытности из монашеского старчества» [1, с. 809].

Также стоит отметить важность для Церкви наиболее крупных монастырей, голос которых важен для решения насущных общецерковных вопросов. Одни архиереи предложили избирать на Собор настоятелей особо чтимых в народе монастырей (игуменов и архимандритов). А другие, например, епископ Иркутский Тихон — выступили за то, чтобы на Соборе были представители первоклассных монастырей по одному от каждого.

Двое Преосвященных — епископы Пензенский Тихон и Полтавский Иоанн, ссылаясь на практику Русской Церкви допетровского времени, предложили дать монахам право решающего голоса: «практика Соборов Русской Церкви допускала участие архимандритов и протопопов именно с правом решающего голоса, как показывают их подписи под определениями Соборов» [1, с. 920].

Не обошли вниманием авторы «Отзывов» и ученое

монашество. Архиепископ Харьковский Арсений и благочиннический съезд 5-го округа Шенкурского уезда Архангельской епархии предложили позвать на Собор ученое монашество, так как «они принесут Собору свою долю пользы, во-первых, учеными своими знаниями, а во-вторых — опытом учебно-воспитательным в разрешении вопросов по преобразованию духовно-учебных заведений» [1, с. 45; 1, с. 451].

Относительно количества избираемых представителей монашества писали следующее. Преосвященный Иаков, архиепископ Ярославский предложил избирать по одному монаху от каждой епархии, делать это должны настоятели своих обителей [2, с. 962]. А вот архиепископ Новгородский Гурий писал, что «число монашествующих представителей определяется известным количеством монастырей» [1, с. 780].

Преосвященные архиереи, несмотря на умалчивание церковных канонов, приводили аргументацию, доказывающую необходимость участия в работе Собора представителей от монашества. С одной стороны, это должна быть духовная поддержка, а также просветленный ум и духовный опыт для решения важных общецерковных вопросов, подлежащих рассмотрению Собора. С другой же стороны, представители ученого монашества окажут великое вспомоществование Собору своими знаниями, и соборные решения будут канонически, исторически и богословски обоснованы. В-третьих, решения Собора, да и сам Собор будут иметь великий авторитет в глазах православного сообщества, если в его работе будут участвовать игумены и архимандриты крупных монастырей России.

Об участии представителей белого духовенства упоминается в 29 отзывах. Согласно отзыву преосвященного Арсения, архиепископа Харьковского, белое духовенство нужно на Соборе для «практического, жизненного решения важнейших вопросов приходской жизни, например, о выборном начале, приходской единице, участии мирян в церковных делах прихода

и т. п., об общественной деятельности духовенства, а равно и для свидетельства об истинном настроении и религиозно-нравственных нуждах сельского населения» [1, с. 45].

Церковные каноны также не дают указаний, могут ли пресвитеры быть участниками Собора, но архиереи в «Отзывах» так воспринимали это устами епископа Самарского и Ставропольского Константина (Булычева) (1858–1928): «упоминая только о Соборе, как о Соборе епископов, — мне кажется, — церковные каноны не исключают и пресвитеров и мирян, как участников Собора, хотя бы с правом голоса совещательного, а не решающего» [1, с. 476].

Преосвященные архиереи в «Отзывах» прибегали к разным метафорическим сравнениям, первым из которых было представление о Церкви как о едином организме, и поэтому в журнале благочиннического съезда 5-го округа Шенкурского уезда Архангельской епархии, предоставленного вместе с отзывом преосвященного Иоанникия, была помещена следующая интересная мысль: «Каждый приход есть маленькая Церковь, есть жизненная клетка церковного организма, об оздоровлении которой и должны быть направлены все рассуждения Собора, потому что здорова она — здоров и весь организм, больна она — могут заболеть и соседние и даже весь организм. Священник же есть руководитель этой маленькой Церкви: он лучше других знает ее жизнь, ее нужды, недостатки и достоинства; поэтому без присутствия приходских священников постановления Собора могут быть неполны» [1, с. 451]. А епископ Орловский Кирион заметил: «Одни епископы сами, без участия духовенства епархии, не могут быть на Соборе выразителями церковного сознания, устами своей верующей паствы» [1, с. 572].

Также не обошли стороной архиереи и сельское духовенство. Епископ Смоленский Петр выступил за участие в работе Собора сельского духовенства, «которое почти одно трудится на поприще религиозно-нравственного просвещения многомиллионного крестьянства. Только в благоустройении

церковно-приходской жизни, при указаниях выстраданного опыта белого духовенства — залог величия Святой Руси и насаждения в сердцах народных вечных заветов Христа» [2, с. 182].

Благочиннический съезд 3-го округа Онежского уезда Архангельской епархии предложил позвать также диаконов и псаломщиков [1, с. 439]. Екатеринбургский преосвященный епископ Владимир рекомендовал позвать как пресвитеров, хорошо знающих историю Церкви и каноны [2, с. 155], так и «пресвитеров духовно-прозорливых и оказавших великие услуги православию» [2, с. 155]. О «лицах высокой духовной опытности» [1, с. 808] писал и епископ Псковский Арсений. Епископ Таврический и Симферопольский Алексей (Молчанов) (1853–1914) писал, что на Соборе должна быть вся Поместная Церковь и кроме упоминаемых пресвитера, диакона и псаломщика добавил чтецов [2, с. 209].

Четверо Преосвященных допускали возможность участия на Соборе духовенства, но с некими оговорками. Архиепископ Рижский Агафангел писал, что на втором Вселенском Соборе было пять священников, но это были представители вдовствующих епархий. Еще одной причиной, почему не надо звать на Собор представителей белого духовенства, автор записки назвал в том, что среди белого духовенства появились предложения отмены постов, упразднения монастырей, ношение священниками светской одежды, посещение театров, свободно слагать с себя и снова принимать священный сан. Владыка Агафангел отметил, что если есть все-таки необходимость позвать на Собор священников, то только известных своей ученостью, «своими выдающимися познаниями в области богословской науки и канонического права» [1, с. 894] и с правом совещательного голоса [1, с. 893].

Епископ Оренбургский и Уральский Иоаким (Левицкий) (1853–1921) огласил такое мнение: пресвитеры могут быть допущены на Собор, но только как заместители епископов или представители вдовствующих епархий [1, с. 746].

Категорически против участия на Соборе представителей

белого духовенства выступили епископы Волынский Антоний (Храповицкий) и Ставропольский Агафадор (Преображенский). Первый в своем отзыве писал, что епископы с любовью и уважением относятся к духовенству, но «не ради умножения епископской чести, а ради сохранения чистоты божественной веры» [1, с. 161]. Не следует допускать пресвитеров для участия в Соборе для сохранения «богоучрежденного строя христианства» [1, с. 161] и святых канонов. Владыка Агафадор обращал внимание на то, что в истории христианства пресвитеры были на Соборах только как заместители епископов или представители вдовствующих епархий [1, с. 864].

В «Отзывах» высоко ценятся пресвитеры настоящей духовной жизни, подвижники, радители за будущее Церкви, а также высокообразованные священники, специалисты по разным церковным наукам. Но главный аргумент присутствия и участия духовенства в работе Собора это анатомическое сравнение Церкви с организмом человека, в которой все органы важны и равны. Противники же духовенства на Соборе обращали внимание на умалчивание об этом канонов, на исторический опыт Церкви и на либеральные взгляды отдельных групп духовенства.

Водораздел между преосвященными архиереями произошел при обсуждении вопроса об участии в Соборе мирян. Условно отзывы по этому вопросу можно разделить на три вида:

1. Категорически против участия мирян в работе Собора;
2. Предоставляющие мирянам право совещательного голоса;
3. Дающие мирянам право решающего голоса наравне с епископами.

О мирянах в своих отзывах писали 27 архиереев, из них четверо против, 22 дают мирянам право совещательного голоса и только трое выступили за полноправное участие мирян в работе Поместного Собора.

Как уже было указано выше, четверо преосвященных были

категорически против присутствия мирян на Соборе, но аргументы у каждого были разные. Преосвященный Филарет, епископ Вятский заметил, что мысли об участии мирян на Соборе «не имеют канонического основания» [2, с. 93], то есть не отображаются в канонах Церкви. По мысли епископа Филарета, в первые века христианства «иерархические полномочия определились еще весьма слабо, даже миряне имели дар языков и пророчества» [2, с. 93], а если сегодня уравнивать мирян и духовенство, то нужно допустить мирян к участию в совершении святых таинств, это может привести к повреждению чистоты божественной веры [2, с. 93]. Епископ Ставропольский Агафодор аргументировал свою позицию тем, что исторически миряне никогда не были членами Соборов, но только епископы [1, с. 864].

Правящий Екатеринбургской епархией епископ Владимир писал, что действительными членами Собора всегда были только епископы. В случае же избрания мирян на Собор нарушится 64-е правило VI Вселенского Собора, которое не дает права мирянам учить и быть учителями Церкви, но предписывает повиноваться поставленным от Бога епископам [2, с. 155]. Также это может произвести к противоречию «историческому преданию и духу св. Церкви, действительному устройству соборов» [2, с. 155]. Исторически миряне были только слушателями на Соборах, «всегда благоговейно безмолвствовали» [2, с. 155], молча соглашались с решениями епископов, поэтому на Соборе нельзя «позволять говорить никому из мирян на Соборе, хотя бы и профессорам» [2, с. 155]. Если же допустить мирян на Собор, то они не будут молчать, «потому что у публики и особенно газетных репортеров, — имя им легион, — нет прежней благоговейной веры и уважения к св. Иерархии» [2, с. 156]. Владыка Владимир сделал следующий вывод: «Когда уже постановления епископского собора состоятся, тогда скажет свое слово духовенство и народ» [2, с. 157].

Пожалуй, самым ярким противником присутствия мирян

на Соборе был будущий кандидат на патриаршество епископ Волынский Антоний (Храповицкий), он также сослался на 64-е правило Шестого Вселенского Собора. Владыка Антоний обосновывал свое мнение Божественным Откровением и современным положением вещей [1, с. 165]. Для того, чтобы лучше понять настрой Волынского Преосвященного, необходимо привести те прозвания, которыми он обозначал мирян. Для епископа Антония миряне — это «противники самодержавия», «доморощенные богословы „Нового Времени“», «открытые нигилисты», «отрицатели догматов, святых таинств, евангельских чудес», «принципиальные эротоманы», «современные николаиты», «интеллигентные хлысты» и т. п.

Самой одиозной можно назвать следующую фразу владыки: «Я думаю, что если бы для участия на Соборе пригласить в полном составе любую каторжную тюрьму, то она не могла бы в такой степени опозорить нашу святую веру и прогневать Бога, как подобные кандидаты в члены Поместного Собора» [1, с. 166]. Но смиренные, благочестивые миряне, по мнению епископа Антония, сами уклонятся от участия в Соборе и скажут «ваше дело учить, а наше — поучаться» [1, с. 166].

В отзывах 22 архиереев мирянам дается право участия на Соборе с правом совещательного голоса. Епископ Забайкальский Мефодий писал, что участие мирян на Соборе «вызывается и господствующим духом времени» [2, с. 746]. Владыка сделал акцент на том, что решения одних епископов будут односторонними и вызовут массу справедливых нареканий, поэтому «присутствие мирян необходимо для полноты беспристрастного решения вопросов Собора» [2, с. 746]. Но заключительный, решающий голос всех совещаний Собора должен принадлежать епископам, представителям мирян может быть предоставлено только право совещательного голоса [2, с. 746].

Преосвященные архиереи в своих отзывах обозначили, что миряне нужны на Соборе для решений таких важных вопросов:

«о праве мирян выбирать себе священника, контролировать церковное хозяйство и распоряжаться им для местных нужд прихода, об образовании из прихода юридического лица с правом владения благотворительными учреждениями и имуществом и т. п.» [1, с. 45].

Епископ Архангельский Иоанникий так аргументировал необходимость присутствия на Соборе мирян: «Собор должен быть „всецерковным“, т. е. состоять из епископов, клира и мирян... Только в таком общественном составе Собор будет живым общением всех православных россиян в духе любви и единства и будет обладать жизненностью и высоким нравственным авторитетом. Если ограничить состав Собора одними епископами, Собор может не получить должной авторитетности не только в глазах мирян, но и в глазах самих подведомых епископам клириков, и будет трактоваться, как уже и ныне трактуется в печати, „замкнутым архиерейским собранием“» [1, с. 396]. Участие мирян на Соборе, — по отзыву епископа Полоцкого Серафима, — поспособствует «сближению клира с мирянами и возбуждает в них интерес к церковным порядкам и задачам» [1, с. 195].

Представителями мирян на Соборе, согласно предложениям архиереев, могут быть:

1. Богословски ученые [1, с. 45; 1, с. 893; 2, с. 182; 1, с. 809].
2. Догматисты [2, с. 898].
3. Канонисты [1, с. 45; 1, с. 893; 2, с. 898; 1, с. 746].
4. Литургисты [1, с. 45].
5. Археологи [1, с. 45].
6. Церковные историки [2, с. 898].
7. Расколо- и сектановеды [1, с. 45; 2, с. 898].
8. Миссионеры [1, с. 45; 2, с. 898].
9. Члены Консистории [1, с. 45; 2, с. 898].
10. Литераторы [1, с. 809].
11. Публицисты [1, с. 809].
12. Художники [1, с. 809].
13. «Искренние ревнители благочестия, преданные святой

Церкви и бескорыстные радетели ее интересов» [1, с. 45].

Все вышеперечисленные люди будут, по мнению епископа Курского Питирима (Окнова), полезны «Собору своими специальными и компетентными показаниями, разъяснениями, справками» [2, с. 888].

Епископ Смоленский Петр, не отрицая возможности участия на Соборе мирян, написал, что ввиду переживаемых событий нет возможности произвести выборы мирян по приходам и епархиям, а потому достаточно ограничиться приглашением на Собор представителей богословской науки и лиц, известных епархиальным епископам и всей Русской Церкви. На Соборе они пользуются правом совещательного голоса [2, с. 182].

Правящий архиерей Холмской епархии епископ Евлогий (Георгиевский) (1868–1946) считал, что с самых древних времен миряне участвовали в церковных соборах, даже на Руси на соборах Московском 1553 года и Брестском 1596 года, по поводу права голоса для мирян он писал: «в вопросах догматических и канонических только епископам принадлежит решающий голос, а остальное духовенство и миряне должны иметь голоса лишь совещательные. Впрочем, в вопросах, касающихся урегулирования и усовершенствования церковно-общественной жизни, было бы полезно, мне кажется, предоставить духовенству и мирянам право решающих голосов» [2, с. 55].

Сами архиереи на Соборе, без мирян, как писал епископ Орловский Кирион, «не могут быть на Соборе выразителями церковного сознания, устами своей верующей паствы... они не могут быть сами по себе выразителями голоса своих паств... отсутствие их голоса (мирян) на Соборе было бы великим ущербом для дела Церкви, повело бы к неполному отображению на Соборе богатства церковной жизнедеятельности и полноты церковного сознания» [2, с. 572].

Довольно жестко писал о мирянах архиепископ Рижский Агафангел, что взгляды мирян — это «путаница и пестрота воззрения по церковно-религиозным вопросам, доходящая

до отрицания то церковных канонов, то Церкви, то самого христианства» [1, с. 893], но в то же время владыка допустил в случае крайней необходимости избрание на Собор мирян богословов и канонистов с правом совещательного голоса.

Только в одном отзыве, а именно епископа Подольского Парфения, который привел записку своего викария — Балтского епископа Димитрия, содержится условие, по которому миряне могут быть допущены на Собор с правом совещательного голоса. Миряне на Собор должны быть допущены после «всенародного исповедания чистоты своей веры и всецелой преданности предписаниям и постановлениям Св. Церкви» [2, с. 82].

Правящий Минской епархией епископ Михаил (Темнорусов) писал, что мирянам можно дать только право совещательного голоса, ибо если же дать мирянам право решающего голоса, то «должно ожидать на Соборе таких речей, суждений и требований, от которых ужаснется всякий истинный христианин» [1, с. 73].

Четыре архиерея выступили в защиту мирян и предложили предоставить им право решающего голоса вместе с епископами. Будущий Патриарх Московский и всея Руси архиепископ Финляндский Сергей (Страгородский) (1867–1944) отметил, что «Собор, составленный из одного духовенства, не был бы выразителем духа соборности, которым живет и крепка Православная Церковь» [2, с. 595], а право решающего голоса только для духовенства может «послужить семенем разлада между духовенством и пасомыми» [2, с. 595].

Епископ Полтавский Иоанн аргументировал право полноправного участия мирян в работе Собора, тем, что так как он не Вселенский, не будут приниматься догматические определения [1, с. 920].

Преосвященный Рязанский и Зарайский Аркадий (Карпинский) (1851–1913) в противовес архиереям, которые по каноническим и историческим соображениям не допускали возможности присутствия мирян на Соборе, доказывал совсем

обратное. По мысли владыки Аркадия в протоколах древних Соборов стоят подписи одних епископов, но отсюда нельзя сделать вывод, что миряне не могут участвовать в работе Собора, наоборот, «недопущение клира и мирян в состав Собора противоречило бы основной идее христианской Церкви, именуемой соборной Церковью... Церковь есть... живой организм, тело Христа (1 Кор. 12:20–29; Ефес. 4:12–16)» [2, с. 731].

Здесь встречается разница между преосвященными в толковании канонов и истории Церкви, правящий Рязанский пишет, что миряне участвовали на Соборах Вселенских и Поместных.

В Церкви епископы хоть и имеют важное значение, но «не составляют собой всей Церкви» [2, с. 731]. Епископ Аркадий обратился к важному источнику — окружному посланию Восточных Патриархов 1848 года, где народ именуется хранителем Православия. Поэтому нужно признать допустимым участие мирян на Соборе, епископам же предоставить формулировку соборных определений и подпись под протоколами.

На съезде благочиния 5-го округа Шенкурского уезда Архангельской епархии было решено, что «необходимость присутствия мирян на Соборе вытекает из того, что каждый православный христианин есть член Церкви, ради которого и самая иерархия существует» [1, с. 451]. А вот на собрании Олонецкой духовной консистории присутствующие сошлись во мнении, что Собор должен быть общецерковным: «Основанием для такого мнения комиссии послужили, с одной стороны, данные из жизни Церкви первых веков христианства, а с другой — самое понятие о Церкви как теле Христовом, и современные условия церковной жизни в нашем отечестве... дать возможность клиру и мирянам принимать живое участие чрез своих представителей на соборах — значило бы приблизить их к духовенству и объединить всех „в едино стадо Христово“ для полной церковной жизни» [2,

с. 347].

Немало внимания исследуемому вопросу уделили участники комиссии по проекту церковных реформ Новгородской епархии, где было замечено: «Лишать мирян права участия на Соборе, обсуждающем предметы веры и церковной жизни, значило бы встать в противоречие с православным понятием о Церкви» [1, с. 781]. Комиссия обозначила несколько аргументов, почему миряне должны быть на Соборе [1, с. 781]: а) участие мирян на Соборе обуславливается целью созыва Собора — восстановлением церковного строя на канонических соборных началах, б) присутствие мирян предаст Собору полный церковный авторитет, в) установится полнота единства клира и мирян и «духовные нужды и запросы мирян будут выслушаны в живом соборном общении пасомых с пастырями Церкви» [1, с. 781], г) «Церковная жизнь в России органически связана с общественной жизнью; нельзя поэтому церковно-общественные вопросы разрешать без участия представителей от мирского общества» [1, с. 781].

Итак, преосвященные архиереи в своих отзывах в части, посвященной составу будущего Поместного Собора, обращали большое внимание вопросу о привлечении к соборной работе мирян. Из вышеприведенного видно, что по несколько владык выступили за полноправное участие мирян на Соборе и против этого соответственно. Большинство же отзывов дает мирянам право участия в Соборе с совещательным голосом, это могут быть разные люди, от богословов, ученых, представителей разного рода профессий до простых жителей деревень. Оценивая отзывы в общем, необходимо отметить положительную позицию архиереев в отношении участия мирян в Поместном Соборе.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе: в 2 т. Т. 1. М.: Издательство Крутицкого подворья, 2004. 1005 с.
2. Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе: в 2 т. Т. 2. М.: Издательство Крутицкого подворья, 2004. 1016 с.
3. *Ореханов Г., иерей.* На пути к Собору: церковные реформы и первая русская революция. М.: ПСТБИ, 2002. 227 с.
4. *Ореханов Ю. Л.* Исторический контекст подготовки Поместного Собора Русской Православной Церкви и генезис церковно-реформаторского движения (1905–1906): дис. ... канд. ист. наук, 07.00.02. М., 2005. 237 с.
5. *Пащенко Е. В.* Дискуссия об участии мирян в Соборе 1917–1918 гг.: ожидания и реальность // Материалы XXIV научно-богословской конференции студентов, аспирантов и молодых специалистов. М.: Издательство Свято-Филаретовского православно-христианского института, 2018. С. 200–211.
6. *Иннокентий (Орлов), иером.* Русская печать начала века о составе Поместного Собора: дипломная работа. Сергиев посад, 1993. 48 с.
7. *Токарь С., свящ.* Участие епископата Русской Православной Церкви в подготовке к Поместному Собору 1917–1918 годов: курсовая работа. Загорск, 1983. 197 с.

УДК 908

Абакулов В. И.

хранитель отдела фондов
Калужского объединенного музея-заповедника
e-mail: vasya-speleo@yandex.ru

Abakulov V. I.

Custodian of the Funds Department
Kaluga United Museum-Reserve
e-mail: vasya-speleo@yandex.ru

**ДВОРЯНИН СЕМЕН ЛОГИНОВИЧ ЛОГИНОВ,
ПОГРЕБЕННЫЙ В КАЛУЖСКОМ
ЛАВРЕНТЬЕВОМ МОНАСТЫРЕ**

*(Доклад на VII Свято-Лаврентьевских чтениях,
30 декабря 2021)*

1.

**NOBLEMAN SEMYON LOGINOVICH LOGINOV, BURIED
IN THE KALUGA LAVRENTYEV MONASTERY**

(Report at the VII St. Lawrence Readings, December 30, 2021)

Аннотация. Исследование посвящено одному из наиболее известных погребений Лаврентьева монастыря, принадлежащее известному калужанину, дворянину Семену Логиновичу Логинову.

Abstract. The study is devoted to one of the most famous burials of the Lavrentyev Monastery, belonging to a famous Kaluzhanin, nobleman Semyon Loginovich Loginov.

Ключевые слова: краеведение, Православие, Калужская губерния, Лаврентьев монастырь, дворянство, лаврентьевский некрополь.

Key words: local history, Orthodoxy, Kaluga province, Lavrentiev monastery, nobility, Lavrentiev necropolis.

Среди известных калужан, нашедших свой последний приют в некрополе Калужского Лаврентьева монастыря, был и Семен Логинович Логинов.

Начал он свою службу, поступив 10 июня 1785 г. в Рязанскую казенную палату, где 1 января 1789 г. был подканцеляристом, а с 1 января 1790 г. канцеляристом. Секретарскую должность в той же палате получил в апреле 1790 г. В чин городского секретаря С. Л. Логинов был произведен 31 декабря 1792 г. Во время исправления секретарской должности одно время находился в той же палате с 20 января 1795 г. архивариусом. 31 декабря 1795 г. стал бухгалтером в той же казенной палате, заведующим там приходом и расходом средств. 6 февраля 1796 г. был назначен палатным протоколистом. В том же году получил должность палатного секретаря. 31 декабря того же года был произведен в губернские секретари.

В сентябре 1797 г. С. Л. Логинов был взят секретарем к рязанскому губернатору, тайному советнику Михаилу Ивановичу Коваленскому. 31 декабря 1799 г. получил чин коллежского секретаря. По указу Правительствующего Сената 24 мая 1800 г. был вновь определен и утвержден секретарем при рязанском губернаторе М. И. Коваленском. На этой должности состоял десять лет до декабря 1807 г. В чин титулярного советника был произведен 31 декабря 1805 г. За болезнью по прошению 26 декабря 1807 г. был уволен с выданным от рязанского губернатора действительного статского советника Александра Ильича Муханова аттестатом.

В июле 1808 г. управляющим министерством финансов государственным казначеем тайным советником Федором Александровичем Голубцовым С. Л. Логинов был определен ассессором в Калужскую казенную палату. 10 декабря того же года Правительствующим Сенатом был в этом звании

утвержден. 14 июня 1809 г. последовало ходатайство к министру финансов Ф. А. Голубцову о награждении Логвинова. 1 декабря 1810 г. С. Л. Логинов был назначен советником в ту же казенную палату.

Проходя службу в чинах коллежского секретаря и титулярного советника, С. Л. Логинов за отличия по службе и за успешное выполнение всех важных и секретных поручений рязанских губернаторов неоднократно был представляем к штаб-офицерскому чину (майор, подполковник и полковник; коллежский ассессор, надворный советник и коллежский советник. — В. А.) [2, л. 398 об. — 401].

21 июня 1809 г. титулярный советник Семен Логинович Логинов купил у гвардии подпоручика Порфирия Алексеевича Полозова его родовое недвижимое имение в сельце Ястребовке с землями и 97 душами крепостных крестьян. Полозову это имение досталось после покойного двоюродного его дяди майора Григория Яковлевича Усова. Логинов за купленное имение заплатил 12.500 руб. ассигнациями. Продавая имение, П. А. Полозов отпустил на волю 10 принадлежавших ему дворовых душ и крестьян: Григория Артемьева, Федора Егорова, Якова Иванова, Тимофея Петрова, Никона Петрова, Якова Ларионова, Матвея Петрова, Игната Перфильева, Алексея Варфоломеева, Василия Максимова, Василия Андреева, Семена Антонова, Илью Андреева, Фому Иванова с сыновьями Семеном, Иваном и Тихоном, вдову Екатерину Арефьеву с сыном ее Иваном Петровым с женами их и детьми. Свидетелями при составлении купчей были надворный советник Андрей Карлович Аргалландер, надворный советник Егор Родионович Ешин, коллежский ассессор Дмитрий Иванович Горян, статский советник и кавалер Иван Иванович Князев, надворный советник Андреян Федорович Федоров и другие. Купчая была написана в Рязанской гражданской палате у крепостных дел. 2 июля того же 1809 г. С. Л. Логинов предъявил купчую в Калужском уездном суде, где с нее была снята копия. [4, л. 7–8 об.].

Во время Отечественной войны 1812 года титулярный

советник Семен Логинович Логинов поставил в формирувавшемся Калужское ополчение от 45 душ крепостных крестьян мужского пола, принадлежавших ему в сельце Ястребовке Калужского уезда, двух пеших воинов. Документы архива сохранили их имена. Это были Максим Игнатов (после роспуска ополчения он вернулся домой) и Василий Александров (он с войны не вернулся, квитанция за него была выдана помещику 29 ноября 1815 г.) [6, л. 23 об. — 24; 1, с. 112].

Ввиду опасности занятия Великой армией Наполеона в октябре 1812 г. города Калуги, С. Л. Логинов был отряжен начальством в город Орел с делами казенной палаты и уездных казначейств, денежной казной и «церковными г. Калуги сокровищами» (ценными священными предметами из калужских храмов). Все это он сохранил в целости и после того, как опасность миновала, возвратил обратно.

После изгнания французов из пределов Калужской губернии, Логинов был направлен в разоренные неприятелем калужские города для восстановления там питейной и соляной продажи, что также было исполнено им с большим успехом и соблюдением казенных интересов. За это от Калужской казенной палаты была объявлена ему признательность, а 4 января 1814 г. калужский гражданский губернатор Павел Никитич Каверин обратился к министру финансов Российской империи действительному тайному советнику Дмитрию Александровичу Гурьеву с ходатайством о награждении С. Л. Логинова.

С 1810 по 1815 год он находился членом в Калужской комиссии по продаже казенных имуществ, в которой за успешное исполнение удостоился получить с прочими членами Высочайшее благоволение [2, л. 401–404].

В 1816 г. С. Л. Логинов согласно Высочайшему манифесту от 30 августа 1814 г. среди других дворян «изъявивших беспримерную ревность щедрым пожертвованием не только имущественным, но и самой крови» был награжден памятной

бронзовой медалью на Владимирской ленте за войну 1812 года [7, л. 4].

За ревностную службу С. Л. Логинов 24 января 1818 г. по Высочайшему указу был награжден орденом Св. Владимира 4 степени [2, л. 404]. В период 1722–1845 гг. награждение любым орденом Российской империи давало право его владельцу на получение потомственного дворянства. Такое получил и Семен Логинович. (Если бы он не получил ордена, то ему пришлось бы служить дальше до 8 класса табели о рангах (коллежского асессора), и только тогда бы он получил потомственное дворянство. Титулярный советник, каковым он был в 1818 г. — это 9 класс по табели о рангах.)

В Государственном архиве Калужской области сохранился формулярный список о службе С. Л. Логинова за 1823 год. Из него мы узнаем, что в указанный год титулярный советник и кавалер Логинов был советником по камерной экспедиции Калужской казенной палаты. Ему в это время было 48 лет (соответственно родился он в 1775 г., что противоречит надписи на его надгробном памятнике. — В. А.). Логинов был дворянином, на что имел грамоту Калужского дворянского депутатского собрания. Под судом он не был. В это время Семен Логинович был холост. В сельце Ястребовке ему принадлежала 41 мужского пола душа крепостных крестьян [2, л. 398 об. 399].

Титулярный советник С. Л. Логинов в 1824 г. владел в сельце Ястребовке Калужского уезда 43 душами мужского пола крепостных крестьян [5, л. 29]. Согласно ведомости Калужского земского суда по Калужскому уезду на 1 января 1829 г. с Логинова были взысканы подушные деньги за принадлежавших ему в сельце Ястребовке крестьян в размере 6 руб. 60 коп. [8, л. 94 об.].

Согласно «Дворянской родословной книги Калужской губернии» Логинов был внесен в 3-ю ее часть (выслуженное дворянство) по определению Калужского дворянского собрания 23 октября 1846 г., и Сенатский указ об утверждении

за № 19044 последовал 10 октября 1846 г., когда его уже не было в живых [1, с. 128].

Умер С. Л. Логинов 10 мая 1835 г., и был погребен в некрополе Калужского Лаврентьева монастыря.

Из документов Государственного архива Калужской области мы узнаем, что Семен Логинович был женат. И женился он достаточно поздно, т. к. на 1823 г. он отмечен в формулярном списке холостым, а было ему в это время уже под 50 лет. Есть предположение, что женился Логинов на вдове надворного советника, служившего в Калужской казенной палате, Василия Григорьевича Баталина — Александре Ивановне.

В июле 1835 г. вдова умершего надворного советника и кавалера Семена Логиновича Логинова Александра Ивановна подала прошение в Калужскую губернскую палату гражданского суда. Она писала, что ее муж имел купленное имение в сельце Ястребовке Калужского уезда, в котором по 8 ревизии, проходившей в 1833–1835 гг., числилось 46 мужского пола душ крепостных крестьян. Также в принадлежавшем ей доме в Калуге находились различные вещи и обстановка, а также капитал, оставшийся после покойного мужа. Вдова сообщала, что духовным завещанием от 18 января 1835 г. Семен Логинович при свидетелях и своем духовном отце протоиерее Калужской Иоанно-Предтеченской церкви Иакове Бунакове, оставлял все вышеописанное в ее единственное бесспорное владение и распоряжение.

Вдова А. И. Логинова представляла подлинное духовное завещание и купчую на сельцо. Просила снять с них копии, подлинники ей вернуть и утвердить духовное завещание покойного мужа. Всему оставшемуся имению она объявила цену в 45.000 руб. Проживала вдова в собственном своем доме, состоящем в Калуге 2 части 3 квартале [4, л. 2–2 об.].

Приведем духовное завещание С. Л. Логинова полностью, т. к. оно хорошо характеризует этого человека.

«Во имя Бога, в Троице прославляемого Отца, и Сына, и Святого Духа.

Я, нижеименованный отставной надворный советник и кавалер Семен Логинов, сын Логинов, находясь в старости и в болезненном положении, от постигшего меня паралича совершенным невладением правою рукою, и невозможности даже подписать имя своего, что и заверяю по особому предъявлению моему о сем постигшем меня несчастии, недавним освидетельствованием здешней местной полиции с членом врачебной управы при утверждении сего пользующим меня доктором и духовным отцом моим протопопом Иоанно-Предтеченской церкви, и в том, что, находясь, как и ныне, совершенно в здравом уме и полной памяти, заблагорассудил я по добровольному побуждению моему и христианскому долгу, помышляя о смертном часе, заблаговременно еще постановить с благословением духовного моего отца, при посторонних упрощенных и уважаемых мною свидетелях, и при супруге моей, нижеследующее распоряжение мое, долженствующее иметь по кончине моей полную силу духовного завещания, именно:

1-е) Имею я у себя благоприобретенное движимое и недвижимое имение, доставшееся мне по купчей в 1809 году 21 июня гвардии от подпоручика Полозова, состоящее в Калужском уезде в сельце Ястребовке по последней ревизии мужского пола 46 душ;

2-е) находящийся у меня в залоге по закладной, данной калужским мещанином Иваном Яковлевым Борисовым, состоящий в губернском городе Калуге в 1 части каменный двухэтажный дом с землею;

3-е) денежный капитал, вверенный мною еще до сего завещания по особому засвидетельствованному от имени моего доверию к получению оного г-ну отставному полковнику Николаю Ивановичу Комарову по выданным мною ему двум билетам опекунского совета под № 9647 и 9648, в коих всего капитальной суммы без процентов ассигнациями 10.000 руб., и полученным по данному их сих билетов с суммы 5.000 руб. процентов сполна по 1834 год; как и на самом билете обозначено;

4-е) имею у себя разную малозначащую движимую собственность, находящуюся при доме жены моей в Калуге, как и в вышеписанном моем сельце Ястребовке.

Все вышеозначенные движимое и недвижимое имения, что только где по смерти моей останется и окажется, предоставляю и укрепляю в единственном беспорном владении супруге моей Александре Ивановне Логиновой в признательность за ее ко мне расположение и в долговременной тяжелой болезни моей, обо мне попечение, что и учиняю на нижеследующем основании.

А) Заложенный и просроченный мне мещанином Борисовым дом, в случае продажи оного постороннему лицу или выкупа наследующими по нем Борисове, предоставляю супруге моей получить в собственность следующие мне по закладной под сей дом деньги ассигнациями 10.000 руб. и с %, но если утвердится за мною по закладной, то вольна она по кончине моей распорядиться тем домом по ее благоусмотрению продажей, залогом или укреплением, кому пожелает, вследствие сего завещания моего.

Б) Вышепоименованное недвижимое благоприобретенное мною имение сельцо Ястребовку предоставляю и укрепляю по кончине моей супруге ж в единственное и беспорное владение, без малейшего соучастия с нею кого-либо прочих нижепоименованных родственников моих, как из духовного звания происходящих, то по сему и не имевших по роду происхождения своего и по званию их ныне законного права владеть помещьем.

А потому и рассудил для пользы их, так и крестьян в особенности, дабы сохранить имение сие в единственном владении при указной 7-й части, супруге моей следуемой, предоставить оное имение сельцо Ястребовку в числе по последней ревизии 46 мужского пола душ и 62 душ женска пола, с принадлежащей к оному землею, рощей и пустошами, что только по купчим крепостям мне досталось, все без изъятия, в единственное беспорное владение ей супруге,

возлагая при том на нее, с предварительного желания и согласия ее, обязанность, подтверждаемую ею при упрощенных свидетелях и при духовном отце моем, чтобы нижепоименованным родственникам моим в вознаграждение за предоставленное мною супруге моей во владение сельца Ястребовки, произвести ей из собственности своей денежные награды всем вместе 19.500 руб. ассигнациями.

К исполнению чего приступить супруге моей не иначе как через полгода по введении ее узаконенным порядком в полное и бесспорное владение означенным имением сельцом Ястребовкою, выдавать же награждения родственникам моим каждому и каждой по прибытии их лично под расписку самих получателей, при упрощенных мною и назначаемых для исполнения сего духовного завещания моего, г-не отставном полковнике Комарове, а по нем в случае отсутствия его из Калуги, при свидетельстве и удостоверении господина статского советника Сергея Матвеевича Теличеева, как лиц, к коим я всегда исполнен особенного уважения и полного доверия, оставаясь уверенным в исполнении ими изъявленной здесь воли моей, и принятой в том обязанности супругою моею, исполнением вышесказанного денежного вознаграждения родственникам моим из собственного капитала, каковое вознаграждение и обеспечить должна супруга моя, на предоставляемом ей недвижимом имении сельца Ястребовки до окончательной выплаты назначенной мною всем суммы, до чего они ни продавать, ни заложить одного имения права не имеет.

Именно же назначаю: племяннику моему из духовного звания отставному титулярному советнику Григорию Ивановичу Синицыну по особенному снисхождению к семейству его, противу прочих более, а именно: 4500 руб. ассигнациями, а сестре моей из духовного звания Татьяне Логиновой с сыном ее 14 класса Быстровым (?) 3500 руб. ассигнациями, внуку моему из мещан Акиму Логинову 2000 руб. ассигнациями, одинокому племяннику моему губернскому секретарю

Григорью Ивановичу 3000 руб. ассигнациями, родственнику моему рязанскому мещанину Василью Леонтьевичу Алфутову 2000 руб. ассигнациями, племяннице Марине Яковлевне 1500 руб. ассигнациями, племяннику моему спасскому мещанину Ивану Ивановичу Попову 2000 руб. ассигнациями, племянницам моим Катерине Семеновой и Авдотье Ивановне обеим 1000 руб. ассигнациями, всего же всем вместе ассигнациями 19.500 руб., и 500 руб. сверх сего людям дворовым вольным моим, также и женщинам, в услужении при мне находящимся за их усердие ко мне во время болезни моей, всем вместе 500 руб. ассигнациями, разделить между ими по усмотрению предоставляю супруге моей, и крепостной девке моей Любви Аверьяновой с приличной наградой обязываю дать отпускную по кончине моей.

При том значительном вознаграждении родственников моих из собственности супруги моей, по принятии ею добровольно обязанности, не излишним нахожу, чтобы предоставить ей также право, но не прежде однако же как через год от вступления ею во владение уже сельцом Ястребовкою, получить в возврат от господина отставного полковника Комарова вышепоименованный вверяемый ему мною ныне же в полное распоряжение денежный капитал 10.000 руб. с процентами по особому на то уважению сообщенных ему мною обстоятельств, на личном доверии моем к нему основанных, в чем супруге моей до назначенного срока и по исполнении ею принятых обязанностей воспрещаю ей оную сумму требовать и даже сомневаться в ней. Разве он сам пожелает оную сумму возвратить прежде означенного срока супруге моей по кончине уже моей, но не прежде, ибо капитал сей вверяется мною полковнику Комарову по особенному желанию и настоянию моему по причинам мне известным.

За сим воспрещаю от составления сего духовного завещания родственникам моим, в Калуге находящимся и отсутствующим, чтобы никому из них в имение мое как движимое, так и недвижимое и в капитал вышепоименованный мною

вверенный при жизни моей ни теперь, ни после кончины моей ни под каким поводом и предлогом не вступаться, и не отыскивать, и никаких дел не вступать, ибо на сие есть моя совершенная и законная воля как благоприобретателя завещаемого достояния.

Но ежели против сей моей воли кто-либо из родственников моих войдет о чем-либо с просьбою против сего распоряжения моего при духовном отце моем по собственному побуждению моему окончательно учиненного и при свидетелях, мною приглашенных, утверждаемого, а паче того решится нанести супруге моей или приглашенным мною свидетельствующим лицам и исполнителям какое-либо неудовольствие, войдя противу сего распоряжения моего с просьбою, то такового из родственников моих как несознательного и не уважившего последнюю волю мою, в полной памяти и рассудке изъявленную, я лишаю невозвратно назначенной ему мною денежной награды, то предоставляю отобрать оную законным порядком.

И таковое право на отрешение от награды вверяю свидетельству при двух избранных мною исполнителях сего духовного завещания, а ту награду от лишенного ими лица предоставить по совести их безотчетно разделить на других более сознательных родственников к памяти обо мне, не учинивших ни спору, ни иску и всякого противного домогательства, ибо преизбыточно по совести моей полагаю вознагражденными их деньгами в отвращение распрей при дележе столь маловажного недвижимого имени, на столько частей в коих и супруга моя сверх того участвовать должна в указной части.

А почему, зная уже их неудовольствие между собой и предвидя, что при невозможности им владеть оным имением, следовало бы им продать оное за выделом указной части в натуре супруге моей, через что ценность имени далеко не достигла бы той выше изъясненной суммы, которую супруга моя обязывается им выплатить с обеспечением на

самом имени сей выплаты до назначенного мною срока, чем сохраняется означенное имение сельцо Ястребовка в единственном владении супруги моей, предоставляет мне утешительную надежду к исполнению последней просьбы моей к ней, и завещаемой воли моей при исполнителях сего духовного завещания и моем духовном отце в отношении к сему имению:

во-первых, чтобы не увеличивать нисколько и ничем с крестьян сельца Ястребовки положенного мною и платимого ими оброка с тягла по 50 руб.;

во-вторых, управлять ими с кротостию и снисхождением к нуждам их, не отягощая никакими излишними работами и поборами, и как оставляемого мною имения сего без всякого на нем долга, ни казенного ни частного, то подщится супруге моей ни закладывать оное, и паче не продавать в полнее и по частям и земли, но прошу супругу мою убедительно исполнить желание мое, чтобы по кончине моей, а при жизни еще ее испросила бы крестьянам сельца Ястребовки узаконенным порядком право вольных хлебопашцев, с условиями с их стороны выплатить супруге моей в течение 5 лет соответственную по положению их сумму, смотря по способам и избыткам их. Будучи однако же сама она пожелает, тогда испросить супруге моей об увольнении их с землею в собственность их, на праве вольных хлебопашцев на основании указа 1803 года февраля 20-го.

Наконец, по кончине моей произвести должное ко мне поминовение, предоставляя ей же супруге моей, быв уверенным, что она все положенное здесь исполнит по желанию моему, в чем, однако же, родственникам моим отчета от ней не требовать, и ни в чем сомнения не иметь.

А наблюдать за исполнением сего духовного завещания моего, исполнителям оного за сим распоряжением моим отменяя и совершенно уничтожая при свидетелях приглашенных, предъявленное мною при сем составленное мною до сего домашнее отдельное распоряжение на счет одного сельца Ястребовки, и подписанное вместо меня двумя

лицами без заверения духовного отца моего, и окончательного утверждения.

Поелику же рассудил я ныне противу одного сделать изменения и дополнения насчет не только недвижимого, но и всего движимого имения вообще, то при одном из числа двух тогда подписавшихся свидетелях именно при г-не статском советнике Теличеве с прочими вновь приглашенными свидетелями, на сем духовном завещании подписавшимися вместо меня, по личной просьбе моей, по невозможности от не владения рукою подписать мне одного самому при духовном отце моем, утверждаю уничтожение прежнего, и истину сего вновь составленного мною духовного завещания, которое при мне подписано свидетельствующими лицами мною приглашенными и упрошенными, и которое жене моей и родственникам моим воспрещаю в чем-либо наводить сомнение, а паче того учинить между распри и тяжбу.

Вверяю оное завещание при самих свидетелях подписавшихся, под сохранение г-ну отставному полковнику и кавалеру Николаю Ивановичу Комарову, а в случае отбытия его надолго, для передачи г-ну статскому советнику Сергею Матвеевичу Теличеву с тем, чтобы по кончине моей предъявили они где должно, а супруге моей объявить тогда по совести завещанному имению цену и заплатить какие потребуются в казну пошлины.

А до кончины моей одного завещания жене моей и исполнителям не предъявлять куда-либо к свидетельству, покамест я сам сего не пожелаю, ибо могу еще сделать какие-нибудь дополнения, оставаясь однако же уверенным, что оных и не учиню и допросом подтвердить не успею, то и тогда в действительности воли моей в сем завещании моем измененным и неоднократно повторенным при свидетелях и исполнителях, подписавшихся под оным, и при духовном отце моем, сомневаться никто не будет, и что оно иметь будет всю силу и законность, как последняя и нерушимая воля моя.

Аминь генваря 18 дня 1835 года. г. Калуга.

На подлинном духовном завещании постранично руки приложены тако: свидетельствую под сим духовным завещанием, чиненным в полном разуме и памяти завещателя Семена Логинова им утвержденному, что действительно лично при нем и по просьбе его оное завещание свидетельствую и подписуюсь при свидетелях, им упрощенных и приглашенных вместе, а мною к утверждению вместо завещателя, что оное за невлданием им правою рукою, по воле его нашим подписом при нем завещателе по личной просьбе свидетельствуем, в чем и утверждаю подписом руки моей духовный его отец города Калуги Иоанно-Предтеченской церкви благочинный протоиерей Иоанн Михайлов Бунаковский руку приложил.

В том же по долгу звания моего как во время болезни завещателя надворного советника Семена Логинова, сына Логинова, пользующий его врач надворный советник и кавалер Федор Григорьев, сын Коленков, свидетельствую и утверждаю подпись духовного его отца завещателя в истине утверждаю и не владением его правою рукою и по личной просьбе его на сем духовном завещании подписую Федор Григорьев, сын Коленков, руку приложил.

Свидетельствую подписом на духовном завещании в полном разуме и памяти завещателя учиненному им, утвержденному, что действительно лично при нем и по просьбе его оное подписываю при свидетелях, им упрощенных при духовном его отце, в чем и утверждаю вместо его завещателя за не владением его правою рукою исполнитель сего завещания статский советник и кавалер Сергей Матвеев, сын Тиличеев, руку приложил.

Сего 18 числа января 1835 года в том же свидетельствую по просьбе завещателя отставной полковник Николай Комаров, руку приложил.

Того же числа в том же свидетельствую корпуса жандармов подполковник Алексей Леонтьев, сын Неклюдов, руку приложил.

В том же свидетельствую и подписуюсь постранично

правлящий губернского прокурора должность губернский стряпчий, казенных дел и кавалер Владимир Петров, сын Ефимов, руку приложил.

По просьбе завещателя свидетельствую в том же и подтверждаю вторично данное уже мною заверение по случаю произведенного освидетельствования его господина Логинова при члене градской полиции в том, что он правою рукою владеть не может и находится в памяти и здравом рассудке, статский советник и кавалер Франц Антонов, сын Эглау.

Дополнительно свидетельствую в том на сем духовном завещании как исполнитель оного, что оное писал со слов и по просьбе завещателя надворного советника и кавалера Семена Логиновича Логинова при вышеподписавшихся свидетелях, духовном отце его и при мне крепостной дворовый человек господина полковника и кавалера Николая Ивановича Комарова Федор Степанов, сын Соколов, статский советник и кавалер Сергей Матвеев, сын Тиличеев, что сие духовное завещание действительно мною писано со слов господина завещателя надворного советника и кавалера Семена Логиновича Логинова при всех вышеподписавшихся свидетелях, духовном его господина Логинова отце, и при исполнителях сего духовного завещания, в том и подписуюсь вышеуказанный крепостной дворовый человек Федор Степанов Соколов.

Дополнительно свидетельствую в том, что оное завещание со слов и по просьбе завещателя надворного советника Семена Логинова сына Логинова при вышеподписавшихся свидетелях и исполнителях, дворовый человек полковника Комарова Федор Степанов сын Соколов, духовник предтеченский протоиерей Иаков Михайлов Бунаковский, в том свидетельствую подполковник Алексей Леонтьев сын (Неклюдов. — В. А.).

Подлинное духовное завещание с учинением о утверждении на нем надписью получила вдова надворная советница Александра Иванова, дочь Логинова» [4, л. 3–6 об.].

Из духовного завещания мы узнаем, что С. Л. Логинов уже в начале 1835 г. находился в отставке и здоровье его было весьма подорвано параличом (инсультом? — В. А.). Все недвижимое имение в сельце Ястребовке он предоставлял своей жене, она же за это должна была выплатить его родственникам из своих средств 19.500 руб. ассигнациями. Капитал Логинова в размере 10.000 руб. его супруга могла получить лишь год спустя после вступления во владение сельцом Ястребовкой. До этого указанные деньги должны были находиться у отставного полковника Николая Ивановича Комарова. Логинов даже предлагал своей супруге отпустить на волю своих крепостных крестьян, чтобы они стали вольными хлебопашцами, но при этом крестьяне должны были в течение пяти лет выплатить его жене выкупные деньги.

Указом императора Александра I от 20 февраля 1803 г. российские помещики получили право освобождать принадлежавших им крепостных крестьян как поодиночке, так и селениями, с выдачей им земельного участка. За получаемую волю крестьяне должны были выплачивать выкуп или исполнять различные повинности. Если оговоренные обязательства не выполнялись, крестьяне возвращались к помещику. Помещик мог отпустить крестьянина и безвозмездно, но для этого должен был быть заключен специальный договор между помещиком и крестьянином. Крестьян, получивших таким образом волю, называли свободными или вольными хлебопашцами, отсюда и популярное название указа.

Указ о вольных хлебопашцах имел важное идеологическое значение: в нем впервые утверждалась возможность освобождения крестьян с землей за выкуп, если таковой был оговорен в договоре. Это положение легло потом в основу реформы 1861 года. По всей видимости, Александр I возлагал на указ большие надежды: ежегодно в его канцелярию подавались ведомости о числе крестьян, переведенных в эту категорию. Практическое применение указа должно было показать,

насколько в действительности дворянство было готово расстаться со своими привилегиями. За все 25 лет царствования Александра I указ был применен лишь в 161 случае к 47153 крестьянам (это меньше 0,5% от общего числа крепостных крестьян в Российской империи). Лишь небольшая часть крепостных крестьян смогла таким образом купить себе свободу. Большинство помещиков и не помышляли о «раздаче своей собственности». К 1858 г. численность освобожденных по указу крепостных крестьян составила свыше 150 тысяч (около 1,3% ото всего количества находившихся в крепостной зависимости крестьян).

Происходил Семен Логинович, скорее всего, из духовного сословия Рязанской губернии, т. к. в завещании он упоминал «родственников из духовного звания происходящих» и родную свою сестру Татьяну, также бывшую «из духовного звания».

Из какого рода происходила супруга Семена Логиновича Александра Ивановна, и когда они сочетались браком, нам пока точно установить не удалось. Для разрешения этого вопроса следует провести дополнительные архивные изыскания. Известно, что весной 1847 г. душеприказчик (исполнитель завещания — документа, составленного человеком, в котором он дает распоряжение о своем имуществе на случай смерти. — В. А.) вдовы надворного советника Александры Ивановны Логиновой коллежский асессор Иван Осипович Лазарев продал дворянке Марии Семеновне Заварзиной заложенное имение, состоящее в селе Желохове Перемышльского уезда (10 душ мужского пола крепостных крестьян) за 742 руб. 86 коп. серебром [9, с. 93]. В клировой ведомости церкви села Георгиевского, что на Поляне, Калужского уезда за 1849 г. упоминаются вольноотпущенные крестьяне сельца Канищева, принадлежавшие некогда А. И. Логиновой. В ведомости помещица упоминается уже как умершая [3, л. 19 об.]. Где она была похоронена нам пока неизвестно.

Вновь созданный в наше время на территории Свято-Лаврентьева монастыря в г. Калуге лапидарий (памятное

место) состоит из надгробий, обнаруженных при строительных работах, проводившихся на территории бывшего монастырского некрополя, разрушенного в советское время. Надгробные памятники лежат уже не на своих первоначальных местах, где располагались могилы погребенных. Среди уцелевших памятников и надгробие С. Л. Логинова. Памятник представляет собой колонну, перебитую кубом, выполненную из серого гранита. Сохранилась эпитафия, которая гласит: «Подъ симъ камнемъ погребено // тело Надворнаго Советника и Ка//валера Семена Логиновича // Логинова. // Скончавшагося 1835 года // Маія 9-го на 10-е число в ночи // на 63 году отъ рождения». Размеры памятника: 49х51х42 см. Исходя из эпитафии можно высчитать, что родился С. Л. Логинов в 1773 г.

Выявление новых документов, хранящихся в архивах, поможет приоткрыть новые страницы как о жизнедеятельности С. Л. Логинова, так и о других личностях, похороненных в некрополе старинного калужского монастыря.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Булычев Н. И. Калужская губерния. Список дворян, внесенных в дворянскую родословную книгу по 1 октября 1908 г. и перечень лиц, занимавших должности по выборам дворянства с 1785 г. Калуга, 1908.
2. Государственный архив Калужской области (далее ГАКО). Ф. 32. Оп. 19. Д. 1270.
3. ГАКО. Ф. 33. Оп. 8. Д. 13.
4. ГАКО. Ф. 43. Оп. 2. Д. 167.
5. ГАКО. Ф. 66. Оп. 1. Д. 720.
6. ГАКО. Ф. 86. Оп. 5. Д. 25.
7. ГАКО. Ф. 260. Оп. 1. Д. 255.
8. ГАКО. Ф. 546. Оп. 1. Д. 200.
9. Калужские губернские ведомости. № 12. 22 марта 1847. Часть официальная. Отдел 1-й. С. 93.

УДК 93/94

Курников К. А.

студент II курса магистратуры
кафедры Церковной истории
Московской духовной академии
e-mail: k1rill.kurnikov@yandex.ru

Kurnikov K. A.

2nd year Master's student
Department of Church History
Moscow Theological Academy
e-mail: k1rill.kurnikov@yandex.ru

**ПРОТОИЕРЕИ КОНСТАНТИН РУЖИЦКИЙ — РЕКТОР
МОСКОВСКИХ ДУХОВНЫХ ШКОЛ (1951–1964 ГГ.)**

**PROTOPRIEST KONSTANTIN RUZHITSKY — RECTOR OF
MOSCOW THEOLOGICAL SCHOOLS (1951–1964)**

Аннотация. Статья посвящена истории Московской духовной академии в период ректорства протоиерея Константина Ружицкого. На основании архивных данных рассмотрены основные этапы жизни отца Константина.

По окончании Московской духовной академии отец Константин женился, принял священнический сан и начал пастырское служение в Троицком соборе г. Славянска Харьковской губернии. В период немецко-фашистской оккупации г. Славянска прот. Константин являлся настоятелем Троицкого собора, открытого оккупационными властями.

В 1951 г. Патриарх Алексий I призвал о. Константина на должность ректора Московских духовных школ. Должность ректора Академии о. Константин занимал в течение 13 лет

(1951–1964). За время ректорства прот. Константина в жизни Московских духовных школ произошли важные события. В академии усилилась дисциплина, был систематизирован распорядок дня и процесс обучения. Академия, опираясь на внутренние ресурсы, смогла взрастить будущих преподавателей. Восстановлен Покровский Академический храм. В собственность МДА были переданы все исторические здания.

Ректорство прот. Константина совпало со временем хрущевских гонений. Но, несмотря на сложные взаимоотношения с государством, Московская духовная академия с помощью Божией устояла в это непростое время. Не уменьшалось число желающих поступить в Московские духовные школы.

За годы ректорства протоиерея Константина Ружицкого Московская духовная академия сделала большой шаг навстречу возрождению и развитию духовного образования в послевоенное время.

Abstract. The article is devoted to the history of the Moscow Theological Academy during the rectorate of protopriest Konstantin Ruzhitsky (1888–1964). On the basis of archival records the main stages of father Konstantin's life are considered.

After graduating from the Moscow Theological Academy father Konstantin married, became a priest and began pastoral ministry in Trinity cathedral in Slavyansk, Kharkov province. During the German occupation of Slavyansk, protopriest Konstantin was the rector of Trinity cathedral, which was opened by the occupation government.

In 1951, Patriarch Alexis 1 called fr. Konstantin was appointed rector of the Moscow Theological Schools. Fr. Konstantin held the post of rector of the Academy for 13 years (1951–1964). During the rectorate of protopriest Konstantin, important events took place in the life of the Moscow Theological Schools. Discipline was strengthened and the daily routine and teaching process were organized. The Academy was able to raise up future teachers, relying on internal resources. The academic church has been restored. All historic buildings have been handed over to the MDA. Protopriest

Konstantin's rectorate coincided with the time of Khrushchev's repression. However, despite the difficult relations with the state, the Moscow Theological Academy, with God's help, survived these difficult times, and the number of those wishing to enter the Moscow Theological Schools was not diminishing year by year.

During the years of rector protopriest Konstantin Ruzhitsky, the Moscow Theological Academy has made a great step towards reviving and developing spiritual education in the postwar period.

Ключевые слова: история Московской духовной академии, ректор МДА — протоиерей Константин Ружицкий (1951–1964), Московская духовная академия в послевоенный период.

Key words: history of the Moscow Theological Academy, Rector of the Moscow Theological Academy — Archpriest Konstantin Ruzhitsky (1951–1964), Moscow Theological Academy in the post-war period.

Основные биографические сведения протоиерея Константина Ружицкого

Константин Иванович Ружицкий родился 29 марта 1888 г. в селе Мольчицы Луцкого уезда бывшей Волынской губернии в семье псаломщика-диакона. Начальное образование Константин получил в Мелецком духовном училище [1, с. 1]. По окончании училища он поступил в Волынскую духовную семинарию, а в 1912 г. в Московскую духовную академию. Окончив академию по 1-му разряду, третьим по списку, Константин вернулся на родину, где женился на Марии Александровне Подрезовой [2, с. 122]. 29 июня 1916 года митрополит Харьковский Антоний (Храповицкий) рукоположил Константина в сан священника.

Пастырское служение отец Константин начал в Свято-Троицком соборе г. Славянска Харьковской губ. Изюмского уезда [3, с. 20–21]. В 1924 г. архиепископ Иоанникий (Соколов-

ский) удостоил о. Константина звания протоиерея [4, с. 22–23].

До закрытия в 1930 г. Троицкого собора отец Константин нес разные послушания на уровне Харьковской епархии. Например, в период с 1916 г. по 1918 г. являлся казначеем Харьковского епархиального совета, с 1918 г. по 1923 г. занимал должность духовного следователя 4-го благочиннического округа, а с 1927 г. по 1932 г. был благочинным нескольких округов епархии [5, с. 30].

После закрытия Троицкого собора отец Константин был зачислен в штат Всехсвятской кладбищенской церкви г. Славянска Харьковской губернии, где с 1930 г. по 1936 г. он исполнял обязанности настоятеля храма [6, с. 41]. В 1935 г. заместитель Патриаршего Местоблюстителя митрополит Нижегородский Сергей (Страгородский), будущий Патриарх Московский и всея Руси, наградил протоиерея Константина митрой [5, с. 29].

Период жизни отца Константина с 1936 г. по 1943 г. до сих пор остается неизученным. Известно, что из-за закрытия всех церквей в Сталинской области протоирей Константин в период с 1936 г. по 1939 г. исполнял церковные требы в домах верующих г. Славянска с разрешения Инспектора культов [6, с. 41]. Вероятнее всего, что в начале 1940 г. отцу Константину было запрещено исполнять требы. Оставшись без источников дохода отец Константин был вынужден осваивать такую отрасль, как пчеловодство, чтобы прокормить свою семью [7, с. 62].

25 октября 1941 г. город Славянск был оккупирован немецко-фашистскими войсками. В городе оккупационные власти открыли Троицкий собор. Настоятелем собора был назначен прот. Константин [7, с. 61].

Несмотря на тот факт, что о. Константин являлся настоятелем Троицкого собора в период фашистско-немецкой оккупации, в послевоенные годы он не подвергался репрессиям со стороны советской власти. Более того, прот. Константин был назначен

на весьма высокие должности. Так, в 1943 г. отец Константин был назначен на должность заместителя Председателя епархиального управления по Сталинской области. По окончании Великой Отечественной войны его перевели в Киев, назначив управляющим делами Патриаршего экзарха митрополита Киевского и Галицкого Иоанна (Соколова), а также настоятелем Владимирского собора [8, с. 38].

Примечательно, что в своих послужных списках прот. Константин указывает, что в Великой Отечественной войне он не участвовал. При этом в тех же послужных списках есть информация о награде прот. Константина медалью «За доблестный труд в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг.» указом Президиума Верховного Совета СССР от 6 июня 1945 г. с уточнением: «за патриотическую деятельность» [6, с. 44]. Возникает справедливый вопрос: о какой патриотической деятельности идет речь?

Митрополит Воронежский и Лискинский Сергей (Фомин) в своей книге «Не покорится духу времени» пишет, что отец Константин Ружицкий в период немецкой оккупации сотрудничал с партизанским подпольем: «Работал осторожно, но все-таки попал под подозрение гестапо, прошел через допросы, а потом его [о. Константина — комментарий автора] и нескольких православных священников гитлеровцы повезли на саночках в лес на расстрел. Батюшек, как явных пособников «большевистскому сопротивлению», — увели на смерть сразу, а его (о. Константина), *под подозрением, оставили у лошадей без охраны. Велели ждать. Прошло два часа. Немцы вернулись и спрашивают: «Что же ты не убежал?».* А отец Константин отвечает им, что бежать ему некуда и незачем, как Господь определит, так и будет, некуда от лица Божия ему не спрятаться. После этой проверки немцы решили, что отец Константин все-таки не связан с партизанами, и отпустили его» [19, с. 58–59].

К сожалению, владыка Сергей, описывая вышеуказанную историю, не предоставляет никаких источников, которые бы

свидетельствовали о факте сотрудничества отца Константина с партизанским подпольем. Справедливости ради надо заметить, что владыка Сергей мог знать прот. Константина заочно. Еще совсем в маленьком возрасте Виталий Фомин (так звали митрополита Сергия в миру) посещал Академический храм, где проповедовал отец ректор.

По окончании войны Патриарх Алексей I привлекает отца Константина к участию на Львовском Соборе 1946 г. в качестве докладчика на тему воссоединения греко-униатов с Русской Православной Церковью. В августе 1946 г. по благословению Святейшего о. Константин участвовал в Успенских торжествах в Закарпатье, где исполнял обязанности организатора архиерейских богослужений. Святейший Патриарх Алексей I в 1949 г. наградил протоиерея Константина правом служения Божественной литургии до Херувимской песни при открытых Царских вратах [5, с. 30].

21 июля 1951 г. Святейший издал указ о назначении протоиерея Константина Ружицкого ректором Московских духовных школ с 1 августа 1951 г. [9, с. 1]. Отец Константин попытался отказаться от нового послушания. Отказ о. Константина тесно связан с жесткой позицией его супруги — Марии Александровны, которая была настолько против нового назначения своего мужа, что поехала в Москву к Патриарху Алексию с протестом. 6 августа 1951 г. Патриарх Алексей I написал откровенное письмо председателю Совета по делам Русской Православной Церкви Г. Г. Карпову: «Ружицкий после того, как его жена приезжала в Москву с протестом против его назначения, в конце концов, видимо, ее «уломал» и прислал мне телеграмму, что принимает назначение без оговорок» [12, с. 595]. В том же году 29 июня Святейший Патриарх Алексей I наградил о. Константина вторым наперсным крестом [10, с. 154].

1 августа 1951 года протоиерей Константин Ружицкий стал ректором Московских духовных школ.

**Протоиерей Константин Ружицкий (1888–1964) —
ректор Московских духовных школ**

К началу 1951/52 учебного года в Московских духовных школах провели паровое отопление. До этого времени отопление в МДАиС было печным. Студенты заготавливали дрова и помогали истопникам [16, с. 109, 114].

С приходом нового ректора в духовных школах усилилась дисциплина. В администрации Московских духовных школ сложился определенный костяк из трех человек. В «начальственную тройку» вошли: секретарь Совета Муравьев Н. И., инспектор Доктусов Н. П. и отец ректор. Между администрацией выстроились доверительные, теплые отношения, что служило примером дружбы для студентов и преподавателей, позволяло решать насущные проблемы оперативно и сообща. Во время правления «начальственной тройки» в Московских духовных школах был порядок [16, с. 136].

До 21 мая 1955 г. студенты Московских духовных школ не имели своего храма. Перед всемивоскресными и праздничными днями учащиеся приходили на всюнощное бдение в чертоги (ныне это Малый актовый зал). Алтарь располагался на том месте, где сейчас стоят столы президиума. В чертогах студенты произносили проповеди, там же проходили и все прочие богослужения (например, великопостные), кроме Божественной литургии. «Хотя богослужение совершалось молитвенно, чинно, — вспоминает проф. К. Е. Скурат, — но само место нам не нравилось. ...Актовый зал... считался одной из самых больших аудиторий и все происходящее в нем сближалось с учебной программой» [15, с. 41–42]. На время богослужения стулья сдвигались к окнам, посередине ставили аналой с иконой. На всюнощном бдении пели два хора [16, с. 105]. Настоящим торжеством для Московских духовных школ стало возрождение Покровского академического храма, который был переделан в Дворец культуры и ко времени рек-

торства отца Константина находился в плачевном состоянии.

Обучение в Московской духовной семинарии продолжалось 4 года. Такой же срок обучения был в академии. Каждый год в семинарию брали не более 40 человек. Возраст поступающих в Московские духовные школы не должен был превышать 50 лет. Преподавание велось лекционным методом при сдвоенных академических часах, между которыми был перерыв.

Прот. Константин контролировал учебный процесс, регулярно посещая занятия и проверяя методику преподавания профессорско-преподавательской корпорации. Отец ректор лично просматривал семестровые сочинения, вносил свои поправки и корректировал оценки, выставленные преподавателями [8, с. 352]. Активное участие в процессе обучения Московских духовных школ принимал Святейший Патриарх Алексий I. Под непосредственным руководством Святейшего, а также администрации Московской духовной академии, учебный процесс постепенно корректировался и совершенствовался, учитывая необходимые элементы в системе духовного образования.

В период ректорства прот. Константина в академии отсутствовала специализация, а академический учебный план во многом повторял план семинарский, что являлось недостатком духовного образования того времени. Московские духовные школы посещали гражданские преподаватели, которые читали лекции на отвлеченные темы, тем самым отнимая время у студентов от основного учебного процесса.

Во все время своего ректорства отец Константин преподавал Нравственное богословие. Конспекта, который был довольно отвлеченным по своему содержанию, отец ректор строго не придерживался. В основном ректор исходил из своего многолетнего пастырского опыта: приводил нравоучительные примеры, интересные случаи, часто цитировал творения святых отцов. В качестве подготовки к занятиям отец Константин просил студентов делать краткие доклады. Ректору не нравилось, когда семинаристы при чтении своих

докладов занимались излишним «мудрованием» [15, с. 46–47].

Существенной проблемой для Московских духовных школ оказался недостаток, а по некоторым предметам и вовсе отсутствие учебных пособий и лекционных курсов. Постепенно профессорско-преподавательская корпорация духовных школ составляла учебные пособия и лекционные курсы, учитывая последние достижения богословской мысли и новые данные исторической науки того времени [18, с. 130].

Академия, опираясь на внутренние ресурсы, смогла взрастить будущих преподавателей. Постепенно новое поколение преподавателей сменяло преподавателей, окончивших дореволюционные духовные школы. Так, к 1957 г. четверть преподавателей МДАиС составили лица моложе 30 лет, а в начале 60-х гг. XX столетия практически вся профессорско-преподавательская корпорация состояла из молодых преподавателей, выпускников академии.

Не со всеми преподавателями прот. Константину удавалось выстроить доброжелательные отношения. После освобождения от должности инспектора Николая Петровича Доктусова в сентябре 1956 г. отношения среди администрации значительно ухудшились. В 1957 г. из-за ненормальных отношений с ректором из Московских духовных школ уволился инспектор профессор-протоиерей Александр Андреевич Ветелев [18, с. 325]. С должности инспектора по той же причине уволился В. Д. Сарычев. О трениях между преподавателями и ректором Патриарх Алексей I знал, в связи с чем в руководстве МДАиС предвиделись перемены.

В дневнике за 1957 г. Алексей Остапов 2 июля оставил запись следующего характера: «Утром был у о. Протопресвитера, долго с ним беседовал. Отец Николай [имеется в виду председатель Учебного комитета протопресвитер Николай Колчицкий — комментарий автора], говорил о возможных переменах в руководстве нашей Академии» [13, с. 77, 80]. В январе 1958 г. митрополит Николай (Ярушевич) предлагал протоиерею Константину занять новую должность: «На днях

нашему Ректору, — пишет Алексей Остапов, — предложена была митрополитом Николаем должность по возглавлению Иностранного отдела. Ректор всячески отказывается. Просил меня похлопотать об его оставлении в Академии» [14, с. 13]. Надо заметить, что с семьей Остаповых протоиерей Константин был хорошо знаком и это не единственный раз, когда ректор обращается к ним за помощью.

О новой должности отец Константин упоминает в письме к Даниилу Андреевичу Остапову: «...В прошлом году был момент, когда я предназначался или для другой работы, или же для отвода моего в Киев. Но нового назначения я не смог принять по своим летам и остался пока в прежнем положении... [т. е. ректора Московских духовных школ]» [11, с. 220].

К 1958 году в ведение Московских духовных школ были переданы все исторические здания МДА, которые впоследствии были отремонтированы и введены в эксплуатацию.

В 1963/64 учебном году под предлогом необходимости иметь подготовленные кадры для международной деятельности, при Московских духовных школах удалось открыть аспирантуру, как V курс академии [17, с. 216].

18 ноября 1964 г. после непродолжительной болезни неожиданно для всех протоиерей Константин Иванович скончался. Тело умершего было отправлено в Киев и захоронено на Святошинском кладбище. За годы ректорства протоиерея Константина Ружицкого Московские духовные школы сделали большой шаг на встречу возрождению духовного образования в послевоенные годы.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

ИСТОЧНИКИ

1. Архив Московской духовной академии (далее АМДА). Личное дело протоиерея Константина Ружицкого. Часть 1.

Разрядный список учеников Мелецкого духовного училища, составленный в конце 1902–1903 г. С. 1.

2. АМДА. Личное дело протоиерея Константина Ружицкого. Часть 1. Справка от 18 декабря 1948 года № 2133 о причислении К. Ружицкого к I разряду и предоставлении ему право на получение степени магистра богословия без новых устных испытаний. С. 121–122.

3. АМДА. Личное дело протоиерея Константина Ружицкого. Часть 1. Послужной список за 1923–1927 гг. С. 20–21.

4. АМДА. Личное дело протоиерея Константина Ружицкого. Часть 1. Послужной список за 1937 г. С. 22–23.

5. АМДА. Личное дело протоиерея Константина Ружицкого. Часть 1. Послужной список прот. К Ружицкого, настоятеля Кафедрального собора. С. 27–32.

6. АМДА. Личное дело протоиерея Константина Ружицкого. Часть 1. Послужной список прот. Ружицкого К. И. как ректора МДА на 1апреля 1960 г. С. 40–54.

7. АМДА. Личное дело протоиерея Константина Ружицкого. Часть 1. Анкета на преподавателя прот. К. И. Ружицкого от 21 марта 1960 г. С. 52–75.

8. АМДА. Личное дело протоиерея Константина Ружицкого. Часть 1. Анкета на преподавателя прот. К. И. Ружицкого от 4 февраля 1954 г. С. 37–38.

9. АМДА. Личное дело протоиерея Константина Ружицкого. Часть 2. Указ Святейшего Патриарха от 21 июля 1951 г. № 869 о назначении ректора МДА. С. 1–2.

10. АМДА. Личное дело протоиерея Константина Ружицкого. Часть 1. Отношение Святейшего Патриарха Алексия от 29 июня 1951 г. о награждении вторым наперсным крестом свящ. К. Ружицкого.

11. АМДА. Личное дело протоиерея Константина Ружицкого. Часть 1. Переписка с Д. А. Остаповым, Святейшим Патриархом Алексием и др. С. 214–222.

12. Орлова Ю. Г., Лавинская О. В., Ляшенко К. Г. Письма Патриарха Алексия I в Совет по делам Русской Православной

Церкви при Совете народных комиссаров — Совете министров СССР. Т.1: 1945–1953. — Москва. 2009.

13. *Остапов А. Д., прот.* Дневники 1956–1957. Машинопись. — Москва.

14. *Остапов А. Д., прот.* Дневники 1958–1959. Машинопись. — Москва.

15. *Скурат К. Е.* Воспоминания и труды по Патрологии (I–V вв.). — Москва. 2006.

16. *Трофимчук М. Х.* Академия у Троицы. Воспоминания о Московских духовных школах (1944–2004 гг.). — Сергиев Посад, 2005.

ЛИТЕРАТУРА

17. *Пушков С., свящ.* Начальный период возрождения Московских духовных школ (1944–1964 гг.). Профессорско-преподавательская корпорация. Кандидатская диссертация. — Сергиев Посад. 2002.

18. *Светозарский А. К.* Московские духовные школы в 1917–1964 годах // Юбилейный сборник статей. МДА 325 лет. Том 1. Книга 1. — Сергиев Посад — Москва, 2010. С. 257–393.

19. *Сергий (Фомин), митр.* Не покорится духу времени. Интервью с митрополитом Воронежским и Лискинским Сергием (Фоминым). — Воронеж. 2014.

УДК 908

Паутова Л. П.

член Союза краеведов России,
член Совета Калужского отделения
Всероссийского общества охраны
памятников истории и культуры
e-mail: lubasik_78@mail.ru

Pautova L. P.

Member of the Union of Local Historians of Russia,
Member of the Council of the Kaluga Branch
All-Russian Society for the Protection
of Historical and Cultural Monuments
e-mail: lubasik_78@mail.ru

**ЗАХОРОНЕНИЕ ОБОЛЕНСКИХ В НЕКРОПОЛЕ
СВЯТО-ЛАВРЕНТЬЕВА МОНАСТЫРЯ**

*(Доклад на VII Свято-Лаврентьевских чтениях,
30 декабря 2021)*

**BURIAL OF THE OBOLENSKYS IN THE NECROPOLIS
OF THE ST. LAWRENCE MONASTERY**

(Report at the VII St. Lawrence Readings, December 30, 2021)

Аннотация. Данное исследование посвящено жизненному пути представителей рода Оболенских, похороненных в некрополе Свято-Лаврентьева монастыря. Оболенские — древний дворянский род, ведущий свою родословную от св. князя Михаила Черниговского.

Abstract. This study is devoted to the life path of representatives of the Obolensky family, buried in the necropolis of the St. Lawrence

Monastery. The Obolenskys are an ancient noble family that traces its lineage back to St. Prince Mikhail of Chernigov.

Ключевые слова: краеведение, Калужский край, Лаврентьев монастырь, Оболенские.

Key words: local history, Kaluga Region, Lavrentiev Monastery, Obolenskiye.

Наиболее полным письменным источником, в котором описан некрополь Свято-Лаврентьева монастыря, является историческое описание Лаврентьева монастыря, сделанное иеромонахом Леонидом (Кавелиным) [1]. Впервые оно было опубликовано в 1862 году и переиздавалось в 1888, 1891, 1906 годах [2, с. 326].

Значительное место в нем посвящено фамильному захоронению князей Оболенских и указано место, где оно было расположено.

Династия Оболенских принадлежит к роду великих князей, считающих своим предком легендарного Рюрика. «Душою нации» называл лучших представителей российского дворянства историк Николай Карамзин, неоднократно упоминавший Оболенских в своих трудах. История Оболенских — это частично история и самой России, становления ее государственности, экономики и культуры. Древнейший русский княжеский род Оболенских считает родоначальником фамилии сына князя Юрия Михайловича Тарусского — князя Константина Юрьевича. Последний был внуком князя Михаила Черниговского, принявшего мученическую смерть в Орде в 1246 году, но не изменившего христианской вере, отказавшись поклоняться языческим идолам.

В историческом описании Лаврентьева монастыря о. Леонид указывает, что «Источником для сего описания служили...

3) надписи на... надгробных камнях...». Следовательно, о. Леонид описание захоронений делал с натуры, то есть с увиденного им некрополя, поэтому оно вызывает наибольшее доверие к изложенной информации.

Из перечисленных о. Леонидом родственников Оболенских первыми в некрополе, согласно датам на памятниках, были захоронены с разницей в три дня 13.02.1829 — Юрий Александрович Нелединский-Мелецкий, 16.02.1829 — его дочь Аграфена Юрьевна Оболенская (урожденная Нелединская-Мелецкая), и с нею в одной могиле — ее сыновья младенцы Федор и Владимир — княжичи Оболенские. Аграфена Юрьевна была первой женой калужского губернатора Александра Петровича Оболенского. Какие трагические события предшествовали столь раннему уходу из жизни последних — предстоит выяснить, но понятно по датам смерти, что это были экстраординарные происшествя.

Следующей в 1843 году в возрасте 33 лет уходит из жизни старшая дочь губернатора — Екатерина Александровна Оболенская, в замужестве Зубова. И снова этому предшествуют неблагоприятные обстоятельства.

Из других источников узнаем о захоронении в некрополе Свято-Лаврентьева монастыря второй жены губернатора А. П. Оболенского — княгини Наталии Петровны Оболенской (урожденной Оболенской), однако в описании о. Леонида она не упомянута. Умерла Н. П. Оболенская в 1887 году, а описание некрополя о. Леонидом было сделано до 1862 г. — времени первого издания исторического описания монастыря. Поэтому остается невыясненным вопрос о месте ее могилы: была ли она захоронена в семейной ограде князей Оболенских или же отдельно?

Таким образом, в данном исследовании изложены сведения о шести представителях князей Оболенских и одном близком родственнике — Ю. А. Нелединском-Мелецком, не являющимся собственно Оболенским, но захороненным в их семейной ограде.

Причины таких несоответствий выясняются при исследовании истории жизни и смерти каждого из них.

О месте нахождения некрополя Оболенских о. Леонид пишет: «Соборный храм Лаврентьева монастыря со всех сторон окружен кладбищем. Но большая часть памятников стеснилась между Архиерейским домом и церковью на юго-западной стороне ея. Здесь прежде всего обращает на себя внимание занимающая середину этой части кладбища усыпальница князей Оболенских и их родственников». Учитывая это прямое указание о. Леонида на место расположения усыпальницы князей Оболенских, условимся, что и в наше время бывшее место их захоронений совпадает с местом мемориального некрополя, оформленного в 2012 году на площадке к юго-западу от восстанавливаемого Рождественского храма.

По сноске 25 в Примечаниях к труду о. Леонида о роде Оболенских читаем:

«Происходит от рода мученика св. Михаила Черниговского, и получили свое название от наследственного своего удела, бывшего города Оболенска, на Протве, упоминаемого в первый раз по летописям в 1368 году. Усыпальница их огорожена вокруг железною решеткою и заключает в себе памятники:

1) четырехгранный с крестом вверху, на нем надписи: а) «Действительный тайный советник кн. Александр Петрович Оболенский, р. в 1780 г. Декабря 31 дня, скончался в 1855 году апреля 18 дня, б) Призри и услыши меня Господи Боже мой, просвети очи мои, да не когда усну в смерть (Псал. 12:4). 2) Другой памятник из белого мрамора; на пьедестале изображена молодая женская фигура, с покрывалом на голове с золоченым крестом в одной и раскрытою книгой в другой руке. Надписи: а) под сим камнем погребено тело графини Екатерины Александровны Зубовой, урожденной кн. Оболенской, скончавшейся 1843 г. Августа 17 дня; б) о умерших да не скорбите, яко же и прочие неимуции упования (1 Сол. 4:13). 3) Чугунный памятник с надписями: а) Юрий Александрович и дочь его Аграфена Юрьевна добродетелями, упованием и лю-

бовию к ближним оставили по себе назидательный пример и признательную память в сердцах многих; вообще сожаление о кончине их было нелицемерным изъявлением любви и уважения к ним. Горесть детей их и супруга может понимать только сердце, — оно невыразимо».

Еще одна надпись на чугунном памятнике:

б) Здесь покоится тело усопшей рабы Божией о Господе почившей княгини Аграфены Юрьевны, супруги калужского гражданского губернатора князя Александра Петровича Оболенского, преставившейся Февраля 16 дня 1829 года, на 40 г. от рождения и младенцев, сыновей ее Федора и Владимира; в) Здесь покоится тело усопшего раба Божия в вере и надежде воскресения почившего о Господе тайного советника Юрия Александровича Нелединского-Мелецкого, скончавшегося 13 Февраля 1829 года на 77 году от рождения».

Статс-секретарь императора Павла, тайный советник, сенатор, почетный опекун Воспитательного дома, Юрий Александрович Нелединский-Мелецкий родился в Москве 6 сентября 1752 года. Мать — Татьяна Александровна кн. Куракина, племянница графов Паниных, свояченица кн. Репнина, умерла на 23 году жизни, оставив сына по третьему году. Отец — кн. Александр Юрьевич Нелединский-Мелецкий — старинного дворянского рода, ведущего родословную от польского дворянина Станислава Мелецкого, который в 1425 году переехал из Польши в Россию.

Религиозные начала, усвоенные Юрием с детства, оставались во всю его жизнь неприкосновенными. «...Нелединский был самый мягкий по характеру, самый добрый и сострадательный человек» [4, с. 292].

Военная карьера Ю. А. Нелединского-Мелецкого закончилась в 1785 году, когда он вышел в отставку в чине полковника. В 1786 году он вступил в брак с княжной Екатериной Николаевной Хованской. Далее следует гражданская служба у вдовствующей императрицы Марии Федоровны. Он вошел в историю русской литературы как представитель сентиментализма. Всего им

написано более 140 стихов, басен, песен, мадригалов, которые ценились современниками, включая Карамзина и Пушкина. Сам Нелединский считал свои произведения «стихами для домашнего употребления».

В Калугу Юрий Александрович приехал после отставки с гражданской службы в 1826 году и поселился вместе со своей дочерью сначала рядом с дачей губернатора в Загородном саду, именно в том флигеле, где потом жил Н. В. Гоголь, а на зиму переехал в Дом губернатора возле городского сада. Дом губернатора сохранился и находится на ул. К. Маркса, д. 1, рядом с построенным позже Дворянским собранием. Сохранился «Журнал последних дней жизни» Ю. А. Нелединского-Мелецкого, составленный его духовником, Воскресенским протоиереем Петром Алексинским в 1829 году. По свидетельству священника, «Господь посещает его легким посещением болезни, которая необходима для внутреннего очищения, оставляя при нем до конца жизни и зрение, и слух, и твердую память, и здравый смысл, и благочестивое чувство искренней веры и пламенной любви к Искупителю, и что все сие есть явный знак особенной милости к Нему Христа Спасителя, давшего ему и время и способ на обращение к Богу всем сердцем, и с благоволением принимающего его искреннее покаяние. Господь сподобил его кончины блаженной...» Он умирал от водянки, постепенно слабел, но успел составить письменное завещание, причастился Святых Христовых Тайн, 12 февраля было совершено таинство Елеосвящения. Он тихо скончался 13 февраля в половине 4 часа по полуночи. Как пишет священник, «Так окончил доблестную жизнь свою муж, во многих отношениях необыкновенный, нежнейший отец и друг, верный сын престола и отечества, истинный благодетель сырых и бедных... и все свои добродетели, нравственные, гражданские и семейные, увенчавший напоследок бессмертным венцом истинной веры, несомненной надежды и искренней христианской любви Искупителю...» [4, с. 292].

Все это происходило в одном доме с его умирающей дочерью — Аграфеной Юрьевной.

«...Вследствие утомления уходом за больными детьми и простуды, княгиня Аграфена Юрьевна занемогла нервической горячкой и скончалась на сороковом году своей жизни» [4, с. 292]. Конечно, повлияло на ее состояние и сознание об умирающем рядом любимом отце.

Она «свыше была одарена могучей силой добра. Как дочь, как супруга, как мать, как губернаторша везде она была верна себе, везде правда и любовь руководили ею» [4, с. 292]. Ее родственник П. А. Вяземский писал: «Нелединская не была красавицей, роста небольшого, довольно плотная, но глаза и улыбка ее были отменно и сочувственно выразительны; в них было много чувства и ума, вообще было много в ней женственной прелести» [6 с. 309]. Аграфена Юрьевна за годы жизни в Калуге завоевала всеобщую любовь и уважение. Н. В. Гоголь много лет спустя отмечает, что до сих пор калужане помнят о ней и говорят: «Нет, не будет другой никогда княгини Оболенской!» [10].

«Эта замечательная одновременная кончина отца и дочери, всю жизнь связанных самую нежною любовью, сама по себе поразительна; но внезапное сиротство десяти несовершеннолетних и малолетних детей повергло князя в совершенное отчаяние.

В Калуге кончина любимой всеми губернаторши вызвала памятные до сих времен выражения глубокой скорби»...» [4, с. 292].

Салаховой Н. В. отмечено, что на могилах князя Ю. А. Нелединского-Мелецкого и его дочери А. Ю. Оболенской была одна надгробная плита, т. к. они умерли и захоронены были почти одновременно с разницей в три дня [3, с. 169].

Однако вызывает вопрос о захоронении младенцев княжичей Федора и Владимира в одной могиле с их матерью — Аграфеной Юрьевной. Семья князя А. П. Оболенского переехала на жительство в Калугу в 1825 году, когда он был назначен сюда губернатором.

В это время в семье было уже 10 детей! Два сына губернатора —

Федор и Владимир умерли в младенчестве в Калуге, т. к. они указаны в эпитафии, в период до смерти их матери в 1829 году. Но это не значит, что одновременно с ней, т. к. даты их жизни не указаны в описании о. Леонида. Следовательно, можно предположить, что это произошло ранее 1829 года, и младенцы были захоронены в уже существующей семейной усыпальнице Оболенских. Свет на необыкновенные обстоятельства захоронения младенцев Федора и Владимира Оболенских проливает исследование калужского краеведа И. В. Маркиной. По ее сведениям, полученным из метрической книги Калужского Свято-Троицкого собора, в разделе «Об умерших» за 1828 год произведена запись о том, что 10 апреля (по ст. ст.) у Александра Петровича Оболенского умер сын Владимир (от поноса), которому был 1 год. Его погребли на Пятницком кладбище г. Калуги, а 19 мая того же 1828 года в возрасте двух лет скончался еще один сын князя Оболенского — Федор, его похоронили 20 мая 1828 года так же на Пятницком кладбище [5, л. 6]. Но как же младенцы оказались в некрополе Лаврентьева монастыря? Можно только предположить, что они были перезахоронены с Пятницкого кладбища в могилу матери, видимо поэтому о. Леонид и не указал их годы жизни, т. к. они умерли раньше ее. Благодаря обнаруженной в архиве записи, теперь точно известны годы жизни младенцев: Федор — родился в 1826, умер в 1828, Владимир — родился в 1827, умер в 1828.

В браке с князем А. П. Оболенским, заключенном в 1809 году, Аграфеной Юрьевной рождены 13 детей, из которых 10 дожили до зрелого возраста. Их дети:

1. София Оболенская (1810–1810).
2. Екатерина Оболенская (1811–1843), графиня Зубова. После смерти матери воспитывалась в доме Софии Юрьевны Самариной, своей тетки, где жила до своего замужества. С 1831 — жена графа Валериана Николаевича Зубова [9].
3. Андрей (1813–1855) [9].

4. Софья Оболенская (1815–1852), Евреинова. Брак с Евреиновым Павлом Александровичем [9].

5. Василий (1817–1888) брак с Александрой Павловной, ур. кн. Голицыной (1862–1917). Брак бездетный. Предводитель дворянства Могилевской губернии, где прожил всю жизнь [9].

6. Варвара Оболенская (1819–1873), брак с кн. Лопухиным Алексеем Александровичем. Мать Софии Алексеевны Лопухиной, в замужестве Трубецкой, бабушка Елизаветы Николаевны Осоргиной [9].

7. Сергей (1819–1882), штаб-ротмистр, адъютант московского генерал-губернатора. В 1870 высочайше дозволено принять фамилию князя Оболенского-Нелединского-Мелецкого. Жена — Наталия Владимировна, урожд. Мезенцева [9].

8. Федор (1826–1828). Похоронен в некрополе Оболенских в Свято-Лаврентьевом монастыре [5, л. 6].

9. Михаил (1821–1886), брак с Ольгой Александровной Струдза. Камергер, тайный советник [9].

10. Дмитрий (1822–1881). Брак с кн. Дарьей (Долли) Петровной Трубецкой (1823–1906) — фрейлиной, попечительницей Александро-Невского приюта княгинь Белосельских-Белозерских. Сенатор (1870), товарищ министра Государственных имуществ (1870–1872), статс-секретарь, действительный тайный советник (1880) [9].

11. Аграфена Оболенская (1823–1891) [4, с. 292; 9].

12. Владимир (1827–1828). Похоронен в некрополе Свято-Лаврентьева монастыря [5, л. 6].

13. Юрий (1825–1890). Брак с Александрой Дмитриевной Бегичевой (1827–1875) [9].

М. М. Осоргин писал: «...семья Оболенских была очень большая и со всеми разветвлениями составляла такую громадную величину, что не было почти уголка в России, где не было бы каких-нибудь их родственников» [9].

Оболенский Александр Петрович (1780–1855) — князь, участник войны 1812 года, калужский гражданский губернатор (1825–1831), действительный тайный советник (1852),

сенатор (1831). Его отец — надворный советник, князь Петр Александрович Оболенский, мать — Екатерина Андреевна, урожденная княжна Вяземская [10].

Военную карьеру князь А. П. Оболенский окончил в 1809 году в чине подполковника. За годы службы за храбрость был награжден золотой шпагой и орденом св. Владимира 4 степени. С началом Отечественной войны 1812 года он снова вернулся в действующую армию, где прослужил до 1816 года.

В годы губернаторства А. П. Оболенского в 1825 году в Калуге через Оку вместо плавучего моста был построен плашкоутный мост, улучшивший сообщение с правым берегом. Ожила речная пристань на р. Оке, увеличился торговый оборот. Увеличился поток товаров из Петербурга, Риги, из-за границы. Рост коммерческой деятельности вызвал необходимость строительства новых лабазов и лавок. Строились заезжие дворы, расширился ямской промысел. Увеличилось купеческое сословие. Процветало парусно-полотняное производство.

В губернии не только росло мануфактурное производство, но и осваивались новые виды производств. В 1830 году были организованы первые заводы для приготовления из картофеля и муки патоки.

В приобретенном в 1829 году имении Березичи губернатор А. П. Оболенский организовал свеклосахарный завод и писчебумажную фабрику. Это было экономически крепкое хозяйство. В 1845 году на средства князя взамен деревянной была построена каменная Никольская церковь с колокольней и приделом в честь Екатерины Александрийской в память умершей в 1843 году дочери Екатерины.

Тесть губернатора Ю. А. Нелединский-Мелецкий восхищался Калугой: «Город очень красив, улицы камнем вымощенные, широкие, строенья много каменного; два купеческих дома такие, что были бы хороши и в Петербурге. Собор прекрасный. На главных улицах тротуары; аллея, обсаженная деревьями, для гулянья; мост Каменный широкий, одним словом, все так хорошо, что едва ли есть другой столько же хороший

губернский город... Виды здесь вообще прекрасные и воздух самый чистый» [4, с. 292].

21 апреля 1828 года в Калуге был открыт частный женский пансион, увеличилось количество учащихся в учебных заведениях до 1462, в том числе в университетском ведомстве — 684 человека.

За успешную деятельность губернатору А. П. Оболенскому был пожалован чин действительного статского советника (1826), наградили орденом св. Анны 1 степени (1829).

1 октября 1831 года он оставил пост калужского губернатора с производством в чин тайного советника и назначен сенатором.

В 1838 году в возрасте 58 лет А. П. Оболенский вступил в новый брак с Н. П. Оболенской (урожденной Оболенской) сестрой декабриста Е. П. Оболенского, своего однофамильца, по другим сведениям — дальнего родственника.

В 1852 году князь по слабости здоровья вышел в отставку. В 1855 году он скончался в Москве, по другим сведениям — в Калуге.

Современники отзывались о нем как о человеке «скромном, честном и в высшей степени приветливом, религиозном, мягком и доступном» [6, с. 309].

Калужское купечество долгое время с уважением взирало на портрет князя, выставленный по постановлению Думы в зале заседаний. Этой чести не удостоился ни прежде, ни после него ни один губернатор [10].

Княжна Оболенская Екатерина Александровна (1811–1843) — фрейлина двора (1827), дочь сенатора А. П. Оболенского и внучка поэта Ю. А. Нелединского-Мелецкого. 5 июня 1831 года она вступила в брак с графом Валерьяном Николаевичем Зубовым (1804–1857). Русский помещик, конезаводчик, придворный камер-юнкер.

Ее муж — внук генералиссимуса, кн. Итальянского, графа А. В. Суворова-Рымнинского и генерал-прокурора графа А. Н. Зубова, племянника светлейшего князя П. А. Зубова (фаворита Екатерины II).

Младший сын гр. Н. А. Зубова и Наталии Александровны Суворовой.

Екатерина по отзыву современников была красавицей и во всех отношениях необыкновенно милой женщиной, благодаря чему занимала видное место в обществе и была украшением всех московских балов. Она была знакома с М. Ю. Лермонтовым, П. А. Вяземским, А. И. Тургеневым. Состояла попечительницей Титовской школы Московского благотворительного общества с самого ее основания в 1837 г.

«Бриллиантовый брак» Зубовых не был счастливым и не оставил потомства. М. А. Лопухина в переписке в феврале 1843 года сообщала, что «графиня Зубова оставила свет и совсем не бывает в обществе. Она очень плоха с мужем, я даже готова узнать, что они расстались. Мсье развлекается на стороне, а у нее я предполагаю, решительный интерес к графу Апраксину, ничего дурного, просто склонность, вот и все». Графиня скончалась совсем молодой в августе 1843 года после кратковременной болезни в имении отца своего под Калугой. По семейному преданию, ее смерть наступила в результате сильного потрясения во время беременности. Якобы сестра мужа — Ольга Николаевна Талызина — сознательно испугала ее ложным известием о смерти любимого ею человека, рассчитывая таким образом оставить брата бездетным и получить после него наследство. Валериан Ник. Зубов был богат и после смерти действительно оставил хорошее наследство своим сестрам.

В списке Лаврентьевского некрополя, составленного Салаховой Н. В., под № 42, значится Оболенская Наталья Петровна (1807–1867), княгиня. Вторая жена губернатора А. П. Оболенского, сестра декабриста Е. П. Оболенского.

О княгине Наталии Петровне Оболенской известно, что она родилась в 1807 году, жила в Калуге. В возрасте 31 года она стала второй женой вдовствующего князя Александра Петровича Оболенского, которому было уже 58 лет. Это был неравный брак. Она пережила его на 32 года и умерла от старости

4 февраля 1887 года в возрасте 81 года, о чем свидетельствует запись в метрической книге Калужской церкви Архангела Михаила, которую обнаружила Е. Н. Адобекова. Но что примечательно, духовником ее был протоиерей Воскресенской церкви Александр Иванович Ростиславов [8, с. 185].

Эта архивная запись позволяет исправить неточности в датах рождения и смерти, указанных различными авторами. Так, у Н. В. Салаховой в статье «К истории некрополя Калужского Лаврентьева монастыря» указаны даты жизни Н. П. Оболенской: 1807–1867. У Анохиной Г. В. в сборнике «Третьих Сергиевских чтений» указаны даты жизни — 1797–1878 и сказано, что с А. П. Оболенским они дальние родственники. В Указателе имен к Воспоминаниям М. М. Осоргина написаны даты 1810–1887. В книге «Калужские губернаторы» даты жизни Н. П. Оболенской указаны: 1807–1879. Там же сказано, что они были однофамильцами. Указанные разночтения лишней раз доказывают важность архивных исследований, позволяющих установить точную дату жизни персоналий.

Насколько это важно? Точные даты жизни позволяют пролить некоторый свет на обстоятельства биографии Н. П. Оболенской. Из них следует, что, когда умерла первая жена калужского губернатора А. П. Оболенского — Аграфена Юрьевна, Наталии Петровне было 22 года. Оставшийся вдовец имел на руках 10 детей разного возраста и был в отчаянии. В повторный брак он вступил только в 1838 году, через 9 лет после смерти Аграфены Юрьевны. Его второй жене Наталии Петровне был уже 31 год. В браке они прожили 17 лет, общих детей у них не было.

Н. П. Оболенская к этому времени была состоявшейся личностью со своими привычками и образом жизни. Возможно, поэтому у нее не сложились отношения с детьми мужа от первого брака, как об этом пишет М. М. Осоргин. Но нельзя утверждать, что она была недобрым человеком. Она приняла из ссылки семью брата — декабриста Евгения Петровича Оболенского и поселила ее в собственном, специально

приобретенном доме. Произошло это через год после смерти ее мужа. Можно предположить, как настороженно отнеслось к ней калужское общество за помощь брату-декабристу. На доме, где они жили на бывшей улице Золотаревской, а ныне — улице Пушкина, дом 9, помещена мемориальная доска, он — объект культурного наследия.

После смерти брата в 1865 г. Н. П. Оболенская вместе с его женой — В. С. Барановой и их детьми жила в доме в Кольцовском переулке, помогая им во всем. Она была набожной и умерла по-христиански.

Погребена была в некрополе Свято-Лаврентьева монастыря через три дня после смерти — 7 февраля 1887 года. Однако в метрической книге не указано, что в усыпальнице Оболенских. Нет сведений об этом и у Леонида Кавелина. На могиле помещена эпитафия: «Поручаю себя пред милосердием Божиим» [3, с. 169].

Нынешняя улица Космонавта Пацаева в начале XX века называлась переулком Достоевского, так как примыкает к улице Достоевского и соединяет ее с бывшей Покровской, а ныне ул. Дарвина. С 1918 года переулок Достоевского назывался проспектом Гейне, а еще ранее — Кольцовским переулком по имени калужских купцов Кольцовых, владевших одними из самых красивых палат в Калуге. Это дом 5, построенный в конце XVIII века в стиле русского барокко, является объектом культурного наследия федерального значения. Здесь после 1865 года жила вместе со своим племянником (по другим сведениям — с племянницей Ольгой [7, с. 145]) Наталия Петровна Оболенская. Родной брат ее — Евгений Петрович Оболенский был одним из организаторов и активным деятелем восстания декабристов в 1825 году. С 1856 по 1865 годы декабрист Евгений Петрович Оболенский жил в Калуге. Он, как и его сестра Наталия, был сыном Калужского и Тульского вице-губернатора князя Петра Николаевича Оболенского и Анны Евгеньевны Кашкиной. Он был членом Союза благоденствия и Северного общества,

перед восстанием участвовал в разработке плана переворота 1825 года. Когда С. П. Трубецкой, избранный диктатором, не явился на Сенатскую площадь, кн. Е. П. Оболенский принял командование войсками. За участие в перевороте он был осужден на смертную казнь, которая была заменена вечной каторгой. По манифесту об амнистии в 1856 г. ему было возвращено дворянское достоинство, а детям — княжеский титул. В 1856 г. со своей семьей он приезжает в Калугу и живет в доме своей сестры. В феврале 1865 г. Е. П. Оболенский простудился и умер, похоронен на Пятницком кладбище. Его могила находится недалеко от Петропавловской церкви. Являясь государственным преступником, князь Е. П. Оболенский не был похоронен в семейном некрополе в Свято-Лаврентьевском монастыре [7, с. 145].

М. М. Осоргин пишет: «Другая подруга моей сестры — княжна Ольга Евгеньевна Оболенская, дочь декабриста; к ней мы не ходили, но она навещала нас. Она жила с матерью и теткой. Тетка ее — Наталия Петровна Оболенская была глубокая старуха, очень оригинальная и своеобразная. Вышла она замуж в перезрелых годах за вдовца и однофамильца князя Александра Петровича Оболенского, бывшего когда-то калужским губернатором (князь А. П. Оболенский был прадедом моей жены (кн. Трубецкой Е. Н.); от первого своего брака — он женат был на Аграфене Юрьевне Нелединской-Мелецкой — у него было много детей, и в том числе Варвара Александровна Лопухина, мать матери моей жены — Софии Алексеевны Трубецкой). Он скончался в Калуге. Дети от первого брака не ладили с мачехой, и она после смерти мужа осталась одна в Калуге. Между тем родной брат Натальи Петровны — князь Евгений Петрович Оболенский, декабрист, скончался, оставив вдову Варвару Самсоновну (из самого простого звания) и малолетнюю дочь Ольгу. Их обеих и выписала княгиня Наталия Петровна, поставив себе целью воспитать и образовать как свою невестку, так и племянницу. По отношению к первой цель, кажется, не была достигнута,

потому что про Варвару Самсоновну всегда ходили анекдоты об ее грубых, невоспитанных выходках. Оленька Оболенская была очень симпатичная, умная, но на вид какая-то забитая, жалкая, да и не могла ее жизнь быть хорошей при старой тетке, совсем уже выжившей из ума.

Княгиня Наталия Петровна выезжала из дома только в церковь и кархиерею. В церковь, к обедне, она ездила ежедневно. Выезды эти были типичны; ее старинный допотопный экипаж был известен всему городу: летом это была высокая карета на круглых рессорах, а зимой — также карета на высоких полозьях. Кучер — по годам под стать своей барыне, лошади также. На козлах рядом с кучером старый выездной лакей в старомодной ливрее с гербами и с пелеринами, одна над другой, вероятно для тепла. Все встречные кланялись княгине, которая никого не видела, и отвечала за нее на поклоны ее вечная спутница Варвара Самсоновна. Остальное время Наталья Петровна проводила у себя около окошка в фонаре, выступавшем на самую улицу, которую с этого места легко было обозреть в обе стороны. При ней всегда сидела какая-нибудь старушка-приживальщица, а в 6 часов вечера являлись два неизменных партнера поиграть с ней в преферанс. Вся прислуга в доме была такая же старая, как бы обросшая мохом, как и сама их госпожа. Княгиня утверждала, что во все трудные минуты ее вдовьей жизни она советуется со своим покойным мужем, который прилетает к ней в виде большой мухи или пчелы. Уверяла она, что заранее предчувствует грозу, ибо от нее всегда пахнет серой. Умерла она много позже в 1887 году, когда я был уже женат на правнучке ее мужа».

Воспоминания М. М. Осоргина добавляют более яркие краски к портрету княгини Наталии Петровны Оболенской и подчеркивают ее особо уважительное отношение к мужу.

В ходе работы над этим сообщением выяснился удивительный факт: оказывается, похороненные в Лаврентьевом монастыре Оболенские являются прямыми родственниками Александры Михайловны Осоргиной-Тутуновой. Она в 2014 году посетила

монастырь, но, конечно, не нашла усыпальницы Оболенских, что вызывает еще большую горечь от его утраты. Дочь Александра Петровича и Аграфены Юрьевны Оболенских — Варвара Александровна вышла замуж за Лопухина Алексея Александровича. У них родилась дочь София, которая стала женой Николая Петровича Трубецкого — калужского вице-губернатора. Они стали родителями Елизаветы Николаевны, которая вышла замуж за Михаила Михайловича Осоргина. Их сын — Георгий Михайлович был репрессирован и расстрелян в Соловецком лагере в 1929 году. Он был женат на Александре Михайловне Голицыной. Их сын — протоиерей Михаил Осоргин — настоятель храма свв. равноапостольных Константина и Елены в Кламаре (Париж) стал отцом Александры Михайловны Осоргиной-Тутуновой. О них уже было сообщение на третьих Свято-Лаврентьевских чтениях. Но до сегодняшнего исследования не была установлена родственная связь с Оболенскими [11].

Так Калужская земля связала воедино потомков и предков славных российских родов, верой и правдой служивших Отечеству. Для Калуги большая честь, что такие достойные представители княжеских фамилий нашли упокоевание под сенью праведного Лаврентия Калужского.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Иеромонах Леонид (Кавелин)*. Историческое описание Калужского Лаврентьева монастыря. Калуга, 1891.
2. Калужская энциклопедия // ред. Филимонова В. Я. Калуга, 2000.
3. *Салахова Н. В.* К истории некрополя Калужского Лаврентьева монастыря. Сб. Калужский некрополь. Калуга, 2009.
4. Хроника недавней старины. Из арх. кн. Оболенского-Нелединского-Мелецкого. СПб., 1876.
5. ГАКО. Ф. 33. оп. 4. т. 1. д. 48.
6. *Вяземский П. А.* Московское семейство старого быта.

Русский архив, 1877.

7. *Салахова Н. В.* К вопросу о захоронении декабриста Е. П. Оболенского. Русский архив, 1877.

8. ГАКО. Ф. 33 оп. 4. д. 290.

9. *Осоргин М. М.* Воспоминания. Москва, 2009.

10. Калужские губернаторы. Калуга. 2001.

11. *Антонова Л. Ю., Паутова Л. П.* Потомки князя В. М. Голицына в России и за рубежом. III Св.-Лаврентьевские чтения. Сб. Калуга, 2017.

УДК 908

Фридгельм Н. Ф.

заслуженный работник культуры Калужской области,
директор издательства «Фридгельм»
e-mail: efridgelm@gmail.ru

Friedhelm N. F.

Honored Worker of Culture of the Kaluga Region
Director of the publishing house «Friedhelm»
e-mail: efridgelm@gmail.ru

**ЧЕХОВЫ В КАЛУГЕ. ПАЛОМНИЧЕСТВО
В ЛАВРЕНТЬЕВ МОНАСТЫРЬ**

*(Доклад на VII Свято-Лаврентьевских чтениях,
30 декабря 2021)*

**CHEKHOV'S IN KALUGA. PILGRIMAGE TO THE
LAVRENTYEV MONASTERY**

(Report at the VII St. Lawrence Readings, December 30, 2021)

Аннотация. В статье рассматривается традиция семейства Чеховых совершать паломничество по святым местам. Собраны архивные материалы о семье калужских Чеховых, а также сведения из переписки сыновей Егора Михайловича Чехова в период его паломничества по России и посещения своих родных в Москве и Калуге. Паломничество Егора Михайловича Чехова, деда А. П. Чехова, в монастыри, в т. ч. в Калужский Лаврентьев монастырь.

Abstract. The article deals with the tradition of the Chekhov family to make pilgrimage to the holy places. Archival materials about the Kaluga Chekhov family are collected, as well as information

from the correspondence of Yegor Mikhailovich Chekhov's sons during his pilgrimage through Russia and visits to his relatives in Moscow and Kaluga. Pilgrimage of Yegor Mikhailovich Chekhov, grandfather of A. P. Chekhov, to monasteries, including Kaluga Lavrentyev Monastery.

Ключевые слова: паломничество, посещение святых мест Москвы и Калуги, Лаврентьева монастыря, традиция семейства Чеховых совершать паломничество по святым местам.

Key words: pilgrimage, visiting holy places in Moscow and Kaluga, Lavrentiev Monastery, Chekhov family tradition to make pilgrimage to holy places.

*«Я вспоминаю твои слова, помнишь, ты говорил,
что хотел бы с котомочкой ходить по белу свету».*

2 сентября 1901 г. О. Книппер А. Чехову

*«Стать бы бродягой, странником, ходить по святым
местам,
поселиться в монастыре среди леса,
у озера сидеть летним вечером на лавочке
у монастырских ворот...»*

И. А. Бунин. Чехов

В августе 1878 года дед Антона Павловича Чехова Егор Михайлович приезжал в Москву и Калугу. В Москве тогда проживала семья среднего сына Павла Егоровича, а в Калуге вдова старшего сына Михаила Егоровича с дочерьми. Егору Михайловичу Чехову было уже около 80 лет. Его жена Ефросинья Емельяновна скончалась 26 февраля 1878 года в Княжей [1, с. 24] за полгода до этой поездки. В своем дневнике Павел Егорович Чехов записал: «Родитель мой, Георгий

Михайлович Чехов, приехал в Москву 26 августа для свидания с нами последний раз» [2, с. 25].

Но Егор Михайлович не просто ехал в гости к родственникам. Это было его первое «путешествие по России», как он сам его обозначил. Также это было не просто путешествие в Москву и Калугу, а настоящее паломничество! В письме сыну Митрофану Егоровичу Чехову в Таганрог в начале следующего 1879 года, когда по возвращении он жил у своей дочери Александры Егоровны Кожевниковой, описал путь следования с посещением монастырей, где поклонялся мощам православных святых: «...Тако в начале быть первое мое по России путешествие, т. е. 1-е от богоспасаемого града Таганрога и в следующие города, 2-й Харьков, 3-й Белгород, 4-й Курск, 5-й Орел, 6 — Тула, всем городам загула, 7 — Серпухов, 8-й первопрестольный град Москва, она бьет с носка, 9 — Троицкая Лавра Чудотворца Сергия, 10 — Сергия Скит, 11 — Новый Иерусалим и паки Москва, 13 — Серпухов, 14 — Тула, 15 — Калуга, 16 — Монастырь Лаврентия Чудотворца, 17 — Монастырь преподобного Тихона Чудотворца, паки Калуга, 18 — Тула, 19 — Серпухов, 20 — Грязи, 21 — Елец, 22 — Умань, 23 — Воронеж, 24 — Крутой Юг, 25 — Острогжск, 26 — Бобров, 27 — Павловск, 28 — Богучар, 29 — Кантемирово, 30 — Твердохлебово, 31 — и потом буду продолжать... что же в сих объясненных местностях видах, аз грешный видах, то чего око мое неколи же видах и ухо не слышах, и сердце не всходило: чего вам более подробно объяснить и передать теперь не могу, чего разумеется желательно и вам знать, но к утешению и для удовлетворения желания Вашего я могу вам предоставить в свое время... теперь я в Твердохлебово... впрочем, проживу до 30 генваря... и явлюсь в Таганрог, хочу не хочу спрости мя Господи, где предкну уже главу мою в объятия последнего и доброго моего сына Митрофана...» [3, с. 261–262].

Глава семейства после смерти жены Ефросиньи Емельяновны 26 февраля 1878 года до 10 апреля проживал у сына Митрофана Егоровича в Таганроге и вернулся в Княжью. Митрофан писал

брату Павлу в Москву 11 апреля: «Почтенный и добрый наш родитель, вчера выезжая из Таганрога в Княжую, благословил вам послать 100 р. Он все плачет за маменькою, скучает один, и потому обещался еще на праздниках св. Пасхи приехать к нам...» [4, с. 249].

16 апреля, на Святую Пасху, Павел из Москвы написал письмо отцу и отправил его на имя брата Митрофана. Митрофан Егорович сообщил в ответ брату, что передал письмо «дедушке, которое он получил и взял с собой» [5, с. 250].

24 июля 1878 года Митрофан писал Евгении Яковлевне, жене Павла Егоровича, в Москву: «Папенька более месяца как переехал к нам на постоянное житье. Он по прочтении последнего Вашего письма поцеловал ваши подписи» [6, с. 253].

Видимо, тогда и возникла у Егора Михайловича мысль о большом путешествии-паломничестве. Митрофан сообщал брату Павлу в Москву о поездке к ним отца: «Как патриарх Иаков, несмотря на свою преклонную и глубокую старость, отправился в Египет посмотреть на своего сына, прекрасного Иосифа, так наш почтенный родитель, благодетель и писатель, отправился в первопрестольную столицу посмотреть не на столицу, а на те милые ветви, которые произросли от его родного корня» [7, с. 15].

Пока отец был в поездке, Митрофан в письме брату Павлу писал в Москву 26 августа 1878 года: «К вам дорогой гость [Егор Михайлович Чехов] приехал в Москву из Таганрога... Родительское сердце пожелало видеть своего сына... Дай Бог, чтобы он был здоров, он перед этим приболел, и крепко приболел, так что не мог быть на нашем братском празднике...» [8, с. 254].

В августе 1878 года глава семейства Егор Михайлович отправился из Таганрога в путь, чтобы навестить сына Павла, его жену Евочку и внуков в Москве. Из переписки становится понятно, как проходила встреча родственников. Павел Егорович в то время работал «конторщиком по торговле» [9] у купца И. Е. Гаврилова, и Егор Михайлович посетил благодетеля,

у которого также служил уже лет пятнадцать калужский внук Михаил Михайлович Чехов с младшим братом Григорием [10] (сыновья Михаила Егоровича).

О посещении Егором Михайловичем родных в Москве написал Михаил Михайлович сестре Елизавете в Калугу 31 августа 1878 года: «В воскресенье в амбар приходил дядюшка Павел Егорович и привел с собой дедушку Егора Михайловича, который приехал в субботу 25 августа и по окончании запорки амбара он у нас обедал, а вечером пришли к нам тетушка, Коля и Маша, и просидели вечер в доме Гаврилова семейно и любезно. Он очень хороший старик, всем нам нравится, и Грише нравится, а Гриша ему нет, по одному предмету. Он предполагает пробыть в Москве и сам не знает сколько времени, потом отправится в Калугу, а из Калуги в Воронежскую губернию [11] к дочери, а где он останется на окончательное житие своей жизни, он говорит нам, где меня примут, если примут в Москве, то в Москве, если в Калуге, то в Калуге, если же у дочери, то там. Одним словом, он останется там, где его пожелают или попросят остаться, но только он очень хороший и прямой старичок... Также передай мое братское уважение Пете, Кате, Саше, Клавдии и тетушке Александре Григорьевне. 29-го с Толинькой, а 30-го один был у Дядюшки по вечерам и сидел до одиннадцати часов, время прошло в разговорах с дедушкой о былом. 31 августа 1878. Москва» [12]. Когда Миша еще мальчиком в 13 лет стал работать у купца Гаврилова, то в ответ на свое письмо из Москвы дедушке Егору Михайловичу получил напутствие: «Молись усердно Богу, и Божией Матери, и всем святым. На досуге ходи в церковь, но с дозволения старших, ибо молитва избавляет человека от всякого зла, беды, скорби, печали и напрасные смерти. В заключение сего целуем тебя, до свидания, милейший Мишенька» [13, с. 86].

Только из перечня мест паломничества Егора Михайловича можно понять, что, пребывая в Москве, он побывал в Троице-Сергиевой Лавре и Сергиевом ските, в Новом Иерусалиме: «8-й первопрестольный град Москва, она бьет с носка, 9 —

Троицкая Лавра Чудотворца Сергия, 10 — Сергия Скит, 11 — Новый Иерусалим и паки [снова] Москва» [14, с. 261–262].

Из Москвы через Серпухов старик приехал к вдове сына Михаила Егоровича в Калугу. В своей книге исследователь жизни семьи Чеховых А. П. Кузичева, изучив переписку Чеховых, описала пребывание Егора Михайловича в Калуге: «...Как награду за хороших детей, за благочестие и труд Егор Михайлович Чехов принял встречу в калужском храме с архиепископом Григорием. Путешественник стоял, держа в руках книгу поучений Василия Бандакова, настоятеля Архангело-Михайловской церкви в Таганроге. Владыко Григорий подошел, взял книгу, прочел предисловие. Затем спросил имя незнакомого прихожанина, а узнав, вспомнил покойного переплетчика Михаила Чехова, дело которого приняла его дочь.

Умиленный старик отвечал, что это его сын и внучка, а всего у вдовы четыре дочери и два сына. Когда преосвященный подарил ему книги с напутствием и благословением, Егор Михайлович пал ниц и попросил: «Владыко, благослови грешного раба Георгия, и чад моих, и сродников!» В ответ услышал: «Да будет так... Восстань, и сей жито, а там пожнешь» [15, с. 15].

На Егора Михайловича эти слова произвели сильное впечатление. Еще несколько раз приходил он в сей храм и лицезрел, как «неупустительно» служит архиепископ Григорий, подает милостыню нищим [16, с. 15]. Описал облик священнослужителя: «Вид его лица сухой, власами седоват, борода небольшая; в служении он, стоя, ходя и сидя, главу всегда имеет наклонну» [17, с. 15].

Из перечня мест, которые посетил 80-летний паломник, мы видим, что в Калуге он мог молиться не только в кафедральном Троицком соборе и приходской Крестовоздвиженской церкви на Воробьевке, но из его письма становится ясно, что поклонился мощам калужских святых в Лаврентьеве монастыре и Тихоновой пустыни: «13 — Серпухов, 14 — Тула,

15 — Калуга, 16 — Монастырь Лаврентия Чудотворца, 17 — Монастырь преподобного Тихона Чудотворца, паки Калуга, 18 — Тула, 19 — Серпухов, 20 — Грязи, 21 — Елец, 22 — Умань, 23 — Воронеж, 24 — Крутой Юг, 25 — Острогожск, 26 — Бобров, 27 — Павловск, 28 — Богучар, 29 — Кантемирово, 30 — Твердохлебово...» [18, с. 262].

Из последующей переписки становится понятно, что Митрофану никто не описал посещение отцом Москвы и Калуги. 28 ноября 1878 года в письме к Павлу Егоровичу и Евгении Яковлевне в Москву он сообщил: «Никто... не написал мне картины приезда, пребывания и отъезда из Москвы нашего папеньки» [19, с. 258]. Дело в том, что Егор Михайлович вернулся к дочери в Твердохлебово. Только в январе следующего года было послано письмо Митрофану с перечнем мест паломничества и сообщением, что он собирается жить у него, младшего сына, «приткну уже главу мою в объятия последнего и доброго моего сына Митрофана...», и по приезде к нему расскажет о своем путешествии [20, с. 261–262].

По возвращении из паломничества к дочери в Твердохлебово Егор Михайлович, собираясь жить в Таганроге, предупредомлял младшего сына: «Итак, остаюсь доселе милостью Божией здрав. Прощайте до будущего свидания. Доброжелательный и сердоболящий Ваш отец. Виновник Вашего бытия, начало и конец, странник грешный Георгий Чехов. Милый мой Митрофаша, приготовь для странника логово внизу в детской, я с ними буду там кашлять; я заболел... сильною болью в голове и завалило грудь, захватывает дыхание и сильный кашель день и ночь...» [21, с. 15].

И только в начале следующего 1879 года Егор Михайлович написал Павлу: «Благодарю всех вас за оказанные благодеяния ваши мне в бытность мою в Москве... но кажется, что уже друг друга не увидим, яко же прежде, а вероятно, увидимся паки там, где соберутся вся племена земная людей от начала мира и до скончания века пожившия... Остаюсь милостию Божиею доселе здрав, ваш сердоболящий доброжелатель, странник

смиранный, Георгий Чехов. Я получил с <из> Таганрога от Митрофана Егоровича Чехова письмо. Спаси его, Господи, там они все здоровы, он калужскому Мише на его письмо отвечал в Москву. Адрес: Воронежской губернии, в город Богучар, в Слободу Твердохлебову. Василию Григорьевичу Кожевникову. Они все вам кланяются. Располагаю выехать в Таганрог 25 сего января...

...Сего числа я послал и в Калугу письмо. Желая знать о положении здоровья Петра Васильевича Петрова... [22, с. 26] Кланяются вам Василий Григорьевич и Александра Егоровна с детками. Е. Чехов. Января 13 дня 1879 года. Слоб. Твердохлебова. Г. Богучар» [23, с. 201].

В своем дневнике Павел Егорович записал: «...По возвращении из Москвы и Калуги Георгий Михайлович, родоначальник наш, умер 12 марта в слободе Твердохлебовое Бог[учаровского] уез[да]» [24, с. 25].

В метрической книге села Твердохлебова Богучарского уезда за 1879 год указан день смерти 13 марта, 15 марта похоронен «г. Таганрога мещанин Егор Михайлович Чехов», 80 лет, умер «от воспаления сердца». В письме из Таганрога 6 апреля 1879 года Митрофан сообщал Павлу: «В воскресенье 11 числа он был в Богучаре в гостях у Настеньки. Прощаясь с ними... он им пророчески сказал: теперь я всех детей и внуков проведаль и благословил, так как Исаак Якова, Яков Иосифа и братию его; этим я приготовил себя к погребению». 12 марта Егор Михайлович вернулся в Твердохлебовку и «почувствовал дурноту [25]. Кончина его последовала в понедельник 12 числа в 5 час пополудни... Если бы папаша приехал к нам хотя на месяц, рассказал бы нам про вас, про калужан, про все виденное и слышанное, и тогда была бы воля Господня. Никто до сего времени нам не мог передать о вас, о Евгении Яковлевне и о всех; этого мы надеялись узнать от папеньки... Все унес он на тот свет» [26, с. 267].

Из переписки видно, что традиция ходить на богомолье существовала в глубоко верующем семействе Чеховых. В

письмах сообщается об этих событиях особо. Вот крестный ход в день памяти святого праведного Лаврентия, Христа ради юродивого калужского чудотворца, 10 августа по ст. ст. совершался в Калуге ежегодно. И калужские Чеховы присутствовали на этом торжестве. Тому есть свидетельство в письме Михаила Михайловича Чехова к сестре Елизавете Михайловне 8 августа 1878 года из Москвы в Калугу, куда она приехала, возможно, специально к этому празднику: «Милая и дорогая сестреночка и дружок Лизочка! Ты в Калуге, а не в Москве... и вспомнил то, что завтра, то есть в среду, мне некуда идти и я не увижу тебя, невольно, не знаю почему-то наворачивается какая-то грусть, смешанная с удержанием слез, милая моя Лизочка! Нового ничего нет после твоего отъезда из Царицына...

Ты вероятно это письмо получила по приходе из крестного хода к блаженному Лаврентию, если ты говеешь, то вероятно в четверг будешь в ранней обедне у Святителя Николая, и там помолись ему за меня.

И поцелуй за меня Мамашу, Сашу, Клавдюшу, Петю, Катю и Тетушку. Любящий тебя брат твой Михаил. 8 августа 78 года. Москва» [27, с. 86].

Эти события происходили как раз в августе 1878 года перед приездом дедушки Егора Михайловича. Крепкие узы связывали членов калужского семейства. В конце письма Михаил Михайлович посылает привет всем членам семейства. В Калуге в доме на Семинарской улице жила его мать-вдова Елизавета Григорьевна Чехова со своей сестрой Александрой Григорьевной Прокуниной [28]. Его старшая сестра Екатерина Михайловна за год до этого, в 1877 году, вышла замуж за калужского мещанина Петра Васильевича Петрова. Младшая Елизавета Михайловна [29, с. 261], судя по письму родного брата, летом жила вместе с ним на даче в Царицыне. А в начале следующего 1879 года была обручена с калужанином, торговавшим в Москве, Иваном Галактионовичем Слобожаниновым [30, с. 61].

Постепенно все калужское семейство переместилось в Москву. Об этом есть сведения в письме Павла Егоровича к Антону в Воскресенск в июле 1883 года, когда Митрофан Егорович с женой и сыном Владимиром приехал в Москву: «Сегодня наши гости будут у Лизаветы Григорьевны Чеховой [31] и мы поедем туда вечером».

В переписке калужских Чеховых можно встретить сообщения о богомолье членов семьи. Еще при жизни Михаила Егоровича Чехова в 1873 году в письме к сыновьям, отданным в обучение торговому делу к купцу Ивану Егоровичу Гаврилову в Москву [32], есть эти сведения как особые. Старший сын Михаил Михайлович помогал семье, доходы которой по переплетному делу были небольшими. Тем более что отец был болен туберкулезом, тогда ему оставалось жить всего 2,5 года. «Мишенька, позволь тебя обнять и расцеловать как сына за присланный тобою с пальто спорок, из него вышло великолепное для твоего отца пальто... Скажу истинно вам, дети, как мы ждем от вас письма, сердечно любящие вас, дети наши, ваши родители М. и Е. Чеховы.

(Приписка от Екатерины Егоровны Чеховой) В настоящее время дедушка П. А. [33] и бабушка П. З. [34] собираются Богу молиться к Преподобному Сергию. 2 мая поедут из Калуги к Сергию в Москву. Екатерина...» [35].

В письме из Калуги в приписке сестры Екатерины сообщается о том, что их бабушка с дедушкой [36, с. 111–115] в мае отправятся на богомолье. Для семьи калужских Чеховых это было важным событием.

И таких свидетельств паломничества членов семейства Чеховых по святым местам было много. Самые ранние — о хождении на богомолье бабушки Антона Павловича, о котором его отец записал в своем дневнике. Павел Егорович Чехов, родившийся в 1825 году, записал свои детские воспоминания в пятилетнем возрасте: «1830. Помню, что мать моя пришла из Киева, и я ее увидал» [37, с. 23]. Михаил Егорович, его старший брат, родился около 1823 года, значит, ему тогда было около

7–8 лет. Он тоже должен был знать о паломничестве в святые места матери.

По сохранившимся письмам Егора Михайловича к сыну Павлу в Таганрог мы знаем, что он в 1859 году посетил Москву, Калугу и побывал на Коренной ярмарке у Курской коренной, 38. «Письмо ваше от 4 июня мы по приезде из Калуги в Волчью, 12 июня, имели удовольствие получить, за которое вас благодарим. Мы в Калуге гостили 12 дней...» «...и 3 июня нас уже провожали все калужское семейство с прочими благодетелями в путь, за 10 верст с слезным прощанием, безотрывным объятием и земными поклонами, может быть, в последний раз. Подобные обстоятельства свиданий бывают весьма радостны, но впоследствии разлуки прощаний очень больны и тяжки для родителей, иногда и невыносимы. Жаль, что Митрофаша не заехал прежде в Калугу, его брат Михаил нетерпимостью ждал, чтобы им вместе поехать в Москву...» [38, с. 188–204].

Павел Егорович в письме к Михаилу Егоровичу из Москвы в Калугу писал: «Имеем счастье поздравить Вас с приездом в Первопрестольную Москву. Помолитесь за нас Угодникам Божиим святым, коих мощи в Кремле...» [39, с. 44].

2 сентября 1885 г. Митрофан Егорович к Павлу Егоровичу из Таганрога в Москву: «На днях у меня была жена Алексея Ивановича Чехова [40, с. 364], отправилась в Иерусалим, живут давно в Астраханской губернии, разбогатели».

19 июня 1889 г. Митрофан Егорович к Павлу Егоровичу из Таганрога в Москву: «...Сейчас у нас гостит Симеон Иванович Чехов, сын о. Иннокентия [41, с. 432]. Он идет на поклонение на Новый Афон, а оттуда настроен на Старый Афон, облобызывать кости своего многострадального родителя...»

2 июля 1902 г. Из письма Михаила Михайловича Чехова к жене Анне Ивановне из Москвы в санаторий: «Аннушка вчера ушла на Угрешу на богомолье, сегодня вернется... 2 июля 902, Москва» [42].

Конечно, Антон Павлович Чехов должен был знать о таких

важных семейных событиях, как хождение на богомолье, ведь проживая вместе с родителями, был посвящен в известия из переписки. Для религиозного семейства всех поколений Чеховых поклонение православным святыням было важным в их жизни. Сам же Антон Павлович искал всякую возможность посетить святые места для поиска новых ощущений, необходимых художнику слова. Ведь еще в 19-летнем возрасте получил напутствие от отца (сентябрь 1879 года): «Милый сынок, Антоша!.. Держись религии, она есть свет истинный! Летами ты еще молод, но разумом будь стар, не увлекайся никакими мечтами света. Это дым, парь, тень исчезающая!..» [43, с. 46].

В клинике (1897 г.) в разговоре с И. Л. Леонтьевым (Щегловым) А. П. Чехов говорил: «А по утрам я хожу гулять, хожу в Новодевичий монастырь... на могилу Плещеева. Другой раз загляну в церковь, прислонюсь к стенке и слушаю, как поют монашенки... И на душе бывает странно и тихо!..» [44, с. 511–512].

Даже по пути на каторжный Сахалин он писал Н. А. Лейкину из Иркутска в июне 1890 года: «Но тем не менее все-таки я доволен и благодарю Бога, что он дал мне силу и возможность пуститься в это путешествие...» [45, с. 216].

А в 1894 году, «вернувшись из Ялты [Антон Павлович], предлагал Суворину отправиться «по святым местам»: Московские монастыри, Троице-Сергиева Лавра, Ярославль, наконец, по Волге. Затем называл Киев и вообще «хоть на Соловки» [46, с. 372]: «...Осмелюсь предложить Вам такой план: в начале Фоминой недели, когда уже будет тепло и распухнет береза, приезжайте в Москву, и мы, объездивши все местные Новодевичьи, Даниловские, Донские, а также побывав на Воробьевых горах и в Петровском-Разумовском, поедем в Троицкую лавру...» [47, с. 293–294] ...«Если же Вам теперь хочется на Волгу, то поедем на Волгу. Вообще решайте сами, как Вам лучше; даю Вам полную волю. Хоть в Соловки» [48, с. 293–294].

Тяжело больной Антон Павлович в письме к В. С. Миролубову 17 декабря 1901 года, имея в виду историю своей семьи, высказал душевные мысли: «Нужно верить в Бога, а если веры нет, то не занимать ее место шумихой, а искать, искать, искать одиноко, один на один со своей совестью...» [49, с. 141–142].

ПРИМЕЧАНИЯ

1. «1878... Мамаша скончалась 26 февраля в Княжей». Жизнь Павла Чехова // Вокруг Чехова. М., 1990. С. 24. Княжья — это бывшая усадьба в имении графа И. М. Платова, где Егор Михайлович в течение нескольких лет был управляющим. Ныне Ростовская область, Родионово-Несветайский район, село Плато-Ивановка. Интернет.

2. Жизнь Павла Чехова // Вокруг Чехова. М., 1990. С. 25.

3. 19 января 1879 г. Егор Михайлович Чехов пишет Митрофану Егоровичу Чехову в Таганрог из Твердохлебова. РГБ (по копии ТГЛИАМЗ). Таганрог и Чеховы. Таганрог, 2003. С. 261–262.

4. Таганрог и Чеховы. Таганрог, 2003. С. 249. Егор Михайлович Чехов служил с 1840 до 1870-х гг. в имении графа Ивана Матвеевича Платова (1796+1874). Проживал в Княжей. Таганрог и Чеховы. Таганрог, 2003. С. 99, 102, 107; Ал. П. Чехов. В гостях у дедушки и бабушки. Александр и Антон Чеховы. Воспоминания, переписка. М., 2012. С. 96–163.

5. Таганрог и Чеховы. Таганрог, 2003. С. 250.

6. Таганрог и Чеховы. Таганрог, 2003. С. 253.

7. Кузичева А. П. Чеховы. Биография семьи. М., 2004. С. 15.

8. Таганрог и Чеховы. Таганрог, 2003. С. 254.

9. «1877. К московскому купцу И. Е. Гаврилову приглашен в конторщики по торговле 10 ноября с окладом жалованья». Жизнь Павла Чехова // Вокруг Чехова. М., 1990.

10. Сыновья Михаила Егоровича Чехова служили в это время в Москве. Михаил Михайлович Чехов (24.09.1850+1909) с 1864 года и Григорий Михайлович Чехов (24.01.1857+1930) с

1870-го. Калужские Чеховы в семействе назывались Чоховыми. Письмо к М. М. и Г. М. Чеховым в Москву из Калуги от 9 сентября 1873 года. Музей-заповедник Мелихово. Переписка Чеховых. № 4612.

11. Ныне Воронежская область, Богучарский район, село Твердохлебовка. Е. М. Чехов бывал в Твердохлебове несколько раз, в первый раз, когда выдавал замуж дочь Александру за местного писаря В. Г. Кожевникова. Жил в селе у дочери последний год своей жизни, похоронен на местном кладбище. Интернет.

12. Музей-заповедник Мелихово. Переписка Чеховых. № 4590.

13. Письмо 22 июля 1864 года. Калужские Чеховы // Авдеев Ю. К. В чеховском Мелихове. М., Мелихово, 2004. С. 86.

14. 19 января 1879 г. Егор Михайлович Чехов пишет Митрофану Егоровичу Чехову в Таганрог из Твердохлебова. РГБ (по копии ТГЛИАМЗ). Таганрог и Чеховы. Таганрог, 2003. С. 261–262.

15. Кузичева А. П. Чеховы. Биография семьи. М., 2004. С. 15. Архиепископ Калужский и Боровский Григорий 2-й (Миткевич) служил в Калуге с 9 декабря 1851 по 13 апреля 1881 года. Скончался в Калуге архиепископом. Памятная книжка Калужской губернии за 1910 год. Калуга, статист. отд. С. 63; Метальникова Е. В. Молитвами хранимый. С. 103–115.

16. Кузичева А. П. Чеховы. Биография семьи. М., 2004. С. 15; Метальникова Е. В. Молитвами хранимый. С. 110.

17. Письмо Егора Михайловича Чехова. Неизв. дата. Кузичева А. П. Чеховы. Биография семьи. М., 2004. С. 15.

18. 19 января 1879 г. Егор Михайлович Чехов пишет Митрофану Егоровичу Чехову в Таганрог из Твердохлебова. РГБ (по копии ТГЛИАМЗ). Таганрог и Чеховы. Таганрог, 2003. С. 262.

19. Таганрог и Чеховы. Таганрог, 2003. С. 258.

20. 19 января 1879 г. Егор Михайлович Чехов пишет Митрофану Егоровичу Чехову в Таганрог из Твердохлебова. РГБ (по копии ТГЛИАМЗ). Таганрог и Чеховы. Таганрог, 2003. С. 261–262.

21. Неизв. дата. А. П. Кузичева. Чеховы. Биография семьи. М., 2004. С. 15.

22. Калужский мещанин Петр Васильевич Петров (1845+?), муж Екатерины Михайловны Чеховой (3.11.1846+1930). Брак 13 июля 1877 года. Венчались в Крестовоздвиженской церкви Калуги. Кожевникова Н. И. Калуга. Чеховым. Калуга, 2010. С. 26.

23. Письмо Егора Михайловича Чехова к Митрофану Егоровичу 13 января 1879. Старикова В. А. «Кланяйся дедушке Георгию Михайловичу...» Чеховские чтения в Ялте: Чехов и XX век. М., 1997. С. 201. С. 201.

24. Жизнь Павла Чехова. // Вокруг Чехова / Сост. Е.М. Сахаровой. М., 1990. С. 25.

25. Интернет: «Богучарские корни А. Чехова».

26. Письмо Митрофана Егоровича Чехова к Павлу Егоровичу Чехову из Таганрога в Москву 6 апреля 1879 года. Таганрог и Чеховы. Таганрог, 2003. С. 267.

27. Музей-заповедник Мелихово. Переписка Чеховых. № 4585. По открытому письму с поздравлением с Рождеством, посланное Антоном двоюродному брату в Москву 22 декабря, можно определить адрес его проживания в 1878 году: Мещанское подворье, дом бр. Бубновых № 2. Михаилу Михайловичу Чехову. Музей-заповедник Мелихово. Переписка Чеховых; Калужские Чеховы // Авдеев Ю. К. В чеховском Мелихове. М., Мелихово, 2004. С. 86.

28. Они являлись домовладелицами по адресу Калуга, 1 ч., 1 кв., дом № 120. В ноябре 1887 года дом унаследовал Михаил Михайлович Чехов и продал его в сентябре 1889-го. ГАКО. Ф. 55. Оп. 1. Д. 183. 1889. Л. 178 об. — 179.

29. В начале января 1879 года Павел Егорович Чехов писал в Таганрог брату Митрофану Егоровичу: «...Лизу Михайловну Чехову мы вчера благословили за жениха, торговца в Москве, свадьба будет теперь же, а потому тебя поздравляем с родственником...» Таганрог и Чеховы. Таганрог, 2003. С. 261.

30. Брак состоялся 30 января 1879 года. Возможно, муж Ели-

заветы Михайловны калужский мещанин Иван Галактионович Слобожанинов (1836+?). Кожевникова Н. И.; Калужские ремесленники. Калуга, 2015. С. 61; «...Лиза замуж вышла. До сих пор с мужем на «вы»... Письмо Ал. Чехова к Антону от 25 февраля 1879 г. из Москвы. Александр и Антон Чеховы. Воспоминания, переписка. М., 2012. С. 286.

Елизавета Михайловна Слобожанинова (урожд. Чехова, 11.10.1854+до 28.09.1884) скончалась в возрасте 29 лет от чахотки. Была похоронена рядом с отцом на Пятницком кладбище в Калуге. А. П. Чехов в 1897 году серьезно заболел и в разговоре с А. С. Сувориным упомянул свою двоюродную сестру Елизавету Михайловну: «У меня из правого легкого кровь идет, как у брата и другой моей родственницы, которая тоже умерла от чахотки». М. П. Чехов. Вокруг Чехова. М., 1980. С. 211.

31. Возможно, Елизавета Григорьевна Чехова жила последние годы перед смертью в Москве при больной дочери Елизавете. После ранней смерти Елизаветы Михайловны Слобожаниновой остались трое малолетних детей — Николай, Надежда и Иван. Музей-заповедник Мелихово. Переписка Чеховых. № 4582.

Елизавета Григорьевна Чехова (урожд. Прокунина) (ок. 06.1827+19.03.1886) похоронена на городском Пятницком кладбище. Надпись на памятнике: «Здесь погребено тело Елизаветы Григорьевны Чеховой, скончавшейся 19 марта 1886 г. на 60-м году от рождения, и дочери ее Елизаветы». Морозова Г. М. Прогулки по старой Калуге. Калуга. 1993. С. 215–218; Кожевникова Н. И. Калуга. Чеховым. Калуга: изд-во «Фридгельм», 2010.

32. Адрес, где служили Чеховы: «В Москве в Большой шелковый ряд, Лавка № 36 Ивана Егоровича Гаврилова. Михаилу Михайловичу Чехову». Музей-заповедник Мелихово. Переписка Чеховых.

Теплые торговые ряды — ансамбль торговых зданий в Москве, в конце XIX–XX вв. занимавший половину квартала

между Ильинкой, Богоявленским и Ветошным переулками. Снесен в 2008 году. Построен в 1864–1869 годах архитектором Александром Никитиным для московских предпринимателей Азанчевского и Пороховщикова и стал первым отапливаемым торговым помещением в Москве. В комплекс новых торговых рядов вошла церковь Ильи Пророка с приделами, датированная XVI–XVII веком. Википедия.

33. Дедушка Петр Афанасьевич упоминается еще в одном письме от 17 июня 1878 г. Музей-заповедник Мелихово. Переписка Чеховых. № 4619.

34. Бабушка П. З[ахаровна]? могла быть из семейства Прокуниных.

35. Письмо от 28 апреля 1873 г. из Калуги в Москву. Музей-заповедник Мелихово. Переписка Чеховых. № 4611.

36. Елизавета Григорьевна Чехова принадлежала калужскому роду купцов Прокуниных. Женился «вольноотпущенный человек», как писалось в метрических книгах, Михаил Егорович Чехов на дочери купца 3-й гильдии Григория Афанасьевича и Евдокии Афанасьевны (урожд. Одоевцевой) Прокуниных Елизавете Григорьевне 7 февраля 1846 года. Венчание проходило в Крестовоздвиженской церкви на Воробьевке, приходской церкви семьи Прокуниных. Кожевникова Н. И. Калуга. Чеховым. Калуга, 2010.

Калужские купцы Прокунины имели разветвленную родословную. В описании Калуги за 1734 год упоминаются переулки Прокунин и Прокунина гора, которые располагались где-то в Знаменской слободе или Богоявленской слободах. Метальникова Е. В. Из прошлого в будущее. Калуга, 2015. С. 156. В начале 1820-х их фамилия встречалась в списках торговцев овощами. ГАКО. Ф. 49. Оп. 1. Д. 34. 1824. Эта деятельность дала возможность Григорию Петровичу Прокунину записаться в купечество. Григорий Петрович Прокунин (1791+), отец Елизаветы и Александры, был женат дважды. Первый брак был совершен 3 января 1815 года с Александрой Дмитриевной Шамшиной, 2-й брак 3 ноября 1824 года с

Евдокией Афанасьевной Одоевцевой (1807+?). От 2-го брака родились две дочери Елизавета Григорьевна (1827+20.03.1886) и Александра Григорьевна (1835+до 1889). Кожевникова Н. И. Калуга купеческая. Калуга, 2013. С. 111–115; Калужские купцы и мещане. Калуга, 2015. С. 280.

37. Жизнь Павла Чехова // Вокруг Чехова / Сост. Е. М. Сахаровой. М., 1990. С. 23; Бабушка А. Ефросинья Емельяновна, урожд. Шимко (1798–1878) «пешком ходила „по обещанию“ из Ольховатки в Киев на поклонение святыням». Таганрог и Чеховы. Таганрог, 2003. С. 14. (См.: С. М. Чехов. Комментарии. С. 229. Рукопись в РГАЛИ).

38. Письмо 22 июня 1859 г. Старикова В. А. «Кланяйся дедушке Георгию Михайловичу...» Чеховские чтения в Ялте: Чехов и XX век. М., 1997. С. 188–204.

39. 4 июня 1859 г. Павел из Таганрога пишет брату Михаилу, прибывшему в Москву. Таганрог и Чеховы. Таганрог, 2003. С. 44.

40. Алексей Иванович — сын Ивана Михайловича Чехова (о. Иннокентия) (1790+1850), двоюродного деда А. П. Чехова. Таганрог и Чеховы. Таганрог, 2003. С. 364.

41. Симеон Иванович Чехов (1822 + после 1889), сын Ивана Михайловича Чехова (о. Иннокентия). Таганрог и Чеховы. Таганрог, 2003. С. 432.

42. Музей-заповедник Мелихово. Переписка Чеховых. № 4817.

43. Кузичева А. Чехов // ЖЗЛ. С. 46.

44. Кузичева А. Чехов // ЖЗЛ. С. 511–512.

45. Письмо А. П. Чехова к Н. А. Лейкину из Иркутска 5 июня 1890 года. Переписка А. П. Чехова. В 2 т. Том 1. М., 1984; Кузичева А. Чехов // ЖЗЛ. С. 216.

46. Кузичева А. Чехов // ЖЗЛ. С. 372.

47. Чехов А. П. Письмо Суворину А. С., 10 апреля 1894 г. Мелихово // Чехов А. П. Полное собрание сочинений и писем: В 30 т. Письма: В 12 т. / АН СССР. Ин-т мировой лит. им. А.М. Горького. М.: Наука, 1974–1983. Т. 5. Письма. М.: Наука, 1977. С. 293–294.

48. Чехов А. П. Письмо Суворину А. С., 21 апреля 1894 г. Мелихово // Чехов А. П. Полное собрание сочинений и писем: В 30 т. Письма: В 12 т. / АН СССР. Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького. М.: Наука, 1974–1983. Т. 5. Письма. М.: Наука, 1977. С. 293–294.

49. 17 декабря 1901 г. Письмо к В. С. Миролубову. Письма. Том 10. 142. Чехов А. П. Письмо Миролубову В. С., 17 декабря 1901 г. Ялта // А. П. Чехов. Полное собрание сочинений и писем: В 30 т. Письма: В 12 т. / АН СССР. Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького. М.: Наука, 1974–1983. Т. 10. Письма. М.: Наука, 1981. С. 141–142. Источник: <http://chehov-lit.ru/chehov/letters/1901-1902/letter-3582.htm>

ПЕДАГОГИКА И ПСИХОЛОГИЯ

УДК 37.013

Клинков Алексей Владимирович
студент 3 курса бакалавриата
Тамбовской духовной семинарии
e-mail: klinkov.lesha@yandex.ru

Евтихий Петр Николаевич
кандидат педагогических наук, доцент,
заведующий кафедрой филологических
и церковно-практических дисциплин
Тамбовской духовной семинарии
e-mail: petr.evthiev@bk.ru

Klinkov Alexey Vladimirovich
3rd year undergraduate student
of the Tambov Theological Seminary,
e-mail: klinkov.lesha@yandex.ru

Evtihiev Pyotr Nikolaevich
Candidate of Pedagogical Sciences, Associate Professor,
Head of the Department of Philological
and Church-Practical Disciplines
e-mail: petr.evthiev@bk.ru

**КОНЦЕПЦИЯ ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ И
ПРОСВЕТИТЕЛЬСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ
СВЯЩЕННОМУЧЕННИКА ФАДДЕЯ (УСПЕНСКОГО)
В УСЛОВИЯХ СОВРЕМЕННОГО МИРА**

**THE CONCEPT OF PEDAGOGICAL AND EDUCATIONAL
ACTIVITIES OF THE HOLY MARTYR THADDEUS
(USPENSKY) IN THE MODERN WORLD**

Аннотация. В данной статье рассматривается значимость педагогической и просветительской деятельности священномученика Фаддея (Успенского) для современного мира. Владыка Фаддей в начале XX века разработал концепцию воспитывающего обучения, которая предвосхитила созданную советскими учеными в 60–80 годы XX века систему подходов к обучению и воспитанию. Следует отметить, что его труд «Записки по дидактике», изданный в 1902 году, актуален в настоящее время и является фундаментальным в современной структуре образования и воспитания. Дидактические идеи священномученика Фаддея соответствуют многим ведущим современным педагогическим концепциям и методикам преподавания. В духовном образовании владыка считал основным принцип христоцентричности. По его мнению, религия и духовные ценности являются краеугольным камнем развития общества и способствуют нравственному возрастанию личности.

Abstract. This article examines the significance of the pedagogical and educational activities of the Holy Martyr Thaddeus (Uspensky) for the modern world. Vladyka Thaddeus in the early 20th century developed the concept of educative learning, which anticipated the system of approaches to education and upbringing created by Soviet scientists in the 60–80 years of the XX century. It should be noted that his work «Notes on Didactics», published in 1902, is still relevant today and is fundamental in the modern structure of education and upbringing. Didactic ideas are sacred. Thaddeus corresponds to many leading modern pedagogical concepts and teaching methods. Vladyka also noted the importance of spiritual education and the principle of christocentricity. In his opinion, religion and spiritual values are the cornerstone of the development of society and contribute to the moral growth of the individual.

Ключевые слова: священномученик Фаддей (Успенский), «Записки по дидактике», концепция педагогической деятельности, проповеди, религия.

Key words: Hieromartyr Thaddeus (Uspensky), «Notes on didactics», the concept of pedagogical activity, sermons, religion.

2022 год является юбилейным для отечественной педагогики. 150 лет назад родился выдающийся деятель РПЦ Фаддей Успенский, архиепископ Тверской и Кашинский. Являясь первым священником — педагогом, методистом, доктором богословия, светилом церковной педагогики и воспитания, он явил пример истинного христианского подвига. Владыка избрал святой, но трудный путь, закончившийся мученической кончиной.

Священномученик Фаддей (Иван Васильевич Успенский) родился 12 ноября 1872 года в селе Наруксово Нижегородской области в семье священника [14]. С ранних лет помогал родителям заботиться о братьях и сестрах. Именно забота о них дала толчок для развития и формирования педагогического таланта будущего преподавателя. Начальное образование получил дома, а после с братьями поступил в Нижегородское духовное училище, а затем и в Нижегородскую духовную семинарию.

Педагогическое мировоззрение будущего архипастыря сформировалось не только под воздействием семьи, но и благодаря влиянию педагогического коллектива учебного заведения. В 1892 году Иван с братом Александром поступил в Московскую духовную академию, где познакомился с ректором архимандритом Антонием (Храповицким), который впоследствии стал близким другом и наставником юного студента, оказал весомое влияние на формирование его личности, а также на развитие его педагогической деятельности [8]. В августе 1897 года состоялся монашеский постриг Ивана Васильевича Успенского с наречением именем Фаддей, а в сентябре он был рукоположен в сан иеромонаха.

Свой педагогический путь будущий архипастырь начал в Смоленской духовной семинарии преподавателем философ-

ских наук: логики, философии, психологии, общей дидактики [10].

В 1898 году молодого педагога перевели на служение в Минскую епархию, где он был назначен инспектором академии [5]. Параллельно с административной работой иеромонах Фаддей (Успенский) продолжал заниматься педагогической деятельностью. Во время летних каникул он преподавал Закон Божий и церковнославянский язык на временных (летних) курсах для учителей церковно-приходских школ [13]. Будущий архипастырь выделял в педагогической деятельности важный аспект, который заключался в подъеме духовного образования в условиях секуляризации и религиозного индифферентизма.

Служение в Смоленской, Минской, Уфимской и Олонецкой епархиях в качестве преподавателя, инспектора и ректора духовных школ позволило будущему архиерею обрести значительный опыт педагогической деятельности и административной работы в сфере образования. Работа на курсах повышения квалификации учителей в Минской и Уфимской епархиях (с 1899 по 1902 гг.) стали источником сбора необходимого материала, который нашел отражение в научно-методическом труде «Записки по дидактике». Работа была издана в 1902 году (переиздана в 2003 году) [3]. Следует отметить, что архимандрит Фаддей (рукоположен в сан архимандрита в 1902 году) стал первопроходцем из духовенства на этом поприще.

Архимандрит Фаддей (Успенский) занялся системным изложением своих научных взглядов с целью разработки методического пособия для педагогов. Одной из главных идей, изложенных в книге «Записки по дидактике», является неразрывность процессов образования и воспитания. Принцип христороцентричности является фундаментом концепции воспитывающего обучения. Опора на этот принцип служит основой содержания образовательного подхода автора [7]. В «Записках по дидактике» рассмотрен широкий спектр различных вопросов педагогического характера: общая дидактика, методика преподавания Закона Божиего, методика преподавания цер-

ковнославянского языка, предложены примерные конспекты уроков по указанным дисциплинам. Им основательно были изложены важные вопросы учебно-воспитательной деятельности учителей: определены и охарактеризованы цели начального образования и воспитания обучающихся; дидактические принципы реализации учебно-воспитательного процесса в системе начального образования; методы и приемы обучения.

Важно заметить, что дидактические идеи священномученика Фаддея (Успенского) относительно целей, задач, методов, средств и принципов обучения в большинстве своем соответствуют ведущим современным педагогическим концепциям (гуманистический подход, личностно-ориентированный подход, аксиологический подход) и требованиям методики (повышение уровня самостоятельной работы обучающихся, использование средств визуализации познавательного процесса, учет возрастных и личностных особенностей обучающихся и т. п.). В этой связи положения дидактической концепции Фаддея (Успенского) обладают актуальностью и способны применяться в настоящее время при реализации учебно-воспитательного процесса в образовательных учреждениях различных типов.

Одним из главных исследований деятельности священномученика Фаддея является диссертация Н. Н. Доненко, в которой проанализирована только первая глава труда архиепископа, а вторая и третья главы остаются неизученными.

В течение 1902 года духовная и педагогическая карьера архимандрита Фаддея (Успенского) стремительно развивалась. Указом Синода от 8 января 1903 года он был переведен на служение в Олонецкую епархию. Служение в назначенной епархии (до 1908 г.) предполагало не только совмещение должностей ректора и преподавателя в ОДС, но и редактирование «Олонецких епархиальных ведомостей» [12].

Для Фаддея (Успенского) священническая деятельность была взаимосвязана с педагогической, потому что вопросы формирования личности, ее всецелого духовного, образова-

тельного и социального развития были основополагающими принципами в воззрениях архимандрита. Одной из форм образовательно-просветительской деятельности, которой отдавал предпочтение отец Фаддей при работе с населением Олонецкой епархии, являлась беседа. Согласно заметкам в «Олонецких духовных ведомостях» за март 1903 года, архимандритом Фаддеем проводились беседы с общественностью о сущности и методах духовного развития, которые подкреплялись примерами из библейской истории и морально-нравственными советами [11, с. 210].

Также вершину духовного наследия владыки составляют 107 проповедей, в которых он затрагивает вопросы ценности Священного Писания, необходимости чтения Евангелия и святоотеческого наследия как основы строительства модели развития общества и государства. В своих научных трудах священномученик Фаддей (Успенский) затрагивает актуальные вопросы: роль религии в формировании личности, вопросы духовно-нравственного воспитания, необходимости повышения квалификации преподавателей, проблемы и аспекты подготовки священнослужителей к миссионерской деятельности.

Духовно-педагогическое наследие автора включает и речи, произнесенные владыкой в гимназиях, семинариях, церковноприходских школах, при открытии и закрытии педагогических курсов.

Церковное служение и проповедническую деятельность священномученик Фаддей понимал как высшую форму учения. Проповедь Слова Божиего, по мнению автора «Записок по дидактике», дает духовную жизнеспособность пастве. Поэтому, по его мнению, проповеди, звучащие с кафедры, должны формировать христианские принципы паствы и быть направлены на достижение цели — проникновение в сердце человека, изменение его пути от греха к святости и преображение в облик Христа.

Когда владыка Фаддей проводил беседы и лекции, то зал был всегда полон слушателей, которые проявляли большой инте-

рес к выступающему, потому что он объяснял сущность веры доступным языком и трактовал глубинный смысл Святого Писания [1].

По мнению владыки, каждый проповедник обязан добросовестно подходить к подготовке проповеди. Он должен найти как можно больше точек соприкосновения со слушателем «между образом мыслей и настроением своим и слушателей» [9]. Священномученик также призывал обращать внимание на свою речь и создавать ее по принципу раскрытия предмета проповеди. Важнейшим условием эффективности проповеди он считал любовь и искреннее отношение к предмету беседы. Проповедническое служение в первую очередь способствовало подъему духовного образования русского народа, противостояло духовно-нравственному упадку общества, происходящего от интеллигенции. Именно она задавала духовный тон и устанавливала планку для формирования взглядов в обществе.

Указом Священного Синода от 5 декабря 1908 года владыка был переведен на Волынь. 21 декабря в соборе Рождества Христова состоялась архиерейская хиротония, которую возглавил архиепископ Волынский Антоний (Храповицкий) — близкий друг педагога. Владыка Фаддей стал управляющим Владимирско-Волынской епархией. За эти годы он посетил самые отдаленные храмы, в которых совершал богослужение и произносил проповеди.

В период архиерейского служения владыка Фаддей продолжал взаимодействовать со сферой образования. Будучи председателем Волынской епархиальной комиссии по делам образования, епископ Фаддей контролировал работу школ, курировал вопросы повышения квалификации учителей, процесс разработки методического обеспечения образовательного процесса в церковно-приходских школах. В рамках работы комиссии были разработаны образовательные программы для начальной школы под руководством епископа Фаддея [4].

Епископ Фаддей продолжал совмещать духовную миссию с педагогико-просветительской деятельностью.

31 декабря 1921 года священномученик был расстрелян по ложному обвинению большевиками в попытке организации повстанческого движения [2].

Архиерейский Собор Русской Православной Церкви в 1997 году прославил священномученика Фаддея в сонме святых [6].

Таким образом, жизненный путь Фаддея (Успенского) — путь выдающегося священника, педагога, ученого, отдавшего все свои способности, знания и силы служению людям и Церкви, а также делу народного образования и духовного просвещения. Владыка Фаддей смог заложить основные методологические принципы современной педагогики. Итогом его педагогической деятельности являются «Записки по дидактике», которые очень близки современной образовательной парадигме, нацеленной на духовно-нравственное воспитание молодого поколения.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Абросимова Д. Д.* Проповеди архимандрита Фаддея (Успенского) на страницах газеты «Олонецкие епархиальные ведомости» [Электронный ресурс] / Д. Д. Абросимова // *Studia Humanitatis Borealis*. — 2015. — № 1. URL: <http://sthb.petrus.ru/journal/article.php?id=3063>.

2. Выписка о приведении в исполнение постановления Тройки У НКВД по Калининской области 31/Х11–1937 г. ЦУФСБ по Тверской области. Дело по обвинению Успенского И. В. Архив 20712-С, л. 46.

3. *Гринько К. М.* Владыка Фаддей (Успенский) и церковно-школьное образование в Волынской епархии в конце первого десятилетия XX в. / К. М. Гринько // *Вестник Вятского государственного гуманитарного университета: Народное образование. Педагогика*. — Киров, 2013. — Вып. 4–1. — С. 34–39.

4. *Гринько К. М.* Духовно-просветительская деятельность Архиепископа Фаддея (Успенского) в конце XIX — первом десятилетии XX в. / К. М. Гринько // *Вестник Вятского государственного гуманитарного университета*. — 2012. — № 3–1. — С. 54–57.

5. *Дамаскин (Орловский)*. «Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX столетия. Жизнеописания и материалы к ним. Книга 3 / Д. Орловский. — Тверь. 2001. — С. 481–565.

6. *Дивногорцева С. Ю.* К вопросу о формировании педагогической компетентности учащихся духовных школ Русской Православной Церкви / С. Ю. Дивногорцева // Интеграция светского и религиозного образования в российской и международной практике в условиях развития культурно-образовательной среды: Материалы научно-практической конференции (15–16 мая 2014 г.) / Л. Н. Урбанович, общ. ред. — Смоленск, 2014. — С. 40–48.

7. *Евтихий П. Н.* Концепция воспитывающего обучения в «Записках по дидактике» священномученика Фаддея (Успенского) (на примере Главы II) // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. 2022. № 3 (20). С. 112–129. DOI: 10.51216/2687-072X_2022_3_112. EDN: YNKYZG.

8. *Зинченко В. П., Гордон В. М.* Методологические проблемы психологического анализа деятельности. — В кн. Системные исследования. Ежегодник 1975 / В. П. Зинченко. — М.: Наука, 1976. — С. 82–127.

9. Святые Саратовской епархии. Святой священномученик Фаддей, архиепископ Тверской и Кашинский. — Режим доступа: [https://eparhia-saratov.ru/Articles/article_old_3242].

10. Священномученик Фаддей (Успенский; 1872–1937), архиепископ Тверской. Творения. В 2 кн. Кн. II. Записки по дидактике. — Тверь, 2002. — С. 270.

11. Олонецкие епархиальные ведомости. — 1903. — № 6. — С. 210.

12. *Ушинский К. Д.* Три элемента школы / Ушинский К. Д. Пед. соч.: В 6 т. — М., 1990. Т.1. — С. 171.

13. Формулярный список о службе преподавателя Уфимской духовной семинарии, магистра богословия иеромонаха Фаддея, составленный в ноябре 1901 года // РГИА. Ф. 796. Оп. 439. Д. 849. Л. 4.

14. ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5240. Л. 04.

ТРЕБОВАНИЯ К ОФОРМЛЕНИЮ НАУЧНЫХ СТАТЕЙ В БОГОСЛОВСКО-ИСТОРИЧЕСКОМ СБОРНИКЕ

ОБЩИЕ ТРЕБОВАНИЯ К ПУБЛИКАЦИЯМ

В начале статьи с выравниванием по центру на русском языке указываются с красной строки:

- Номер по Универсальной десятичной классификации (УДК); УДК определяется (см. справочник УДК: <http://teacode.com/online/udc/>)
- Название статьи (строчными буквами)
- Инициалы и фамилия автора
- Название организации, в которой выполнялась работа (первого автора)
- e-mail автора
- Краткая аннотация (500–800 печатных знаков)
- Ключевые слова (3–5).

Далее через два пробела в той же последовательности информация приводится на английском языке.

Статья должна содержать:

- краткое введение
- цель исследования
- описание материалов и методов исследования
- результаты исследования
- выводы
- заключение
- список литературы на русском языке.

I.1. Публикуемые материалы должны быть результатом самостоятельного исследования. Не допускается цитирование без ссылок на источник (плагиат), а также использование слишком длинных цитат из чужих работ. Статьи или их фрагменты, публикуемые в Журнале, не должны быть ранее нигде опубликованы. В концевом библиографическом списке должны быть указаны только те работы, на которые есть ссылки в тексте.

I.2. Формат файла: для MSOffice (doc). В случае использования нестандартных шрифтов (греческого, древнееврейского и пр.) должны быть дополнительно представлены как файлы этих шрифтов, так и файл текста статьи в формате pdf.

I.3. Шрифт – Times New Roman, кегль 14. Междустрочный интервал – одинарный; отступ абзаца – 1,25 см. Поля – 2 см по периметру; выравнивание по ширине. Страницы не нумеруются. Сноски оформляются в тексте, в квадратных скобках и с указанием страни-

цы (для печатных изданий) [1, с. 2] в соответствии с пристатейным списком литературы, который составляется в алфавитном порядке. I.4. При оформлении списка источников и литературы в конце статьи руководствоваться требованиями ГОСТ Р7.05-2008.

ДОПОЛНИТЕЛЬНЫЕ ТРЕБОВАНИЯ

Текстовый редактор	Microsoft Word
Поля	верхнее и нижнее — 2 см, левое — 2 см, правое — 2 см
Основной шрифт	Times New Roman
Размер шрифта основного текста	14 пунктов
Межстрочный интервал	полуторный
Выравнивание текста	по ширине
Абзацный отступ (красная строка)	1,25 см
Нумерация страниц	не ведется
Рисунки	внедрены в текст. Каждый рисунок должен иметь подпись (под рисунком)
Ссылки на литературу	в квадратных скобках и с указанием номера источника по прилагаемому к статье списку и номер страницы (для печатных изданий) [1, с. 2]; Список источников и литературы оформляется в алфавитном порядке
Объем	минимум 5 страниц
Оформление списка литературы	ГОСТ Р 7.05-2008

По вопросам публикации ваших работ обращайтесь по адресу: izdat.kds@yandex.ru

ББК 86.372
УДК 271.2
Б 746

**ЖУРНАЛ «BOGOSLOVSKO-ISTORICHESKIY
SBORNIK /БОГОСЛОВСКО-ИСТОРИЧЕСКИЙ
СБОРНИК»**

Компьютерная верстка Крупина М. В.
Корректор Шаибова Т. К.

Религиозная организация – духовная образовательная организация
высшего образования «Калужская духовная семинария
Калужской епархии Русской Православной Церкви»

Адрес издательства, редакции:
248000, Калужская
обл., г. Калуга, ул. Набережная, д. 4
Телефон: (4842) 57-72-71, 56-27-00
E-mail: bis@eparhia-kaluga.ru
Главный редактор: митрополит Калужский
и Боровский Климент

Отпечатано с оригинал-макета в
типографии ООО «КОМПАС-ЛАЙН»
109052, Московская область,
г. Москва, Нижегородский р-н,
ул. Подъёмная, д 12 стр 1, оф 414.
Печать офсетная. Формат 60x84 1/8
Тираж – 500 экз.
Заказ номер № 10
Дата выхода в свет : 19.01.2023
Распространяется бесплатно

© Калужская духовная семинария
© Калужское епархиальное управление