



# Богословско- исторический сборник

Богословие

Филология

История

Педагогика

2023 № 2 (29)

Калужская духовная семинария

2023

# Богословско-исторический сборник

Выпуск  
№ 2 (29)



Калужская духовная семинария  
2023



# Theological and historical collection

ISSUE  
№ 2 (29)



Kaluga Theological Seminary  
2023

---

**ББК 86.372**

**УДК 271.2**

**Б 746**

*По благословению Высокопреосвященнейшего Климента  
митрополита Калужского и Боровского*

ISSN 2712-9918

12+

Рекомендовано к публикации  
Издательским советом  
Русской Православной Церкви  
№ ИС Р23-309-0227

Печатное СМИ «Богословско-исторический сборник» зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций, свидетельство о регистрации СМИ ФС №77-79390 от 2 ноября 2020 г.

«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.

«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 Сергей Третьяков.*

Учение преподобных Оптинских старцев об обновленном состоянии человека ..... 13

*Диакон Михаил Шелешнев.*

Развитие и современное состояние литургической традиции украинской греко-католической церкви XVIII века: проблема соотношения религиозного и научного знания ..... 24

*Бухович Е. В.*

Богословская методология как идеал научности в системе мысли святителя Феофана Затворника ..... 33

*Гречишников Н. П., иерей Павел Чухно.*

К пониманию души русскими религиозными философами XVIII–XIX веков ..... 42

*Карельский С. А.*

Мотив мученичества в сочинениях святителя Астерия, епископа Амасийского ..... 50

*Парфенова Е. В.*

Тема ростовщичества в проповедях доминиканского богослова Джордано да Пиза (Джордано да Ривальто) периода его пребывания во Флоренции первой половины XIV в. .... 59

### ФИЛОЛОГИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

*Богданов Р. А.*

Исследование сказаний о прижизненных видениях и чудесах

---

в агиографических преданиях, посвященных преподобному  
Сергию Радонежскому ..... 83

## ИСТОРИЯ

*Митрополит Исидор (Тупикин), иерей Алексей Марченко.*  
Циркулярные «братские послания» Патриарха Алексия I к  
епархиальным архиереям 1954 и 1959 гг. .... 99

*Протоиерей Андрей Безбородов.*  
Возникновение и кризис обновленческого раскола в  
Калужской епархии ..... 119

*Петров А. К., Толстиков Л. В.*  
Шелотская Троицкая церковь Вельского уезда Вологодской  
епархии — история храма, прихода и причта ..... 130

*Реброва М. И.*  
Церковные расколы 1920-х гг. и их использование советской  
властью для дезорганизации церковной жизни в Донетчине 167

## ПЕДАГОГИКА И ПСИХОЛОГИЯ

*Макаров Д. В.*  
Русская литература в современной образовательной системе  
и ее воспитательный потенциал (на материале трех произведе-  
ний литературы Древней Руси) .....187

---

## CONTENT

### THEOLOGY AND BIBLICAL STUDIES

*Archpriest Sergiy Tretyakov.*

The teaching of the Reverend Optina elders about the renewed state of man ..... 13

*Deacon Mikhail Sheleshnev.*

The development and current state of the Liturgical tradition of the Ukrainian Greek Catholic Church of the XVIII century: the problem of the correlation of religious and scientific knowledge 24

*Bukhovich E. V.*

Theological methodology as the ideal of scientific knowledge in the system of thought of St. Theophan the Recluse ..... 33

*Grechishnikova N. P., Priest Pavel Chukhno.*

Towards Understanding the Soul by Russian Religious Philosophers of the XVIII — XIX Centuries ..... 42

*Karelsky S. A.*

The motive of martyrdom in the writings of St. Asterius, Bishop of Amasia ..... 50

*Parfenova E. V.*

The theme of usury in the sermons of the Dominican theologian Giordano da Pisa (Giordano da Rivalto) during his stay in Florence in the first half of the XIV century ..... 59

### PHILOLOGY AND SOURCE STUDIES

*Bogdanov R. A.*

The study of legends about lifetime visions and miracles in hagiographic traditions dedicated to St. Sergius of Radonezh .... 83

---

## HISTORY

- Metropolitan Isidore (Tupikin), Priest Alexy Marchenko.*  
The circular «fraternal Messages» of Patriarch Alexy I to the  
diocesan bishops of 1954 and 1959 ..... 99
- Archpriest Andrey Bezborodov.*  
The emergence and crisis of the Renovationist schism in the  
Kaluga Diocese ..... 119
- Petrov A. K., Tolstikov L. V.*  
Shelotskaya Trinity Church of the Velsky district of the Vologda  
diocese — the history of the church, parish and clergy ..... 130
- Rebrova M. I.*  
Church schisms of the 1920s and their use by the Soviet  
authorities to disorganize Church life in Donetsk region ..... 167

## PEDAGOGY AND PSYCHOLOGY

- Makarov D. V.*  
Russian literature in the modern educational system and its  
educational potential (based on the material of three works of  
literature of Ancient Russia) ..... 187

## БОГОСЛОВИЕ И БИБЛЕИСТИКА

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 ОПТИНСКИХ СТАРЦЕВ ОБ ОБНОВЛЕННОМ СОСТОЯНИИ ЧЕЛОВЕКА

### THE TEACHING OF REVEREND STARTSY (ELDERS) OF OPTINA ON THE RENEWED STATE OF MAN

**Аннотация.** Статья посвящена вопросу воссоздания человеческой природы после грехопадения, возможности спасения через искупительный подвиг Господа Иисуса Христа. Преподобные Оптинские подвижники указывают путь обновленного человека ко спасению во Христе.

**Abstract.** The article is devoted to the renewal of human nature after the Fall and the possibility of salvation by the redemptive feat

of the Lord Jesus Christ. Reverend ascetics of Optina give a guide on the way of the renewed man to salvation in Christ.

**Ключевые слова:** Оптинские старцы, воссоздание человека, искупительный подвиг Иисуса Христа, природа обновленного человека, спасение, синергия, обожение.

**Key words:** startsy (elders) of Optina, the renewal of human nature, the redemptive feat of Jesus Christ, the renewed human nature, salvation, synergy, theosis (deification).

«Бог создал человека свободным, а значит, ответственным, поскольку свобода и ответственность неразрывны. Но и Бог, свободно создавший свободное существо, не уклонился от ответственности: ради искупления человека из духовного плена, в котором тот оказался в результате грехопадения, Бог Сам пришел в мир и стал человеком в лице Сына Божия» [14, с. 11], (Митрополит Филарет (Вахромеев)).

Тяжелая болезнь, постигшая падшего человека, проникла во всю его природу, заразила своим греховным ядом все силы его, извратила своим действием все его способности. То греховное состояние, которое человек получил по падении, стало свойственным ему, как свойственно болезненное состояние больному. Более того, болезнь, которой заболел человек по преступлении заповеди Божией в раю, стала естественной ему и неизменяемой, как неизменяемо само естество [12, с. 66]. Отсюда можно видеть, насколько великая сила требуется, чтобы исцелить больное человеческое естество, «преодолеть эту злую действующую в нем силу, и отложить такой нрав неестественный, кажущийся ему естественным, и воспринять естественный, кажущийся ему неестественным» [12, с. 304].

Итак, повреждение человеческой природы оказалось настолько глубоким, что спасение человека стало возможным лишь совершением искупительного подвига Единородного

Сына Божия через Его вочеловечение. По Своей безмерной любви к человеку Бог не восхотел, чтобы Его венец творения по собственному своему нерадению и дьявольскому обольщению уничтожился совершенно, потому прародительское греховное повреждение очищается и исцеляется Христом. Об этом и говорит апостол Павел в своем послании к Римлянам: «Как преступлением одного всем человекам осуждение, так правдою одного всем человекам оправдание к жизни. Ибо, как непослушанием одного человека сделались многие грешными, так и послушанием одного сделаются праведными многие... дабы, как грех царствовал к смерти, так и благодать воцарилась через праведность к жизни вечной Иисусом Христом, Господом нашим» (Рим. 5:18–21).

Таким образом, Бог как бы воссоздает человеческую природу, которая до Божественного воплощения, будучи расстроеной грехом, снова достигает правильного устройства и полной гармонии. Тело становится послушным инструментом души, душа в свою очередь подчиняет свои силы духу, в то время как последний слушается велений Духа Святого. Во Христе — Новом Небесном Адаме, соединившем в себе полноту Божественного и человеческого совершенства, происходит освобождение человека от плена греха и смерти. Именно в этом смысле преподобный Варсонофий Оптинский говорит, что для воссозданного человека вход в рай, в вечное блаженство открывается не нашими трудами и добрыми делами, а заслугами и Искупительной Жертвой Спасителя, а наши добрые дела, т. е. совершение Евангельских заповедей, нужны только как доказательство нашей любви Господу, без которой «...невозможно блаженство... А если бы вход в рай открывался не заслугами Спасителя, то тогда могли бы войти в него язычники, магометане, евреи и проч. Поэтому мы должны надеяться не на свои дела, а на милосердие Божие» [5, с. 396].

Догматическое богословие Православной Церкви называет спасительными плодами искупительного подвига Господа нашего Иисуса Христа возвращение людям милости Божией



(человечество перестало быть «по природе чадами гнева» (Еф. 2:3)); возможность очищения от личных грехов; воссоединение и примирение людей с Богом союзом теснейшей любви; дарование полноты благ (возможность в церковной жизни получать освящающую нас благодать); избавление человека от рабства диавола, греха, проклятия и смерти [3, с. 178–180]. Однако говорить о плодах искупительного подвига Спасителя во множественном числе можно с достаточной степенью условности, поскольку Христос Своим подвигом усвоил человечеству главнейший плод — спасение: обожение человеческого естества. Преподобные Оптинские старцы, назидая народ Божий в вере и истине, так или иначе говорили о каждом из вышеперечисленных плодах Искупления, но все их мысли сводились к одному — решению главного вопроса всей христианской жизни: «Как спастись?» Посему их труды — подлинная сокровищница, ценностями которой являются конкретные указания пути к Богу.

Необходимо сказать, что хотя Сам Бог совершил все необходимое для спасения человечества, спасаются далеко не все, потому что, как говорит святой Макарий Оптинский, «Он (Бог — авт.) сотворил человека самовластным и хочет, чтобы он сам избрал правый путь и к Нему стремился, Он же готов ему воспомоществовать и укреплять в оном, но не нудит не желающего избирать правый путь, а попускает по злой его воле, и потому виновен сам человек, не избравший благого пути, как пишет в псалме: «не восхоте благословения и удалится от него» (Пс. 108:17). Посему надобно, по данному от Бога нам разуму и самовластию, избирать самим благое и просить, да утвердит Он в нас сие Своим благоволением и поможет исполнить, «ибо без Него не можем творити ничесоже» (Ср.: Ин. 15:5) [5, с. 390].

Для того, чтобы христианин смог восстановить свою богоподобную личность во Христе и возродиться для новой жизни, ведущей в Царство Небесное, необходимо добровольным понуждением своей свободной воли умереть

для греха. Но, в свою очередь, чтобы добровольно избрать путь спасения, нужно полное осознание своей греховности и изменение жизни на основании принципов Евангелия. Именно поэтому преподобный Никон Оптинский называет покаяние основанием нашего спасения [7, с. 309].

Сущность духовно-нравственного переворота в покаянии состоит прежде всего в переносе жизненного центра с себя на Бога, что связано с отречением от своей греховной воли по словам Господа: *«Если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя и возьми свой крест и следуй за Мною»* (Мф. 16:24). Комментируя эти слова Спасителя, преподобный Антоний Оптинский замечает: *«Так устроено Господом Богом, пекущемся о душевном спасении нашем, чтобы всякий человек в жизни сей имел крест, который и должен он с детскою покорностью ко Отцу нашему Небесному несть, взывая к Нему из глубины своей души: «Отче наш! Да будет во всем Твоя святая воля, точию не лиши меня Небесного Царствия Твоего!»* [4, с. 363]. Неся свой жизненный крест, важно, по слову преподобного старца Исаакия I, полностью повиноваться Богу и отвергать свою волю, полагаясь на Промысл Вседержителя. Тогда *«во всем тебе будет хорошо и радостно»* [8, с. 80].

Человек свободен, а поэтому он по собственному произволению может стать либо на сторону добра, либо на сторону зла. Это положение старец Амвросий в одном из своих писем освещает так: *«Насильно никого не приведешь ко спасению... Воли человека и Сам Господь не понуждает, хотя многими способами и вразумляет... Некоторые толкователи Священного Писания объясняют, что Господь в Гефсиманском саду в последнюю ночь много плакал особенно потому, что знал, что немногие воспользуются его крестными страданиями, а большая часть по неразумению и по злой и упорной воле уклонится в противную сторону»* [13, с. 196].

Преподобный старец, указывая на необходимость усилий со стороны человека в деле спасения, основное внимание

обращал на действие Божественной благодати. Так, в письме к духовной дочери он пишет: «Напрасно и несправедливо ты думаешь, что дела делаются... без участия Промысла Божия. Кроме властей земных на земле есть еще и Царь Небесный, Дух Святой, всем управляющий, к пользе нашей полезное устрояющий, бесполезное отстраняющий» [13, с. 409].

Оптинские старцы обращали особое внимание на то, что действия благодати и воли человека находятся в тесном взаимодействии и являются основными силами достижения обожения: «Дело нашего спасения, — пишет святой Амвросий, — зависит и от нашего произволения, и от Божией помощи и содействия. Но последнее не последует, если не предварит первое. С нашей стороны вся сила и важность сего дела состоит в благоволении, т. е. в благом изволении благоугождать Господу: тогда Сам Господь будет действовать и помогать нам в деле спасения нашего» [13, с. 12]. «Смотрит Господь на сердце человека, — продолжает преподобный Варсонофий, — и если видит сильное желание исполнять Его святую волю, то помогает ему имже Сам весть судьбами» [1, с. 12]. Преподобный Иларион считает, что без помощи Божией мы ничего доброго и полезного не сделаем; наши — одни только немощи и грехи [11, с. 212].

Преподобный Лев Оптинский, отвечая на вопросы своего ученика Антония Бочкова о борьбе со страстями, поучал, что начало добродетелей и источник есть расположение, желание добра о Господе. Страсти победить сам собой человек не может. Это действие силы Божией. С нашей стороны «должно только непосредственно хранить данное нам от Бога святое произволение, и по оному пролагать старание достигнуть в страну бесстрастия: и Вышний, без сомнения, совершит подвиг желающего. Итак, если желаешь воскреснуть от гроба страстей, то имей о том всегда внимательную мысль, попечение, неуклонную деятельность, ревность. Уповай на Бога, могущего показать силу Свою в немощах наших благодатию Своею, и спасешься» [6, с. 212]. Ученик преподобного Льва,

искренне стремящийся вести строгую духовную жизнь, внимал наставлениям духовного отца и старался воплощать их в жизнь. Старец, видя это доброе стремление, поучал: «А чем наипаче привлекается благодать Божия? Если бы ты был, яко апостолы простосердечен, не скрывал бы своих человеческих недостатков, не притворял бы себе особенного благоговения, ходил бы нелицемерствуя, то этот путь, хотя как будто легкий, но не всем дается, не всем понятен; а этот путь ближайший ко спасению и привлекает благодать Божию. Непритворство, нековарство, откровенность души, — вот что приятно смиренному сердцем Господу. Аще не будете яко дети, не внидете в Царствие Божие (Мф. 13)» [6, с. 213].

Итак, преодоление греха в самом себе ведет к свободе от оков зла, в чем человеку помогает благодать Святого Духа: *Где Дух Господень, там Свобода* (2 Кор. 3:17). Эта свобода дает способность личности господствовать над своими чувствами и желаниями, подчинять их духовному идеалу; она полнее и совершеннее мнимой свободы ослепленного страстью грешника.

Необходимо отметить, что «человек не иначе может узнать Божию истину, как только учением Иисуса Христа, Истинного Бога» [2, с. 18]. Учение же Его раскрывается в заповедях Евангелия, исполняя которые достигается райское состояние, ибо Царствие Божие внутрь вас есть (Лк. 17:21). Побеждая с помощью Божией страсти, порождающие одна другую и взаимно усиливающие друг друга, человек утверждает в своей душе симметричный кристалл добродетелей и этим выражает свою любовь к Богу, что в свою очередь приводит к исполнению главной цели христианской жизни — теснейшему единению с Богом в неразрывном союзе любви с ближними.

На эту тему преподобный Амвросий сказал дивные слова: «Будите убо мудри, яко змии (Мф. 10:16). Змея, когда нужно ей переменить старую свою кожу на новую, проходит через очень тесное, узкое место, и таким образом ей удобно бывает оставить свою прежнюю кожу. Так и человек, желая совлечь свою ветхость (ветхого человека), должен идти узким путем исполнения евангельских заповедей» [10, с. 213–214].

Преподобный старец Варсонофий, говоря о человеке, старающемся своей жизнью следовать учению Христову, утверждал: «Человек, достигший бесстрастия, получает как бы диплом на право входа в Царство Небесное, делается собеседником Ангелов и святых. Человеку, не победившему страсти, невозможно быть в раю, его задержат на мытарствах. Но предположим, что он вошел в рай, однако остаться там не в состоянии, да и сам не захочет. Как тяжело человеку невоспитанному быть в благовоспитанном обществе, так и человеку страстному быть в обществе бесстрастных. Завистливый в раю останется завистливым, гордый и на Небесах не сделается смиренным. Люди с противоположными взглядами не понимают друг друга и часто приносят вред» [2, с. 138].

Условием для достижения обожения, по мысли святых отцов Оптинских, является причастность человека к православной вере и жизнь по этой вере: «Аще вера сохранена — есть надежда спасения» [7, с. 377]. Преподобный Анатолий уточняет о существовании одной правой веры: «Если кто тебе скажет: «Ваша и наша вера от Бога», то ты, чадо, ответь так: «Кривовер! Или ты и Бога считаешь двоеверным?! Не слышишь, что говорит Писание: «Един Господь, едина вера, едино Крещение» (Еф. 4:5) [4, с. 123]. Но иметь веру может только тот, отмечает преподобный Никон, кто хранит себя от всякого греха [7, с. 266].

Говоря в своих «Келейных записках» об обновлении человека Искупителем, преподобный Варсонофий отмечает: «Душа человеческая верою и благодатию Христовою, при посредстве слуг Христовых и строителей тайн Божиих, сбросила греховную плоть и обновилась до того, что черты ветхого человека, растленного грехом, стали незаметны». Однако, по его же мнению, нельзя сказать, чтобы и в ветхом человеке до обновления верой Христовой ничего не осталось хорошего в нравственной жизни. В мире языческом встречались примеры нравственных достоинств. Но к этим достоинствам примешивалось немало нечистого. Например, и язычникам

была свойственна любовь к ближним, но она не простиралась на врагов. И между язычниками были люди, которые удерживались от мести обидчикам, но так они поступали не по любви, а по гордости и презрению к ним. И язычники иногда терпеливо переносили беды и напасти житейские, не роптали и не жаловались на свою жалкую участь, но терпение и равнодушие их были следствием суеверия и веры в слепую судьбу, неумолимый рок (*fatum*), тогда как христианское терпение соединено с преданностью воле Божией, благой и премудрой. Такова сила и благотворное влияние Христовой веры на нравственную жизнь человека [2, с. 11–12].

В завершение нашей статьи скажем, что православное Богооткровенное учение рассматривает человека в единстве его бытия, начиная с сотворения его Богом, через грехопадение, смерть, восстановление падшего человека во Христе, будущее телесное воскресение и бессмертие. В свете этого учения становится возможным увидеть истинную цель жизни и предназначение человека — преображение во Христе, стяжание благодати Святого Духа, наполнение души новым, нетленным содержанием и тем самым обретение вечного бытия — Царства Небесного.

В соответствии с целью бытия и своим предназначением, человек, как существо тварное, призван к уподоблению своему Творцу — обожению — путем борьбы с грехом и подражания Христу как нравственному идеалу. «Необходимо в этой жизни ощутить Христа; кто не узрел Его здесь, тот никогда не увидит и там, в будущей жизни» [10, с. 95].

Видение истинной картины греховной поврежденности, глубины ее влияния на человека становится возможным лишь при обретении им веры, ибо только она открывает человеку, каким он был до грехопадения и каким ему должно стать.

Преодоление глубокой поврежденности человеческой природы, преображение души силами самого человека невозможно. Условием возрождения человеческой души в новую истинную жизнь, свободную от греха и смерти, является

взаимодействие свободной воли человека и благодати Святого Духа, их синергия.

Важно понимать, что «...совершенное совершенство достигается на небе, в будущей бесконечной жизни, к которой кратковременная земная жизнь человеческая служит лишь приготовлением, подобно тому, как годы, проведенные юношей в учебном заведении, служат приготовлением к будущей его практической деятельности. Если бы назначение человечества ограничивалось земным его существованием, если бы для человека все кончалось на земле, то почему же «земля и яже на ней дела сгорят», как говорит св. апостол Петр (2 Пет. 3:10)? Он же присовокупляет: «нова же не небесе и новы земли по обетованию Е чаем, в нихже правда живет» (2 Пет. 3:13). Без будущей блаженной, бесконечной жизни земное наше пребывание было бы бесполезно и непонятно» [9, с. 177–178].

Таким образом, учение преподобных Оптинских старцев об обновленном состоянии человека согласуется со святоотеческим учением, сохраняемым Православием, и является неотъемлемой частью Священного Предания Церкви.

## ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Варсонофий Оптинский, прп.* Беседы. Келейные записки. Духовные стихотворения. Воспоминания. Письма. «Венок на могилу Батюшки». Свято-Введенская Оптина пустынь, 2005.

1. *Варсонофий Оптинский, прп.* Духовное наследие. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1998.

1. *Давыденков О., иерей.* Догматическое богословие. Курс лекций. Ч. 3. М.: Православный Свято-Тихоновский богословский институт, 1997.

2. Душеполезные поучения преподобных Оптинских старцев. Т. 1. Свято-Введенская Оптина пустынь, 2000.

3. Душеполезные поучения преподобных Оптинских старцев. Т. 2. Свято-Введенская Оптина пустынь, 2000.

4. Жизнеописание Оптинского старца иеромонаха Льва. Тула, 1991.

5. Житие иеромонаха Никона. М.: Свято-Введенская Оптиная пустынь, 1996.

6. Житие схиархимандрита Исаакия I. М.: Свято-Введенская Оптиная пустынь, 1995.

7. Жития преподобных Оптинских старцев. Преподобный Амвросий. Свято-Введенская Оптиная пустынь, 2004.

8. Преподобные старцы Оптиной пустыни. Жития, чудеса, поучения. Ясенево: 2000.

9. Преподобные старцы Оптинские. Жития и наставления. Издание 2-е, исправленное и дополненное. Свято-Введенская Оптиная пустынь, 2001.

10. *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения в 3-х томах. Т. 1. Слово 6. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1993.

11. Собрание писем преподобного Оптинского старца иеросхимонаха Амвросия к монашествующим. Козельск: Свято-Введенская Оптиная пустынь, 1995.

12. *Филарет (Вахромеев), митр.* Православное учение о человеке // Православное учение о человеке: избранные статьи. М.: 2004.



УДК 281.93

**Диакон Михаил Шелешнев**  
аспирант Санкт-Петербургской духовной академии  
Русской Православной Церкви  
e-mail: mishel134@list.ru

**Deacon Mikhail Sheleshnev**  
Postgraduate student of the  
St. Petersburg Theological Academy  
of the Russian Orthodox Church  
e-mail: mishel134@list.ru

**РАЗВИТИЕ И СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ  
ЛИТУРГИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ УКРАИНСКОЙ  
ГРЕКО-КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ**

**DEVELOPMENT AND CURRENT STATE OF THE  
LITURGICAL TRADITION OF THE UKRAINIAN GREEK  
CATHOLIC CHURCH**

**Аннотация.** Статья содержит краткий обзор становления, особенностей развития и современного состояния самобытной литургической традиции одной из Восточных католических церквей — униатской греко-католической церкви на Украине в период от начала Брестской церковной унии 1596 года до конца XX в.

**Abstract.** The article contains a brief overview of the formation, development features and current state of the distinctive liturgical tradition of one of the Eastern Catholic Churches — the Uniate Greek Catholic Church in Ukraine in the period from the beginning of the Brest Church Union of 1596 to the end of the XX century.

**Ключевые слова:** уния, униаты, униатство, униатская церковь, греко-католики, литургика, литургическая традиция.

**Key words:** Union, Uniates, Uniatism, Uniate Church, Greek Catholics, liturgics, liturgical tradition.

С началом Брестской церковной унии 1596 года на южнорусских землях [6, с. 7–70], говоря о богослужбной традиции образовавшейся униатской церкви, необходимо отметить, что первые 75–100 лет своего существования обрядность униатов оставалась практически неповрежденной. Начиная с конца XVII в. происходит постепенная латинизация православного обряда богослужения униатов. Официально она начинается с 1720 года — от даты проведения по инициативе василян и иезуитов Замойского собора [5, с. 92–131], когда они стали всеми мерами вводить унию, которая должна была, по их выражению, служить «мостом» для перехода от схизмы (Православия) в лоно правоверной католической Церкви.

Униатские иерархи того времени: Лев Кишка, Афанасий Шептицкий, Лев Шептицкий, Сильвестр Лубенецкий-Рудницкий много и небезрезультатно потрудились в этом отношении. Под их редакцией со многими исправлениями были изданы (в основном типографиями Почаевской, Уневской и Супрасльской Лавр) богослужбные книги в латинском духе, разошедшиеся среди униатов многотысячными тиражами.

Но наряду с печатными униатскими богослужбными книгами продолжали существовать и рукописные богослужбные книги. Ввиду огромного количества печатных книг, существовавших в XVII и XVIII веках, а также в виду их несомненно большой дешевизны по сравнению с рукописными, на первый взгляд несколько странным кажется существование рукописных экземпляров.

Списывание богослужбных книг при существовании таких же печатных книг в значительной степени поддерживалось

еще и желанием священнослужителей иметь книги, соответствующие их убеждениям касательно обрядовой стороны богослужения. При введении унии, бывшей делом высших иерархов, а не народным, естественно было, что уния сама в себе должна была разделиться как бы на два лагеря, из которых одни, желая быть угодными принявшим унию лицам высшей иерархии, шли усердно по пути усвоения новшеств и перенесения их из богослужения римско-католической Церкви в богослужение униатской церкви; другие же, наоборот, враждебно относясь ко всему латинскому, желали оставаться верными православным обрядам. Понятно, что всех этих лиц не могли удовлетворять печатные униатские богослужебные книги, оказываясь на взгляд первых слишком «православными», а на взгляд вторых, слишком «латинскими», и побуждали и тех и других пользоваться не только печатными изданиями, но и рукописями. Иными словами, попытка иезуитами и василианами латинизации греко-католической церкви в XVII–XVIII вв. явилась основным фактором духовно-культурного размежевания униатского духовенства.

При всем несомненном желании василиан и иезуитов как можно скорее изменить православные обряды в духе римокатолической Церкви такой быстрой замены одних обрядов другими в униатской церкви не последовало. Несомненно, нужно было пройти от начала унии довольно значительному промежутку времени, а именно до Замойского собора 1720 года, для того чтобы могли появиться печатные униатские богослужебные книги с искажениями древне-православных обрядов и ритуальными особенностями, заимствованными из богослужебной практики католической Церкви. До этого времени, времени общего изменения православных обрядов в униатской церкви, стремление приблизиться в отправлении богослужения к обрядам католиков выразилось в ней в исправлении и искажении православных рукописей по латинским ритуалам. Предположительно, первоначальное сближение

православного богослужения с римско-католическим со стороны обрядности произошло в рукописных богослужебных памятниках, а потом — после обретения униатами типографий — и в печатных. Ревность некоторых частных лиц из новообращенных в унию способствовала этому и таким образом предупреждала то общее изменение православной богослужебной обрядности, которое появилось впоследствии в печатных униатских богослужебных книгах. Ввиду этого обстоятельства можно сделать предположение о том, что некоторые из вышеупомянутых рукописных богослужебных памятников могли служить оригиналами (впрочем, только в некоторых чинопоследованиях) для печатных униатских богослужебных книг. Таким образом, с одной стороны, рукописные богослужебные памятники провели через себя видоизменения в латинском духе, предложенные и сделанные василианами в богослужение униатской церкви. С другой стороны, когда эти изменения уже получили широкое распространение посредством печатных богослужебных книг, те же рукописные богослужебные памятники, как до известной степени выразители взглядов владельцев или переписчиков их на богослужебную обрядность церкви униатской, содействовали сохранению в униатской церкви древнего православного обряда в его первоначальной чистоте и неповрежденности. Этим обстоятельством объясняется, во-первых, та двойственность в редакциях почти всех чинопоследований, особенно вседневногo богослужения и таинств и, во-вторых, то несоответствие во многих случаях между древностью памятника и заключающимися в нем богослужебными особенностями. Казалось бы, с точки зрения постепенного проникновения униатского богослужения особенностями католичества, что более поздние рукописные богослужебные памятники тем самым должны быть и более близкими к богослужебной практике латинской Церкви, как более древние — наоборот, к практике Православной Церкви; между тем было замечено обратное явление: древние

рукописные богослужебные памятники являются более близкими к обрядам латинской Церкви, а более поздние — к обрядам Православной Церкви. Ввиду всего сказанного становится понятным такого рода явление.

При общем изменении униатского богослужения можно, однако, констатировать тот факт, что изменение не коснулось общего регулятора богослужения — униатского церковного устава [7, с. 5–592].

Изменения, произведенные с целью сближения униатского богослужения с латинским, коснулись главным образом последования Литургии и таинств. Например, догматическое прибавление об исхождении Святого Духа (в чинопоследованиях Литургии Иоанна Златоустого и Василия Великого), Символе Веры «и [от] Сына» находится во всех печатных изученных автором богослужебных памятниках XVIII–XIX вв., и следуя по тексту Литургии [4, с. 15], в современных служебниках униатов она заключена в квадратные скобки, что является редакторским указанием на то, что ее не было в исходном тексте (исходными в данном случае были для униатов православные служебники). После Замойского собора как особой вехи официального принятия униатской церковью всей католической догматики и иных богослужебных обрядовых постановлений, прибавление в Символе Веры [и Сына] стали вносить в издаваемые служебники все тогдашние и нынешние униатские типографии [5, с. 161].

Справедливо было бы заметить, что ни одна часть в составе униатского богослужения так сильно не пострадала от латинизирующего влияния католицизма, как Литургия. Ее [Литургию] можно сказать переделали на католический лад. Причины очевидны. Литургия занимает самое важное место в составе ежедневного христианского богослужения. Вследствие этого, внося элемент латинства в состав Литургии, униаты этим самым, естественно, налагали колорит латинства и на другие подчиненные службы, и в том числе таинства Церкви. Но в окончательной латинизации обрядности именно

униатской Литургии католическая Церковь видела цель, к осуществлению которой она постоянно стремилась. Униаты, и в особенности принадлежащие к сословию простого народа, ничем так не были удерживаемы от латинизации, как древнеправославным чином, соблюдаемым в их церковном богослужении и особенно в Литургии, которую народ больше всего посещал. Чтобы придать униатской церкви католическую обрядность, необходимо было отклонить взоры верующих от востока, о котором ежедневно напоминало им православное богослужение, и обратить к западу; а это было возможно с окончательной латинизацией такой важной и для народа существенной части богослужения, как Литургия.

По справедливому замечанию одного просвещенного пастыря униатской церкви (митрополита Ираклия Лисовского), униатская Литургия есть не что иное, как неудачная смесь греческого и латинского: «...она представляет греческую книгу, в которой там и сям без разбора вклеены вырванные листы из другой книги латинской» [1, с. 153]. Особенно много пострадали в руках униатов проскомидия и, в частности, евхаристический канон Литургии, т. е. та часть в Литургии верных, в которой совершается освящение Святых Даров. Василиане постарались перенести сюда из латинских миссалов все, что только можно было, начиная от определения, что освящение даров совершается по известному латинскому учению словами: «Сие есть тело Мое...» и «Сия есть кровь Моя...», до разного рода коленопреклонений, соединения и распростирания рук, сложения и разведения пальцев и т. п. [2, с. 84–99].

Причиной преимущественного внимания католиков к изменению основных чинопоследований, вероятно, послужило то обстоятельство, что в них более чем в других чинопоследованиях конкретно выражается догматическая сторона религии, изменение которой также являлось их важнейшей целью. Вследствие этого в этих последованиях главные моменты и сопровождающие обряды, особенно

служащие выражением того или другого догмата, были изменены или совершенно опущены. Изменения в этом отношении были настолько значительны, что некоторые из последований, как, например, чин таинства Брака и Елеосвящения в известное время почти утратили свой православный характер. Но при всех изменениях в общем и в частности православного богослужения с целью сближения его с богослужением католической Церкви, все-таки сохранилось очень много древнеправославных обрядов, среди которых много таких, которые находят для себя оправдание только в самой древней богослужебной практике Православной Церкви. Достаточно указать в последовании Литургии на чтение «Святый Боже...» после пения Символа веры, на чтение молитв перед причащением священнослужащих, на начало преждеосвященной Литургии возгласом «Благословен Бог наш...», на обнесение в чине воцерковления младенца вокруг четырех или трех сторон св. престола, на чтение в чине Крещения заклинательных молитв по три раза каждую, на помазание всего тела крещаемого елеем и многое другое. Даже в самих моментах богослужения, видоизмененных в католическом духе, рукописные богослужебные памятники представляют отличия от печатных униатских богослужебных книг, именно они несравненно ближе к практике Православной Церкви, чем католической. В подтверждение этого достаточно вспомнить указания богослужебных памятников того времени относительно облачения священнослужащих перед совершением Литургии, омовения ими рук, совершения проскомидии и, в частности, — количества просфор относительно причащения священнослужащих и даже относительно момента приложения Святых Даров. То же самое можно отметить и в чинопоследованиях таинств, именно в образе совершения таинств Крещения, Миропомазания, в молитвах таинства Покаяния, в чинах произведения в различные степени священства и других. Одним словом, почти во всех богослужебных чинах униатов изменения православных

обрядов не дошли до такой степени, которая наблюдается в печатных униатских богослужебных книгах. С этой точки зрения рукописные памятники составляют как бы переходную ступень от богослужения православного к униатскому, как оно выразилось в печатных униатских богослужебных книгах. Об этом необходимо сказать в отношении последования некоторых моментов Литургии и таинств. Что же касается других чинов, то, исключая последования освящения церкви и антиминов, влияние католичества на них, можно заключить, сказалось очень незначительно. Причинами этого, скорее всего, стали, с одной стороны, отсутствие в этих чинах особенностей догматического характера, которые преимущественно старались изменять католики в униатском богослужении, а с другой — слишком редкое совершение некоторых из них.

В заключение необходимо отметить, что ныне действующие в униатской церкви чинопоследования Литургий и таинств, в сравнении с прежними, особенно старопечатными, изданными в XVII–XVIII вв., во многом повторяют одноименные православные чинопоследования, за некоторыми отличиями, причины которых в основном носят догматический характер, но, несмотря на это, и латинские элементы в униатском богослужении явили некую логическую последовательность и строгость, наложили на него свой колорит и оттенок. Отход от латинства и приближение к православной обрядности в униатской церкви произошло в XIX–XX вв. во многом благодаря трудам тогдашнего главы униатской церкви — сторонника т. н. «москвафильского крыла» в унии — митрополита Андрея Шептицкого [8, с. 32]. Будучи сам выходцем из василианского ордена, он, несмотря на это, оставался ревнителем православного порядка богослужения в униатской церкви. В своей архиепархии он проводил последовательную линию, направленную на «очищение греко-католического обряда от латинских наслоений и его максимального приближения к византийско-славянскому обряду синодального русского образца» [3, с. 1–678]. При нем, несомненно, произошло



возвращение к тем формам православной обрядности, которая соблюдается в ней и доныне.

#### ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Подол. Епарх. Вед. 1863 г. № 4-й. Влияние латинян на русин и обряды русинск. церкви. — 188 с.
2. Литургикон си есть Служебник. Униатское издание. Вильно. 1692 г. — 685 с.
3. Служебник. Издательство Криптоферратской обители, Рим, 1942. — 678 с.
4. Служебник. Униатское издание. Вильно. 1773 г. — 38 с.
5. *Стрельбицкий И. Х.* Униатские церковные соборы с конца XVII века до воссоединения униатов с православной церковью: [Историч. очерк] / Сост. свящ. Иоанн Стрельбицкий. — 2-е изд. — Одесса: типо-хромолит. Е. И. Фесенко, 1891. — 164 с.
6. *Тальберг Н. Д.* История русской церкви. М.: изд-во Правило веры, Москва, 2008, Т. 2, — 847 с.
7. Типик церкви Руско-кафолическия. Типография Иноков Чина святителя Василия Великого в Жолкве. 1899. — 592 с.
8. Два царства. Biblioteka ukrainium. Люблин РБ. 2016. ISBN 978-83-65133-09-0. — 400 с.

УДК 215

**Бухович Евгений Викторович**  
магистр теологии,  
старший преподаватель кафедры  
философии, теологии и религиоведения  
Кубанского государственного университета  
e-mail: yevgenybukhovich@gmail.com

**Yevgeny V. Bukhovich**  
master in theology,  
senior lecturer of the department of  
philosophy, theology and religious studies  
of Kuban State University  
e-mail: yevgenybukhovich@gmail.com

**БОГОСЛОВСКАЯ МЕТОДОЛОГИЯ КАК ИДЕАЛ  
НАУЧНОСТИ В СИСТЕМЕ МЫСЛИ СВЯТИТЕЛЯ  
ФЕОФАНА ЗАТВОРНИКА**

**THEOLOGICAL METHODOLOGY AS THE IDEAL OF  
SCIENTIFICITY IN THE SYSTEM OF THOUGHT OF  
ST. THEOPHAN THE RECLUSE**

**Аннотация.** Статья посвящена рассмотрению проблемы теологических оснований научного знания и мышления. Теология полагается фундаментом научной методологии, являясь, таким образом, идеалом последней. В качестве образца богословского творчества выбрана система мысли святителя Феофана Затворника. В этом контексте предлагается исследование самого понятия идеального в его связи с человеческой памятью и исторической традицией.

**Abstract.** The article is devoted to the problem of the theological foundations of scientific knowledge and thinking. Theology is the base of scientific methodology, thus being the ideal of the latter. The system of thought of St. Theophan the Recluse is chosen as the sample of theological creativity. So the study of the concept of the ideal in its connection with human memory and historical tradition is proposed.

**Ключевые слова:** свт. Феофан Затворник, теология, идеальное, методология, память.

**Key words:** St. Theophan the Recluse, theology, the ideal, methodology, memory.

### Введение

Главный вопрос методологии творчества Феофана Затворника (1815–1894), на наш взгляд, таков — возможна ли теология как фундамент науки. Фундамент, содержащий в себе не безличный и безразличный к реальности абсолюте, не зависимый от бытия тиран или имманентный и равный ему агент. Фундамент, центрированный вокруг Источника бытия, всякой истины, пути и жизни. Вокруг не идола, а Идеала. — Меры всего, всякой истины, красоты и блага.

Проблемы теологического фундамента науки и методологических оснований самой теологии рассматриваются в таких работах как «Тайна ответа: введение в рациональную теологию» Д. В. Шмониной [14], «Что такое темная материя? Попытка теологического ответа» В. М. Меньшикова [8], «О границах науки» В. Н. Катасонова [5], «Категории богословской мысли» П. Б. Михайлова [9], «Возможна ли теология философии? Парадигмы отношения теологии и философии» И. И. Смирнова [10]. Исследование методологии творческого поиска святителя Феофана Затворника нашло отражение в диссертации А. Б. Хохловой на тему: «Инновационно-

эвристическое значение наследия Феофана Затворника для развития современного российского образования» [11] и в ее статье «Методология теоретического поиска святителя Феофана Затворника» [12]. Вопрос идеального в теологии рассматривается в фундаментальном труде В. М. Меньшикова «Личность и сознание (теоретико-теологический анализ)» [7]. Также в качестве набросков к проблеме могут быть полезны и наши весьма спорные изыскания, например, «Проблема сущности и энергии в творчестве святителя Феофана Затворника» [4].

### 1. Проблема идеала в теологии

Проблема идеала в классической антропологии и гносеологии тесно связана с темой памяти (Платон), вплетается в нее. Отсюда значимость такого близкого понятия, как традиция. При этом традиции могут быть установлены как человеком — обществом, так и даны Самим Богом, а человеком уже восприняты или отвергнуты. Традиция, таким образом, как элемент коллективной памяти, памяти социума, объективируется и становится идеалом. Общественным идеалом.

В своем небольшом «духовно-созерцательном размышлении», опубликованном в 1872 году в журнале «Домашняя беседа» под заголовком «Жизнь для общества», святитель Феофан Затворник пишет: «Говорят иногда: „Бог создал человека для общества“. Мысль эту надо немножко поправить: человек создан для общения с Богом — в этом главная его цель. Потому-то, когда человек отпал от Бога, Единородный Сын Божий благоволил снизойти на землю, чтобы опять воссоединить его с Богом. Так значительно и необходимо это общение!» [3, с. 268–269].

Мысль о богообщении и его необходимости подчеркивается и эсхатологически заостряется святителем Феофаном. «Последняя цель человека — в Боге, в общении, или живом союзе с Богом» [1, с. 50]. Богообщение, полагаясь как «норма

христианской жизни» [1, с. 48], прерванное в истории человечества грехопадением [1, с. 70], восстановлено во Христе и через Христа в «общение с Господом Иисусом Христом» [1, с. 72]. Это и есть идеал жизни человека. Как заключает святитель: «...последнею целию стало общение с Богом во Христе Иисусе, Господе нашем. „Никтоже может прийти ко Отцу, токмо Мною“, говорит Господь (Ин. 14:6)» [1, с. 91].

Человеческое общество — не цель человека, а вспомогательная для достижения и реализации богообщения среда. «Но так как для того, чтобы вступить в это общение и укрепиться в нем, человеку нужно прожить коротенький момент на земле, а прожить ему здесь одному трудно, то на время дана ему расположенность и к общественности, не как главное, а как придаточное, наряду с другими житейскими наклонностями... Беда обществу, в котором общественность поставляется целью! Тогда передвигается центр и начинается смятение и неурядица» [3, с. 269]. А в богообщении все человечество пребывает как единый организм — Церковь, глава которой — Сам Христос.

## 2. Теологическая методология

Со стороны человека в познавательных отношениях направление задается тремя главными христианскими добродетелями — верой, надеждой и любовью. По Феофану Затворнику (размышление «Деятели внутренней жизни», 1873 г.): «Вера приемлет благодать и есть засеменение жизни христианской, пересажение чрез Христа Спасителя в Бога, вращение в Него. Отсюда исходит любовь как отражение Божией любви в сердце человека, или ответ сердца человеческого на почувствованную любовь к нему Бога, души и каждого христианина, и всего тела Церкви Христовой. Упование ведает, что будущее принадлежит Господу Христу и Святой Церкви Его» [3, с. 321–322]. — Речь святителя идет о христианской жизни. Вера, любовь и упование, «терпение упования» [3, с. 321] — это «деятели внутренней жизни

во Христе» [3, с. 322]. Но ведь истинное богословие — это истинное богообщение, подлинная молитва — центральная деятельность человеческой жизни, направленная на познание Бога и Его святой воли. А через Него и в Нем — и всего мироздания как целого и, в первую очередь, — познание человеком самого себя во всей целостности и причастности своему Творцу как Его образа и подобия. В этом и состоит христианская наука по своему содержанию. Это теологические предпосылки и основания антропологии и гносеологии. Отсюда происходит и творческая деятельность человека в ее возможности и необходимости. Богословская антропология, аксиология и аскетика христианства служат фундаментом исследовательской работы. Следовательно, мы находим возможным и необходимым утверждение определенной достаточно строгой и четкой корреляции между идеалами человеческой жизни и его научной деятельности. А согласно святителю Феофану, истинная христианская жизнь:

- «1) Сокровенная со Христом в Боге...
- 2) Отрешенная от чувственного, или бесстрастная...<sup>1</sup>
- 3) Самоотверженная...
- 4) Воинственная...<sup>2</sup>
- 5) Бдительная и трезвенная...<sup>3</sup>
- 6) Самопринудительная...
- 7) Многогранная, но и пресладостная...<sup>4</sup>
- 8) Тщательная...<sup>5</sup>
- 9) Сильная Богом, потому и многоплодная, и самоуничиженная...»<sup>6</sup> [1, с. 94–96].

Данные нравственные качества, на наш взгляд, соответствуют качествам настоящего ученого и могут быть

---

<sup>1</sup> (Кол. 3:1; 1 Кор. 15:19).

<sup>2</sup> (Гал. 5:17; Еф. 6:11).

<sup>3</sup> (1 Пет. 5:8; 1 Сол. 5:6).

<sup>4</sup> (Рим. 14:17).

<sup>5</sup> (1 Кор. 15:58; Флп. 3:13; Еф. 4:13).

<sup>6</sup> (Флп. 4:13; 1 Кор. 4:7).

отнесены к методологическим основаниям, поскольку фундируют необходимые условия искреннего научного поиска истины в любой из исследовательских областей. Они не являются изобретением святителя, а глубоко укоренены в традиции православного подвижничества, что является еще одной характерной чертой этой методологии. И через единую святоотеческую и библейскую традицию восходят к Богу в кротости и смирении. Что иллюстрирует, например, опыт экзегетики святителем Феофаном псалма 118, где заключительный — 176 стих: «Заблудих яко овча погибшее: взыщи раба Твоего, яко заповедей Твоих не забуду», согласно святоотеческому рассуждению: «...возводит на самый верх нравственного совершенства, указывая его, однако, не в самовосхвалении или присвоении себе чего-либо, а в самоуничижении и не видении в себе чего-либо достойного» [2, с. 847].

Как видим, и личный, и общественный идеал человеческой жизни понимается Феофаном Затворником в единстве человека с Богом — богообщении — общении каждого человека и всего человечества со своим Творцом и Искупителем. Это и есть истинная традиция, приводящая к памяти о Боге, памяти по Богу, жажде Бога и богоискательству.

### **3. Идеал и человеческая память**

Русский богослов В. И. Экземплярский (1875–1933) в XX веке писал: «Говорить об идеале жизни от имени христианства — это значит рисовать нашими бедными словами Лик Христов» [15, с. 235]. А согласно таким известным священнослужителям, как протопресвитер Александр Шмеман (1921–1983) и протопресвитер Иоанн Мейендорф (1926–1992): «В понимании Писания могут быть отдельные разногласия, но в центре его, как в Ветхом, так и в Новом Завете, нужно всегда полагать Христа — это и есть действительный метод» [13, с. 159]. И: «3) Христианское богословие христоцентрично», — притом что «2) Человек есть существо теоцентричное» [6, с. 278]. Хри-

стианское богословие освящает и тем самым демистифицирует материю и весь космос, возвращая его на путь служения человеку как «господину вселенной» [6, с. 279].

В классической философской мысли человеческая память близка и тесно связана с мышлением. Практически тождественна ему. В такой системе координат и память, и мышление полагаются как идеальное. Здесь отождествляются идеальное и духовное, душевное, поскольку все они полагаются как мысль. А память — это свойство человеческой души, ее функция. Поэтому память также определяется как мышление и мысль.

В разрабатываемой святителем Феофаном антропологии память относится к низшим познавательным способностям или силам души. В этом направлении памяти близки наблюдение, воспоминание («воспроизводительное воображение»), фантазия и сон — сновидения. Все это душевные состояния. А наиболее близко состоянию памяти состояние воображения [1, с. 334–355].

Заметим, что память, как обусловленная временем, в отношениях между Богом и человеком имеет отношение к последнему, поскольку Бог в ней не нуждается. Вечность — как противоположность времени, его отсутствие — это неизменная новизна и актуальность. Если нет необходимости в протяженности, то память о различных ее моментах также не нужна и нелепа. Недаром христианство определяется святителем как «Область, исключаящая прогресс» [3, с. 120–124]. Новым является только Господь и Бог наш Иисус Христос и обновляемые им человек и весь космос, вся вселенная.

Таким образом, можно сказать, что постановка проблемы идеала в науке ведет к проблеме идеального в теологии как особой реальности, имеющей непосредственное отношение к Богу во Христе Иисусе.

### **Заключение**

Согласно нашей попытке рассмотрения богословского



творчества святителя Феофана Затворника, теология возможна как фундамент любой научной деятельности, поскольку выступает идеалом познания истины. То есть можно вести речь не только о возможности, но и о необходимости проведения научных исследований и исследования самой науки при помощи теологической методологии, по той причине, что именно последняя лежит в основании процесса человеческого познания. Важной чертой теологии служит отсутствие критического — как, например, для философии — разрыва между теорией и жизнью, реальностью жизни. И при этом теологическое знание является целостным завершением, целью, к которой стремится всякое человеческое познание.

## ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

### Источники:

1. *Феофан Затворник, святитель.* Начертание христианского нравоучения. М.: Правило веры, 2005. 688 с.
2. *Феофан Затворник, святитель.* Руководство к духовной жизни, составленное по толкованию 118 псалма. М.: Лепта-Пресс, 2005. 864 с.
3. *Феофан Затворник, святитель.* Созерцание и размышление. М.: Правило веры, 2003. 640 с.

### Исследования:

4. *Бухович Е. В.* Проблема сущности и энергии в творчестве святителя Феофана Затворника // Труды по русской патрологии. 2022. № 1 (13). С. 21–30.
5. *Катасонов В. Н.* О границах науки / В. Н. Катасонов. М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. Святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, Издательский дом «Познание», 2017. 296 с.
6. *Мейендорф Иоанн, протопресвитер.* Православное богословие в современном мире // Живое Предание.

Свидетельство Православия в современном мире. М.: Паломник, 2004. 352 с. С. 266–299.

7. *Меньшиков В. М.* Личность и сознание (теоретико-теологический анализ) / В. М. Меньшиков. М.: Познание, 2022. 256 с.

8. *Меньшиков В. М.* Что такое темная материя? Попытка теологического ответа // Вопросы теологии. 2021. Т. 3. № 4. С. 495–506. Режим доступа к журн. URL: <https://doi.org/10.21638/srbu28.2021.403> (дата обращения: 01.08.2022).

9. *Михайлов П. Б.* Категории богословской мысли / П. Б. Михайлов. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. 310 с.

10. *Смирнов И. И.* Возможна ли теология философии? Парадигмы отношения теологии и философии // Философская мысль. 2018. № 7. С. 1–17. Режим доступа к журн. DOI: 10.25136/2409-8728.2018.7.27004 URL: [https://nbpublish.com/library\\_read\\_article.php?id=27004](https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=27004) (дата обращения: 01.08.2022).

11. *Хохлова А. Б.* Инновационно-эвристическое значение наследия Феофана Затворника для развития современного российского образования: автореф. дис. ... канд. пед. наук. Курск, 2011. 27 с.

12. *Хохлова А. Б.* Методология теоретического поиска святителя Феофана Затворника // Феофановские чтения — 2014. 24.02.2015. Режим доступа к журн. URL: <https://svtheofan.ru/item/1863-hohlova-ab.html?ysclid=l9x518va8e559084283> (дата обращения: 30.07.2022).

13. *Шмеман А., прот.* Введение в богословие // Собрание статей, 1947–1983 / протоиерей Александр Шмеман. М.: Русский путь, 2011. 896 с. С. 135–162.

14. *Шмонин Д. В.* Тайна ответа: введение в рациональную теологию / Д. В. Шмонин. СПб.: Изд-во СПбПДА: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2021. 460 с.

15. *Экземплярский В. И.* Идеалы жизни // Жизнь и Свет: Богословские беседы. М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. 288 с. С. 235–245.

УДК 124.5

**Гречишникова Нина Петровна**  
к-т филос. наук, доцент Калужской  
духовной семинарии  
e-mail: nina-grech@yandex.ru

**Grechishnikova Nina Petrovna**  
Philosophy D., associate Professor of  
the Kaluga Theological Seminary  
e-mail: nina-grech@yandex.ru

**Иерей Чухно Павел Анатольевич**  
выпускник Калужской духовной семинарии  
e-mail: chukhno@yandex.ru

**Priest Chukhno Pavel Anatolyevich**  
Graduator of the Kaluga Theological Seminary,  
e-mail: chukhno@yandex.ru

## **К ПОНИМАНИЮ ДУШИ РУССКИМИ РЕЛИГИОЗНЫМИ ФИЛОСОФАМИ XVIII–XIX ВЕКОВ**

### **TOWARDS UNDERSTANDING THE SOUL BY RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHERS OF THE XVIII–XIX CENTURIES**

**Аннотация.** В статье рассматривается историко-философская проблема вклада русской философской мысли в развитие темы души в ее неотъемлемой связи с Богом. Авторы анализируют представления о душе самых знаковых мыслителей XVIII–XIX веков: А. Н. Радищева, Д. М. Велландского,

И. Г. Шварца, Ф. М. Достоевского и других. В статье проводится мысль о соработничестве русских богословов и внецерковных религиозных мыслителей по общей теме. Особое внимание уделяется эволюции представлений о душе в течении исследуемого исторического периода.

**Abstract.** The article deals with the historical and philosophical problem of the contribution of Russian philosophical thought to the development of the theme of the soul in its integral connection with God. The authors analyze the ideas about the soul of the most iconic thinkers of the XVIII — XIX centuries: A. N. Radishchev, D. M. Wellandsky, I. G. Schwartz, F. M. Dostoevsky and others. The article presents the idea of the collaboration of Russian theologians and non-church religious thinkers on a common topic. Special attention is paid to the evolution of ideas about the soul during the historical period under study.

**Ключевые слова:** русская философия, душа, трехсоставность человека, обожение, свобода воли.

**Key words:** Russian philosophy, the soul, the three-component nature of man, deification, freedom of will.

Вопрос понимания природы человеческой души для русской религиозной философии является предельно важным, так как в ответе на него многие отечественные мыслители видели возможность понимания взаимоотношения Всемилоственного Творца-Бога со своим возлюбленным творением — человеком.

Русская философия XVIII века признавала трехсоставность человека как творения Божия. Вот весьма симптоматичное заключение: «Бессмертный дух, дарованный человеку, его разумная душа, его тело, с несравненным искусством сооруженная к царственному зданию, и его различные силы суть такие вещи, которые безмерно важны и трудны для рассмотрения посредственно рачительного» [3, с. 246].

Кроме того, согласно существующей в то время мировоззренческой концепции, трехсоставность человека доказывалась аргументом, что каждая из частей (дух, душа, тело) призвана «отвечать» в человеке только лишь за свою сферу восприятия.

Значительные попытки объяснить человеческую душу в рамках трехчастности человека предпринимал Александр Николаевич Радищев, который приходит к выводу, что основным доказательством трехсоставности человека является факт его осознания своей собственной бытийности и возможность самоощущения. А. Н. Радищев в дальнейшем называл этот аргумент — «Историей развития души» [3, с. 246].

Буквально вторит Радищеву А. Н. Даниил Михайлович Велландский (1774–1842), который, говоря о трехсоставности человека, говорит, что «та самая жизнь, которая в идеальном ее образовании представляется самопознавательным Я, в материальном отражении показывается магнитным действием» [4].

Философы XVIII века провели колоссальную работу, благодаря которой проблематика понимания души смогла «эволюционировать» из антропоморфной ниши в гораздо более высокую — понимание души, как составной части человека на пути к самопознанию.

«Так и душа, будучи утонченной, облеклась оком, которым смотрит, и ухом, которым слышит, а подобно сему, языком, которым говорит, и рукою; и одним словом, всем телом и членами его облекшись, душа срастворяется с телом, вследствие чего и совершаются все жизненные отправления...» [5].

Приведенная цитата, безусловно, авторитетнейшего христианского (православного) подвижника — преподобного Макария Великого, по сути является фундаментом, вокруг которого и строились философские изыскания о взаимодействии души человеческой и самого тела человека.

Одним из первостепенных вопросов, вставших перед философами, был связан с определением «места расположения»

самой души в человеческом теле. Так, Иван Григорьевич Шварц, рассматривая проблематику взаимодействия души и тела через призму христианского богословия, приходит к интересному выводу, что тело, взаимодействуя с душой, всегда является первопричиной страдания последней. Он считает, что, признавая трехсоставность человека как творения Божия, мы принимаем тот факт, что дух, душа и тело находятся в непрерывном взаимодействии и что без их взаимодействия человек не был бы человеком.

Следовательно, считает И. Г. Шварц, в человеке незримо соединены и материальное, и духовное, которые в свою очередь находятся в непрерывной борьбе. И. Г. Шварц приводит интереснейшее сравнение, где он называет человека чем-то на подобие магнита, в котором дух, душа и тело выполняют роли различных «полюсов». Эти полюса, согласно И. Г. Шварцу, неминуемо «противоборствуют одно другому, [где] из всегдашнего противоборствования их происходит наше нравственное страдание» [4].

Здесь следует отметить, что в среде православного богословия не стояло вопроса о смертности или бессмертия человеческой души. Этот вопрос являлся на тот момент времени уже более чем разрешенным. Кроме того, русская религиозная мысль в большинстве аспектов в значительной степени пересекалась с православной вероучительной доктриной, где не оставалось места для психофизиологического параллелизма. В качестве примера можно привести учение святителя Филарета (Дроздова) (06.01.1783 — 01.12.1867), митрополита Московского и Коломенского, который рассуждая о человеческой душе, говорил, что «человек не есть только тело, но и не только дух: он — единство тела и духа» [7]. Однако святитель Филарет идет несколько по другому пути, рассматривая «дух» и «душу», с точки зрения направленности к Богу и совершенствования в Нем.

Подобной же мысли придерживается и не менее авторитетный русский православный мыслитель, богослов,

аскет — святитель Игнатий (Брянчанинов) (17.02.1807 — 12.05.1867). Для него также высшей точкой развития является стремление человека к Богу и утверждение в Нем. Однако святитель Игнатий, идя несколько дальше, говорит также о том, что обожение — есть наивысшая потенция к развитию самого тела человека. Согласно святителю Игнатию (Брянчанинову), «душа, не возделанная Евангельскими заповедями, и тело, не возделанное трудами благочестия, не способны быть храмом Божественной благодати, храмом Святого Духа» [2].

Для православного богословия чужда мысль о превозобладании тела над душой. Более того, православными богословами душа человека рассматривается в качестве чего-то неимоверно большего по сравнению с бранным телом. Душа — бессмертна. Отсюда проистекает превозобладание души. Кроме того, невозможно не отметить и тот факт, что во все времена христианской истории проблематика «ценности» души человека всегда была выше «ценности» тела.

О первенстве души человека над телом говорит и другой авторитетнейший православный богослов XVIII столетия — святитель Тихон Задонский (1724–1783), епископ Воронежский и Елецкий, для которого естественной является мысль о стремлении человека стяжать благодать Божию, в которой, согласно святителю, совершенствуется и душа человека, и его тело. Вот как об этом пишет сам святитель Тихон Задонский: «Христианин должен уподобляться Богу в духовности. Открывается нам, что «Бог есть Дух» (Ин. 4:24). И мы, хотя не можем быть духом как имеющие плоть и кости, но можем и должны быть духовными, «мы не должники плоти, чтобы жить по плоти» и не по плоти мудрствовать, но духом умерщвлять дела плотские (Рим. 8:12–13). Да не скажет о нас Господь то, что сказал о первом мире: «Не вечно Духу Моему быть пренебрегаемым человеками, потому что они плоть» (Быт. 6:3)» [6, с. 28]. Для святителя Тихона также естественна мысль, что максимальная точка развития души человека и его тела достигается только лишь в процессе обожения, только в

стремлении человека к Богу.

Теперь отметим еще одну уникальную особенность отечественной философской мысли: тема души, как и многие другие темы, стала объектом исследования не только богословов, но и светских мыслителей. Причем объединяла первых и вторых искренняя приверженность святоотеческому преданию.

Особый интерес в данном случае представляют исследования Достоевского в поле психологии, в дословном переводе — науки о душе. Бескрайние просторы внутреннего мира человека, который широк, «слишком даже широк», так, что Федор Михайлович его бы даже «сузил» (выражение одного из героев Братьев Карамазовых), расстилаются перед взором читателя на страницах романов Достоевского в поразительной интимной наготе и предельной узнаваемости.

Свобода воли стала предметом изучения. Достоевский раз за разом подчеркивал, что свобода воли — необходимое, смыслополагающее свойство души. Именно в направлении движения воли рождается добро и зло, простирается путь человека в мире. Возможность свободы выбора естественна. В условиях искусственного ограничения движения воли, человек оказывается в положении, сравнимом с самоощущением животного, осознающего, что его ведут на бойню. Как полагал писатель, реакция на насилие воли состоит, как правило, в пробуждении аффективных, неконтролируемых разумом, состояний; во внутреннем взрыве, захватывающем волю и чувства в стихийный животный поток [1, с. 223].

Достоевский рассуждал о душе нешаблонно. Он обнаруживал в своих исканиях глубину и поэзию там, куда после него так и не смогли прийти его последователи — экзистенциалисты и фрейдисты XX в.

Федор Михайлович на личном опыте установил, что единственный инструмент разрешения «проклятых вопросов» — христианская любовь. Человек способен увидеть Бога при помощи очищенного сердца, прикоснуться



к тайне недоступной никак иначе, кроме как открывающейся божественной в сердце любовью. Сам Святой Дух становится как бы глазами души, но этим высочайшим откровениям предшествует полная перестройка всего человека по образу Иисуса Христа.

Душа по Достоевскому — главная ценность, суть человека, в отрыве от жизни которой человек перестает существовать. Свободная воля — центральная сила души, ее магистральный нерв. Насилие воли — самое страшное преступление, которое может быть совершено против человека.

Человек призван к реализации заложенных Богом при творении потенций, к совершенству, абсолютной свободе, подобно Богу. А «раздробленность души» преодолевается через страдания, которые ведут к рождению смирения, открывающего Любовь. Вот где самый верный путь к Богу. Ибо Бог есть Любовь.

И все же стоит отметить, что в отличие от светских философов, видевших наивысшую точку развития души в стремлении к некоему абстрактному «добру», «благу», для православных богословов было очевидным и ясным, что этой наивысшей точкой является обожение человека и Сам Спаситель — Иисус Христос.

Но, как оказалось в итоге, именно русские мыслители за два века такого соработничества обогатили мировую философию самыми глубокими и объективными выводами о природе человеческой души.

## ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 15 т. III, — М., 1972–1980. С. 223.

2. *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Симфония по творениям святителя Игнатия (Брянчанинова) // URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Ignatij\\_Brjanchaninov/simfonija-po-tvorenijam-svjatitelja-ignatija-brjanchaninova-tereshenko/282](https://azbyka.ru/otechnik/Ignatij_Brjanchaninov/simfonija-po-tvorenijam-svjatitelja-ignatija-brjanchaninova-tereshenko/282) (дата

обращения 20.03.2022).

3. *Малышев И. В., Н. И. Новиков и его современники. Избранные сочинения*, изд-во: «Академия наук СССР», М., 1961. С. 246.

4. Метафизика души в русской психологии на рубеже XVIII–XIX вв. // URL: <http://psi.webzone.ru/st/200697.htm> (дата обращения 20.12.2021).

5. *Пимен (Хмелевской), архиеп.* О духе, душе и теле. Сущность разногласий в учении епископов Феофана и Игнатия о духе, душе и теле // URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Feofan\\_Zatvornik/o-duhe-dushe-i-tele-sushhnost-raznoglasij-v-uchenii-episkopov-feofana-i-ignatija-o-duhe-dushe-i-tele/](https://azbyka.ru/otechnik/Feofan_Zatvornik/o-duhe-dushe-i-tele-sushhnost-raznoglasij-v-uchenii-episkopov-feofana-i-ignatija-o-duhe-dushe-i-tele/) (20.12.2021).

6. *Тихон Задонский, свт.* Полное собрание сочинений в IV томах, Т. IV, изд-во: «Отчий дом», М., 2008. С. 28.

7. *Филарет (Дроздов), свт.*, Мысли и изречения // URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Filaret\\_Moskovskij/mysli-i-izrechenija/](https://azbyka.ru/otechnik/Filaret_Moskovskij/mysli-i-izrechenija/) (дата обращения 20.03.2022).

УДК 23/28

**Диакон Сергей Карельский**  
студент 3 курса аспирантуры  
Московской духовной академии  
e-mail: s.karelskiy@bk.ru

**Deacon Sergiy Karelsky**  
3rd year postgraduate student  
of the Moscow Theological Academy  
e-mail: s.karelskiy@bk.ru

**МОТИВ МУЧЕНИЧЕСТВА В СОЧИНЕНИЯХ  
СВЯТИТЕЛЯ АСТЕРИЯ, ЕПИСКОПА АМАСИЙСКОГО**

**THE MOTIF OF MARTYRDOM IN THE WRITINGS  
OF ST. ASTERIUS, BISHOP OF AMASIA**

**Аннотация.** В данной статье мы исследуем феномен мученичества, отраженный в произведениях одного из авторов золотого века святоотеческой письменности — святителя Астерия, епископа Амасийского († до 431 г.). Практически все из дошедших до нас произведений этого автора касаются темы мученичества и перенесения испытаний. Мы разберем сочинения св. Астерия посвященные непосредственно мученикам, затем обратимся к упоминанию мученичества в остальных его трудах. После чего постараемся выявить, чем обусловлен интерес Амасийского святителя именно к этой теме.

**Abstract.** In this article we investigate the phenomenon of martyrdom, reflected in the works of one of the authors of the golden age of patristic writing — St. Asterius, Bishop of Amasia († 431). Almost all of the extant works of this author relate to the

topic of martyrdom and the transfer of trials. We will analyze the writings of St. Asteria dedicated directly to the martyrs, then turn to the mention of martyrdom in the rest of his writings. After that, we will try to identify what caused the interest of the Amasian saint to this topic.

**Ключевые слова:** св. Астерий Амасийский, святые мученики, гонения на христиан, почитание святых, патрология.

**Key words:** St. Asterius of Amasia, holy martyrs, persecution of Christians, veneration of saints, patrology.

Святость христиан во времена гонений наиболее ярко проявлялась в феномене мученического подвига. Одним из современников подобных гонений, бывших при императоре Юлиане Отступнике (361–363), является малоизвестный, но несомненно достойный внимания епископ города Амасии, святитель Астерий, который в своих сочинениях уделял восхвалению подвига святых мучеников особо значимое место.

Основным сочинением святителя Астерия, посвященном мученикам, является «Похвальное слово святым мученикам». В этом сочинении автор подробно объясняет значимость мучеников, описывает церковную практику их почитания, благоговейного отношения к святым мощам и местам их упокоения.

По мнению св. Астерия, Церковь прославляет мучеников потому, что они сохранили правильное устройство души, которое позволило им жить и умереть за Христа. Это внутреннее качество позволило им подчинять себе все порывы и движения, старательно развивать до совершенства способность рассуждать, стяжать умеренность, спокойствие, безразличие к земному богатству и чести в пользу небесного сокровища [5, с. 1].

Это же внутреннее устройство является и целью, к которой должен стремиться каждый. Хотя верующему больше нет необходимости рисковать жизнью за веру, но он может раз-

вивать в себе добродетели, которыми мученики обладали до того, как претерпевали испытания.

В ряде сравнений подвига мученика с повседневной жизнью христианина у последнего не остается никаких оснований для самооправдания, пишет св. Астерий: если мученик приложил усердие при терпении пламени вещественного огня, то как можно не суметь приложить усердие для победы над огнем блуда? Мученик отдал все свое тело ради Бога, как же тогда не суметь отдать свой хитон ради ближнего, пребывающего в беде? [5, с. 1–3].

Следующим произведением, затрагивающим тему мученичества, стоит упомянуть самое известное из всех сочинений святителя Астерия — «Слово о святой мученице Евфимии» [9, с. 33–42]. Данный труд св. Астерий написал еще до своего епископства, как упражнение в риторическом мастерстве.

Оно не содержит обращения к христианам, а из контекста складывается твердое убеждение, что автор обращает его к внецерковным слушателям, которые, однако же, вероятно, довольно благосклонно относились к христианству.

В нем он повествует, как в день праздника мученицы Евфимии, зайдя в храм Халкидона, где почивали мощи святой, его взор остановился на удивительной иконе с изображениями страданий этой мученицы [14]. После чего св. Астерий искусно описывает этот образ, останавливаясь на каждом изображенном на нем виде мучений святой, при этом изумляясь высокому мастерству иконописца. Столь известным это произведение стало, поскольку оно ярко свидетельствует о практике иконопочитания в IV веке, чем значительно повлияло на сохранение традиции почитания икон в Церкви. По этой причине данное сочинение полностью вошло в Деяния VII-го Вселенского Собора (787 г.), позволив тем самым занять святителю Астерию свое заслуженное место в истории Церкви [12, с. 54].

Самым большим по объему произведением св. Астерия является сочинение «Похвала святым первоверховным апостолам

Петру и Павлу» [8, с. 379–412]. В нем, согласно очередности их призвания Христом, сначала повествуется об апостоле Петре, потом о Павле. После подробного описания их служения говорится о мученической кончине апостолов, которая впоследствии побудила многих к мученическому подвигу. Также интересным для нас является та особенность, что верховных апостолов автор именует в этом труде не только наставниками мучеников, но и «первомучениками» [8, с. 380].

Еще одним из мучеников, подробно описываемых св. Астерием, является мученик Фока Вертоградарь (садовник — прим.) Синопский, в честь которого в Амасии был возведен храм. Сама Синопа была морским портом к северу от Амасии, известным как «дом Диогена циника». В то время вместе с Диогеном среди доблестных и любомудрых людей Синопы числился также святой Фока, который был образцом для верующих [7, с. 9–10].

Садовник Фока отличался нестяжательностью, трудолюбием, гостеприимством, душевной простотой и любовью к мудрости. Когда святой случайно встретил воинов, посланных его казнить, праведник, не открыв своего имени, радушно принял их, накормил и предложил ночлег. Ночью же он выкопал для себя могилу и попросил по его кончине раздать имущество нищим. Только наутро Фока открыл воинам, что он и есть тот, за кем они были посланы. Они же, изумившись, хотели его отпустить, но праведник, отказавшись, смиренно склонил голову под меч.

В сочинении «Похвала святому мученику Фоке» св. Астерий, вероятно, показывает мученика более совершенным по сравнению с Диогеном, так как он помимо простоты и любви к мудрости философа Диогена присовокупляет еще благочестие, величайшую щедрость и скорейшую помощь всем к нему обращающимся как лично при жизни, так и в молитве после своей кончины.

О почитании святого Фоки святитель Астерий пишет, что римляне прославляли мученика не меньше, чем апостолов

Петра и Павла, по этой причине и позаботились о том, чтобы иметь в Риме его честную главу [7, с. 23], а иноземные цари и благочестивые мужи римского владычества обильно украшали храмы в честь этого бедняка.

Из всех же мучеников св. Астерий более всего возвеличивает архидиакона Стефана, так как он первый, последовавший страданиям Христа, открывает род мучеников [6, с. 1]. По этой причине св. Астерий применяет интересный филологический прием, обращаясь к апостолам Петру, Иакову и Иоанну, призывая их не печалиться о том, что автор ставит св. Стефана прежде их, но наоборот, призывает их радоваться как независливых отцов, гордящихся за своих чад, превосходящих в добродетелях их самих [6, с. 2]. Пока Петр проповедовал на земле, а Иаков еще не принял смерть от Ирода, Стефан уже был со Христом на Небе [6, с. 3]. Все подвижники достойны похвал, но первый достоин более их, так как последующие вдохновляются примером первого [6, с. 4].

Интересным замечанием является то, что св. Астерий дает риторическую оценку первым словам из обращения Стефана к народу во время суда над ним. Святитель оценивает их как «мудрое введение, превосходное начало публичной речи к разгоряченному народу» [6, с. 6] и далее восхищается, насколько искусные ораторские приемы дает Господь Своим рабам. Св. Астерий разбирает на составляющие речь Стефана, как он сначала привлекает внимание, потом — как, вспоминая Авраама, постепенно ослабляет ярость слушателей. После чего достоверностью законодателя Моисея в пророчестве о Христе искусно вкладывает слова истины и веры в сердца слушающих его. Тем самым, заключает святитель, Стефан как оратор все сказал благоразумно, но увидев злобу и жестокосердие людей, решительно их обличает и принимает мученическую смерть [6, с. 7].

Святой Астерий сравнивает Стефана с царем Давидом, как тот победил камнями Голиафа, так и Стефан через мученическую смерть победил камнями замыслы дьявола, который,

пытаясь физически уменьшить количество христиан, напротив, увеличил количество святых мучеников [6, с. 11]. Даже ап. Павел возгорался еще большей ревностью к проповеди Евангелия, вспоминая, как он участвовал в убиении Стефана, и сам за свою проповедь был побиваем камнями, искупая мученичеством свой грех [6, с. 11–12].

Кроме рассмотренных выше сочинений, как полностью посвященных определенным мученикам, так и мученикам в целом, можно отметить и другие сочинения, которые прямо или косвенно затрагивают данную тему.

Прежде всего это гомилия «Беседа против корыстолюбия», которая была написана по причине организованной в день празднования святых мучеников торговой ярмарки, а именно увлеченности ею более нежели самим праздником [3, с. 457–475]. В другой гомилии «О богаче и Лазаре» праведный Лазарь представлен как претерпевающий мучения на протяжении всей своей жизни и получающий в итоге за свои страдания лоно Авраамово [1, с. 1–17]. В гомилии «Против празднования Календ» (Нового года — прим.) св. Астерий говорит о тщетности этого праздника, в чем нельзя упрекнуть празднование памяти св. мучеников [10, с. 476–484]. В беседе на слова Евангелия «о том, позволительно ли разводиться с женой» (Мф. 19:3) говорится о претерпевании побоев, клеветы и унижений невинных жен со стороны их мужей [2, с. 383–395], что можно так же отнести к определенному рода мученичеству.

Еще одной проповедью, единственной в творчестве св. Астерия посвященной святым Ветхого Завета, является гомилия «Слово о пророке Данииле и Сусанне». В этом произведении Сусанна описывается как прообраз мученицы, добровольно согласившейся на несправедливое порицание со стороны своего народа и в итоге на смертную казнь ради Божией правды. Но при содействии пророка Даниила самой казни Сусанне удалось избежать [15, с. 100–105].

Гомилия святителя Астерия «О слепом от рождения» также показывает многолетние мучения слепорожденного от своего



недуга [4, с. 169–182]. А в гомилии «Увещательное слово о покаянии» указано, как посредством непомерно строгого отношения священников к своей пастве, пасомые претерпевают множество скорбей [11, с. 1–17]. Таким образом, мы видим, как св. Астерий через все свои сочинения проносит идею страданий, которые приводят к славе тех, кто их претерпевает.

Обращая внимание на связь прошлых гонений и настоящего времени, св. Астерий в своих праздничных проповедях, произносимых в храмах мучеников, приводил в пример их добродетельную жизнь как призыв к своей пастве принять подвиг в преодолении греха, который присутствует в повседневной жизни [5, с. 2]. В этом св. Астерий показывал тесную связь настоящего времени с героическим прошлым.

Основной причиной пристального внимания святителя Астерия к почитанию мучеников являлось то, что в области Амасии проживало множество иудеев, язычников и евномиян, которые презирали и критиковали почитание, воздаваемое христианами святым мученикам.

В противовес ранним практикам идолослужения и почитания героических личностей как богов или полубогов, святитель Астерий предлагает переориентировать гражданские и языческие праздники на дни почитания памяти мучеников, к чему прикладывает многие усилия.

Для этого он условно избирает три направления в донесении этой идеи своей пастве. Первым из них является раскрытие христианской добродетели на примере мучеников. Восхваляя мучеников, святой Астерий не описывает подробно претерпеваемые ими мучения, так как это было бы уместно для ободрения во времена гонений. Но вместо этого святитель обращает внимание на превосходство мученика с точки зрения аскетической добродетели и нравственности [13, с. 242].

Вторым направлением является указание на схожесть и на родственную связь с мучениками. Вследствие прекращения повсеместных гонений практически в каждой семье Амасии были те, кто засвидетельствовал свою веру мученическим

подвигом. По причине чего святитель Астерий, несомненно, чувствовал, насколько близким по духу и важным, объединяющим всех горожан событием является празднование памяти святых мучеников, а не языческих праздников.

Третьим доводом является то, что мученики — это покровители как для всего города, так и в особенности для каждого, кто к ним обращается. Большую часть аргументов против традиционной греческой религии св. Астерий основывал на бессилии богов и героев по сравнению с чудесами, совершаемыми Богом через мучеников. Так как один святой мученик являет больше благодеяний, чем все, кого греки считали богами [7, с. 23], а учитывая количество мучеников, можно праздновать их память практически каждый день года [5, с. 1].

Таким образом, по мысли святителя Астерия, именно почитание мучеников и празднование их дней памяти, позволит людям обрести правильные духовные ориентиры и идеалы, учиться у них мужеству, стойкости и верности, внимательно вглядываясь в их жизнь и подвиг [13, с. 244]. По мнению святителя, это поможет избежать ошибки фарисея, который сравнивал свою жизнь с жизнью грешников вместо того, чтобы сравнивать ее с «благородной и совершенной жизнью» мучеников.

Претерпевание различных испытаний и готовность пожертвовать всем ради истины вдохновляли риторов и богословов IV века восхвалять героическую жизнь святых мучеников, как истинный образец христианской добродетели.

#### ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Астерий Амасийский, свт.* Беседа на притчу о богаче и Лазаре (Лк. 16:19–31) / [Перевод с греческого и примечания М. Д. Муретова] // БВ. 1893. Т. 4. № 10. С. 1–17.

2. *Астерий Амасийский, свт.* Беседа на слова Евангелия от Матфея: «по всякой ли причине позволительно человеку разводиться с женою своею» (Мф. 19:3) / [Перевод с греческого и примечания М. Д. Муретова] // БВ. 1893. Т. 2. № 6. С. 383–395.

3. *Астерий Амасийский, свт.* Беседа против корыстолюбия / [Перевод с греческого и примечания М. Д. Муретова] // БВ. 1892. Т. 1. № 3. С. 457–475.
4. *Астерий Амасийский, свт.* О слепом от рождения / [Перевод с греческого и примечания М. Д. Муретова] // БВ. 1894. Т. 2. № 2. С. 169–182.
5. *Астерий Амасийский, свт.* Похвала святым мученикам // Православная Русь. 1987. № 10. С. 1–3.
6. *Астерий Амасийский, свт.* Похвальное слово в день св. мч. Стефана / [Перевод с греческого и примечания М. Д. Муретова] // БВ. 1894. Т. 1. № 1. С. 1–14.
7. *Астерий Амасийский, свт.* Похвальное слово в день св. мч. Фоки / [Перевод с греческого и примечания М. Д. Муретова] // БВ. 1894. Т. 4. № 10. С. 1–25.
8. *Астерий Амасийский, свт.* Слово в похвалу св. ап. Петра и Павла / [Перевод с греческого и примечания М. Д. Муретова] // БВ. 1892. Т. 2. № 6. С. 379–412.
9. *Астерий Амасийский, свт.* Слово о иконе св. мц. Евфимии // ХЧ. 1827. Ч. 27. С. 33–42.
10. *Астерий Амасийский, свт.* Слово обличительное против празднования календ / [Перевод с греческого и примечания М. Д. Муретова] // БВ. 1892. Т. 1. № 3. С. 476–484.
11. *Астерий Амасийский, свт.* Увещание к покаянию / [Перевод с греческого и примечания М. Д. Муретова] // БВ. 1893. Т. 1. № 1. С. 1–17.
12. *Bautz F. W.* Asterius von Amaseia // *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* / Hsg. Hamm, 1990.
13. *Driver Lisa D. Maugans.* The Cult of Martyrs in Asterius of Amaseia's Vision of the Christian City // *The American Society of Church History*. 2005. Vol. 74. P. 236–254.
14. *Лурье В. М.* Евфимия в Эдессе и Евфимия в Халкидоне: две агиографические легенды на фоне догматических споров // *Мир Православия. Сборник статей*. Волгоград, 2008.
15. *Модест (Никитин), архим.* Св. Астерий Амасийский: Его жизнь и проповедническая деятельность. М., 1911.

УДК 2-4

**Парфенова Е. В.**

историк искусства,  
старший преподаватель  
кафедры «промышленного дизайна» МГТУ им. Н. Э. Баумана,  
соискатель второго курса по направлению «теология» ОЦАД  
e-mail: legolubeva@yandex.ru

**Parfenova E. V.**

art historian,  
Senior Lecturer, Department of Industrial Design  
of Bauman State Technical University,  
2-nd year applicant of Saints Cyril and Methodius Institute  
for Postgraduate Studies (Moscow, Russian Federation)  
e-mail: legolubeva@yandex.ru

*Автор выражает свою благодарность  
российскому филологу Топоровой Анне Владимировне  
за осуществленные ею переводы текстов  
итальянского Средневековья,  
способствующих развитию российской  
медиевистики, а также научному руководителю  
Вдовиной Галине Владимировне*

**ТЕМА РОСТОВЩИЧЕСТВА В ПРОПОВЕДЯХ  
ДОМИНИКАНСКОГО БОГОСЛОВА ДЖОРДАНО  
ДА ПИЗА (ДЖОРДАНО ДА РИВАЛЬТО) ПЕРИОДА ЕГО  
ПРЕБЫВАНИЯ ВО ФЛОРЕНЦИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIV В.**

**THE THEME OF USURY IN THE SERMONS OF THE  
DOMINICAN THEOLOGIAN GIORDANO DA PISA  
(GIORDANO DA RIVALTO) DURING HIS STAY IN  
FLORENCE IN THE FIRST HALF OF THE XIVTH CENTURY**

**Аннотация.** Статья посвящена деятельности итальянского доминиканского проповедника второй половины XIII — начала XIV столетия Джордано да Пиза, известного также под именем Джордано да Ривальто. В работе рассматривается время его пребывания во Флоренции в начале XIV в. и раскрывается тема ростовщичества в его чтениях. Период, в котором проповедник осуществлял свою деятельность, является уникальным для Флоренции. Это время Проторенессанса — культурного, экономического расцвета Флоренции в преддверии зарождающейся эпохи Возрождения. Это город Джотто, Данте, Петрарки и многих других деятелей, определивших развитие человечества на много десятилетий вперед. Однако в цветущей Флоренции было много проблем, связанных и с политикой, и с нравственностью, и с последствиями неимоверного богатства флорентийцев. Последнему вопросу Джордано да Пиза уделял пристальное внимание вследствие его чрезвычайной актуальности для города, находящегося на пике своего экономического развития.

**Abstract.** The article is devoted to the activities of the Italian Dominican preacher of the second half of the XIII-beginning of the XIV century Giordano da Pisa, also known as Giordano da Rivalto. The work examines the time of his stay in Florence at the beginning of the XIV century, and reveals the theme of usury in his readings. He paid close attention to this problem due to its extreme relevance for the city, which is at the peak of its economic development. Realizing the urgency of this issue, poets, for example, Dante and Petrarch, statesmen, legislators, and ministers of the church stood up to fight. Despite the fact that the history of confrontation with this vice of humanity has a centuries-old history, starting from early Christian philosophers and theologians, the provisions of the Councils of the IV–XIII centuries, papal decretals, Giordano da Pisa managed to make his sermon a powerful modern instrument of influence on the Florentines. He became the first famous preacher who read in the vernacular Italian volgare. Giordano touched upon the issues of luxury, interest, and wealth that are relevant to the growing Florentines.

**Ключевые слова:** Джордано да Пиза, Ривальто, проповедь, ростовщичество, лихоимство, грех, порок, Флоренция, XIII–XIV, Данте, Проторенессанс.

**Key words:** Giordano da Pisa, Giordano da Rivalto, preaching, usury, covetousness, sin, vice, Florence, XIII–XIV, Dante, Protorenaissance.

Флоренция конца XIII — начала XIV столетия находилась на стадии масштабного экономического, политического, социального и культурного развития. Так, в «Божественной комедии» Данте характеризует Флоренцию первой половины XII в. — когда жил его прадед Каччагвида — как «простую и скромную», уместившуюся в пределах пояса стен<sup>1</sup>. Современный ему город первой половины XIV в. поэт противопоставляет ей — это город большой, «гнездилище неправды и тревог» [4, с. 98]. Многие современники Данте приветствовали перемены. Его соратник, хронист и политик Дино Компаньи пишет: «...многие люди из далеких стран приезжают, чтобы увидеть Флоренцию, не по какой-либо надобности, а ради ее знаменитых цехов и ремесел, благодаря красоте и убранству самого города» [7, с. 45–46]. Хрониста Джованни Виллани страшили расходы, которые позволяли себе прославившие сумасшедшими флорентийцы. Если ему верить, то за первую половину XIV в. на расстоянии шести миль вне пояса городских укреплений построены две новые Флоренции [2, с. 379]. Это время расцвета пополанской<sup>2</sup> демократии и культурного подъема.

В конце XIII — первой половине XIV в. Флоренция стано-

---

<sup>1</sup> Флоренция, меж древних стен, бессменно / Ей подающих время терц и нон, / Жила спокойно, скромно и смиренно. / Не знала ни цепочек, ни корон, / Ни юбок с вышивкой, и пояпочки / Не затмевали тех, кто обряжен. («Рай» XV, 97–100) [4, с. 368].

<sup>2</sup> Пополаны (пополо) — торгово-ремесленные слои городского населения в Северной и Центральной Италии XII–XIV вв.

вится одним из значительных центров религиозной жизни. В городе возводятся главные городские соборы: Санта Кроче, Санта Мария Новелла, Санта Мария дель Фьоре, а также множество приходских церквей. По данным Виллани, к 1280 г. во Флоренции было 110 церквей, «включая аббатства и храмы духовных орденов» [2, с. 379]. Флорентийцы были настолько богаты, что могли позволить себе приобретение произведений искусства, стоимость которых превышала годовой бюджет города.

В предстоящем анализе важно учитывать и то обстоятельство, что начиная с рубежа XIII–XIV вв. Флоренция находилась в очень сложной политической ситуации: с 1300 г. на республику был наложен интердикт папой Бонифацием VIII. Как метко отмечает российский историк Дживелегов А. К., «подчинение Флоренции было первым пунктом династической программы рода Гаэтани» [5, с. 231]. Наложение интердикта имело серьезные последствия: все граждане оказывались вне закона, и каждый христианин мог убить или ограбить флорентийца; сделки теряли юридическую силу, поэтому оплату можно было не осуществлять, а товары не поставлять; имущество, находящееся в других государствах, конфисковывалось. И даже несмотря на то, что интердикт был частью политической игры, это позволяет оценить картину жизни Флоренции первой половины XIV столетия.

В представленном обзоре Флоренции рассматриваемого периода есть две стороны, требующие анализа. С одной позиции, как было отмечено, Флоренция, будучи крупнейшим и богатейшим европейским городом, становится одним из центров политической и религиозной жизни. С другой — богатство, деньги, новые возможности представляли для граждан много соблазнов, которые отнюдь не способствовали следованию христианскому вероучению. Нравы эпохи Проторенессанса во Флоренции разительно не отличаются от грядущего периода, и «Декамерон» Джованни Боккаччо живописует весьма показательные истории. Дживелегов отмечает: «Поэтому по-

сле отлучения, наложенного кардиналом Акваспарта, «белые» стали думать, как уговорить папу снять интердикт. Беспокоили, конечно, не муки на том свете — их флорентийцы не очень боялись: еретическая культура свое дело делала, — а убытки на этом свете» [5, с. 231]. Тем не менее вопросы поддержания христианского вероучения в рассматриваемый период имели важное значение. В более узком ключе одними из насущных проблем Флоренции XIV в. стали вопросы чрезмерного богатства, откровенной демонстрации роскоши и неправедных доходов, в частности, ростовщичества одной части населения и, как следствие, бедность и униженное положение другой.

Поэты, власти, духовные лица — каждый по-своему — пытались воздействовать на сложившееся положение в городе: поэты и литераторы — гражданскими увещеваниями, проповедники — воззванием к христианскому вероучению, власть предержащие — законами.

Так, Петрарка сожалеет о том, что человек отдалился от Создателя и не видит красоты, созданной им, подчеркивает страсть к приобретательству и любованию красивыми вещами: «Вас пленяют красные карбункулы, зеленые смарагды, светлые сапфиры, белые жемчужины — и не трогает блеск звезд... Вы изумляетесь ликами, изображенными рукой человека на драгоценных камнях, — и не изумляетесь таланту Художника (Бога)... О, вечные поклонники ничтожных вещей...» [16, с. 33].

Посреди горячих песков третьей террасы седьмого круга Ада у Данте мучаются кощунники, содомиты и лихоимцы — ростовщики. Это все те, кто совершает насилие: первые — против Бога, вторые — против природы и, наконец, третьи — против искусства. Ранее Вергилий объясняет:

Искусство смертных следует природе,  
Как ученик ее, за пядью пядь;  
Оно есть Божий внук, в известном роде.  
Им и природой, как ты должен знать  
Из книги Бытия, Господне Слово



Велело людям жить и процветать.  
А ростовщик, сойдя с пути благого,  
И самую природой пренебрег,  
И спутником ее, ища другого [4, с. 83–84].

Исходя из этих слов, которые следуют из церковного запрета брать христианином процент с христианина-должника, злейшее насилие — требовать в оплату больше, чем когда-то дал сам: «Mutuum date, nihil inde sperantes» (Взаимы давайте, не ожидая ничего) (Лк. 6:35); «Серебра твоего не отдавай ему в рост, и хлеба твоего не давай ему для прибыли» (Левит 25:37); «Иноземцу отдавай в рост, а брату твоему не отдавай в рост» (Втор. 23:20). По Данте этих людей ждал летящий хлопьями с неба огонь, поджигающий песок. На песке лежат кощунники, бегают содомиты, стряхивая с себя ожоги, а лихоимцы сидят неподвижно<sup>3</sup>.

Ростовщики Данте — представители знатных родов. Среди них, вероятно, флорентиец Кателло ди Россо Джанфильяцци (Catello di Rosso Gianfigliuzzi). Данте описывает его герб: синий лев на золотом фоне [4, с. 105]. Его семья, принадлежавшая к гвельфам, изгнанным после битвы при Монтаперти, и позже примкнувшая к черным гвельфам, после смерти Кателло (около 1283–1300 гг.) осталась в весьма бедственном положении, несмотря на его ростовщическую деятельность. Вероятно, среди грешников-лихоимцев флорентийский дворянин Чаппо Убриачи (Ciappo Ubriachi/Ebriachi), принадлежавший к гибеллинам и также идентифицируемый по гербу — гусыне на алом

---

<sup>3</sup> И я пошел еще раз над обрывом, / Каймой седьмого круга, одинок, / К толпе, сидевшей в горе молчаливом. / Из глаз у них стремился скорбный ток; / Они все время то огонь летучий / Руками отстраняли, то песок. / Так чешутся собаки в полдень жгучий, / Обороняясь лапой или ртом / От блох, слепней и мух, насевших кучей. / Я всматривался в лица их кругом, / В которые огонь вонзает жала; / Но вид их мне казался незнаком. / У каждого на грудь мошна свисала, / Имевшая особый знак и цвет, / И очи им как будто услаждала. / Так, на одном я увидел кисет, / Где в желтом поле был рисунок синий, / Подобный льву, вздыбившему хребет. [4, с. 104–105].

фоне [Там же]. Возможно, что с гербом своей семьи — голубая свинья на белом — Реджинальдо Скровеньи (Reginaldo Scrovegni) из Падуи [Там же]. Данте называет еще одного знатного падуанца-ростовщика — Витальяно. Место для последнего отведено слева от Скровеньи. Левая сторона — сторона дьявола, соответственно можно предположить, что Витальяно был даже злейшим из ростовщиков.

Историческим является факт того, что дед Данте, Беллинчоне, и его отец, Алигьери II, также не брезговали ростовщичеством и по флорентийскому обычаю давали деньги в рост. Безусловно, они не являлись крупными игроками этого рынка, оставаясь семьей среднего достатка. Отчасти поэтому, а отчасти, наверное, потому, что Данте делает различие между бесчестными ростовщиками и заимодателями, действующими по правилам, поэт не упоминает своих родных среди ростовщиков «Ада».

Надо полагать, что в «Божественной Комедии» мы слышим не только частное мнение Данте, негативно относившегося к ростовщичеству, но это вполне определенная точка зрения, которую разделяли многие в Италии. Отчасти это была ретроградная позиция, оторванная от современности: Падуя и Флоренция в XIII–XIV вв. являли собой главные итальянские финансовые центры, в которых заем и кредит стали важной частью экономики, а ростовщики занимали ту же нишу, что банкиры и купцы.

Исследователи отмечают, что торговые компании в Тоскане объединяли купеческие интересы с ростовщическими. Во Флоренции кредитные вопросы были подведомственны купеческому сукнодельческому цеху Калимала, в который входил цех менял Камбио [15. с. 70]. На самом деле все крупные корпорации осуществляли кредитную деятельность. Так цех Лана, ведавший выделкой сукон из шерсти и торговлей, также занимался банковско-ростовщической деятельностью. Из сочинения Данте следует, что кредитной деятельностью занимались и частные лица, и даже те, кто занимал государственные посты.

Принципиальным моментом в рассматриваемом вопросе является то, что осуждаемо было отнюдь не богатство. Уместно привести мировоззренческую позицию Брунетто Латини<sup>4</sup> — одной из центральных личностей для культуры Италии. В сочинениях Латини, который старался осуществить популярную трактовку «Суммы» Фомы Аквинского, есть важная установка: писатель подчеркивал значение денег и необходимость практически используемых для жизни знаний. Об этом красноречиво говорят названия его трудов — «Малое сокровище» («Il Tesoretto») на итальянском языке и «Книга сокровищ» («Li Livres dou Tresor») на французском. В первой книге приводится история и описание природы всего сущего, и она сравнивается с наличными деньгами: «И поэтому, говорит магистр, что первая книга его «Сокровища» есть наличные деньги: и как люди не могут совершать свои дела и покупать свои товары без денег, так и не смогут они обладать знаниями, необходимыми для человека, если они не будут знать того, что содержится в этой первой части». [3, с. 116–117].

Таким образом, очевидно, что и общественными деятелями, и проповедниками, и поэтами осуждалось богатство, приобретенное недобросовестным путем, например, в результате кабальных сделок, которые совершались на крайне невыгодных условиях вследствие стечения тяжелых жизненных обстоятельств.

Попытками обуздать флорентийцев стали законы против роскоши со стороны властей. В своей хронике французский историк Антонетти П. не раз указывает на их существование и их работу: «...Но эта изысканность (о мебели) имеет свои границы, установленные законами против роскоши...», «Писком моды были длинные шлейфы манто, длину которых специальный закон против роскоши ограничит одним метром!» [1, с. 38, 44–46]. Против ростовщичества были направлены и нормы действующего в рассматриваемое время канонического права,

---

<sup>4</sup> Латини также в седьмом круге Ада Данте [4, с. 96–99].

а именно Декрета Грациана XII в.: «Все, чего требуют сверх основной суммы, — это ростовщичество» (*Quicquid ultra sortem exigitur usura eat*) [8, с. 85]. Существование этой нормы в Декрете, появление которого ознаменовало отделение канонического права от теологии, говорит о том, что ростовщичество порицалось не только со стороны божественного закона, но и со стороны гражданского права. Таким образом, борьба шла на юридическом поле в том числе.

Юридическим нормам вторили проповедники, например, обращая внимание на страсть женщин к излишествах: «Женская *luxuria* — порождает бедность, ростовщичество и падение невинных мужчин». Вот почему — ради общего блага — нищенствующие монахи призывали женщин, обращаясь к их сознательности покаяться» [18, с. 251]. Несмотря на осуждение одних, другие принимали занимающихся несправедливыми деяниями в лоно церкви, в частности ростовщиков. Механизм описывает историк П. Антонетти: признание лихоимцем, находящимся в опасности, греха на исповеди; составление завещания, согласно которому часть имущества отходила пострадавшим от его деятельности; по мере того, как угроза жизни проходила, ростовщик менял свою «последнюю» волю [1, с. 66].

Тем не менее одним из тех, чья проповедь в начале XIV столетия стала мощным инструментом влияния на флорентийское общество в рассматриваемом вопросе, был доминиканский монах Джордано да Пиза или «да Ривальто». Будучи необычайно эрудированным, про него говорили, что Джордано «знает больше, чем все монахи провинции вместе взятые» [23]. Владевший многими языками и понимавший современный ему мир<sup>5</sup> Джордано да Пиза сумел «оживить» проповедь, переведа ее на народный язык «*volgare*». Он смог покорить флорентийцев настолько, что «благодаря его словам в городе наступило настоящее преобразование и многие обратились к добродетели.

---

<sup>5</sup> В проповедях он рассказывает о существовании органа, ювелирной обработке драгоценных камней, об изобретении очков [12, с. 27].

Женщины, поведение которых, с точки зрения скромности, оставляло желать лучшего, стали вести себя по-христиански. Исчезла вражда между гвельфами и гибеллинами» [Ibid].

Таким образом, основываясь на истории Флоренции и частном примере деятельности самого популярного в городе проповедника Джордано да Пиза, известных фактах его жизни и деталях его проповедей, можно будет проследить своеобразие подходов монахов-проповедников, осуществлявших борьбу с ростовщичеством во Флоренции в первой половине XIV века, поскольку наверняка он был образцом для подражания для многих своих соратников. Так, интересно, к каким темам и сюжетам Священного Писания он обращался, какую риторику использовал, обращался он больше к мужчинам или женщинам, часто ли он затрагивал вопрос лихоимства во флорентийском обществе и пр.

Важно отметить, что начиная с 1302 г. Джордано да Ривальто был приписан лектором при «учителе» Ремиджио (Ремигии) де Джиролами<sup>6</sup>, настоятеле, проповеднике и преподавателе Санта Мария Новелла. Последний являл собой заметную фигуру во Флоренции. Ремиджио де Джиролами, представитель древнего аристократического флорентийского рода, был учеником Фомы Аквинского, доктрина которого стала главной темой чтений Джиролами. Вследствие постоянного отсутствия настоятеля, пребывающего в Папской курии, Джордано да Ривальто часто его замещал пока с сентября 1305 г. официально не стал вторым лицом при Санта Мария Новелла.

Известно, что во Флоренции Джордано да Пиза ежедневно проводил до пяти чтений и кроме самой Санта Мария Новелла и ее площади, Ривальто проповедовал, в соборе Орсанмикеле, Сан Лоренцо, Сан Феличе а Ольтарно, Сан Джакомо ил Маджоре<sup>7</sup>, а также в женских монастырях доминиканского ордена (в Кафаджио, Риполи на Виа делла Скала), у августинцев

---

<sup>6</sup> 1240 или 1245–1319 гг.

<sup>7</sup> Chiesa di S. Giacomo il Maggiore (S. Jacopo (на флорентийском наречии). В XIV в. церковь была резиденцией Общества святого Иакова, которое характеризовалось суровой внутренней дисциплиной.

(С. Гаджио). Самым известным стал его цикл лекций на три главы книги Бытия, прочитанный в период 1304–1306 гг.

Во Флоренции о ростовщичестве Джордано да Ривальто начинает говорить с 1303 г., т. е. с самого начала своей деятельности, фактически возвращаясь к этой теме во всех своих проповедях. Это свидетельствует о том, что жажда обогащения и ростовщичество, как одно из ее проявлений, представляется ему одним из главных пороков развивающегося и богатящегося общества республики.

Он исходит из того, что все богатство должно считаться «*mammona iniquitatis*» [22]. Здесь уместно привести основание отсылки к слову «маммона» в Библии, которое фигурирует в Евангелии от Матфея: «Никто не может служить двум господам: ибо или одного будет ненавидеть, а другого любить; или одному станет усердствовать, а другому нерадеть. Не можете служить Богу и маммоне» (Мф. 6:24)<sup>8</sup>. Имея не вполне ясную этимологию, слово, образовавшееся в еврейском или арабском языке, вызывало интерес у богословов. Так, Григорий Нисский считал его именем дьявола Вельзевула, а Иероним объясняет приведенную цитату из Евангелия следующим образом: «ибо кто раб богатства, оберегает богатства, как раб; а кто сверг с себя рабское иго, тот распоряжается ими (богатствами), как господин» [9, с. 151]. Так или иначе под словом «маммона» (или «мамона») понимаются различные виды обладания материальными ценностями, деньгами и имуществом.

Как обозначено в источниках, ключевые идеи Джордано да Ривальто о ростовщичестве содержатся в двух сохранившихся-

---

<sup>8</sup> В Евангелии от Луки, а также в «Первом послании к Тимофею» присутствуют косвенные отсылки по теме: «Смотрите, берегитесь любостыжания, ибо жизнь человека не зависит от изобилия его имени, — говорит Христос» (Лк. 12:15) и «Желающие обогащаться впадают в искушение и в сеть и во многие безрассудные и вредные похоти, которые погружают человека в бедствие и пагубу; ибо корень всех зол есть сребролюбие, которому предавшись, некоторые уклонились от веры и сами себя подвергли многим скорбям. Ты же, человек Божий, убегай сего» (1 Тим. 6:9–11).

ся проповедях, которые состоялись во Флоренции 14 марта 1306 г. и в Пизе, вероятно, в 1309 г. [22].

Тему ростовщичества да Ривальто раскрывает через событие из земной жизни Христа, известное, как «Изгнание торгующих из храма»: «Приближалась Пасха Иудейская, и Иисус пришел в Иерусалим и нашел, что в храме продавали волов, овец и голубей, и сидели меновщики денег...» (Ин. 2:13–16).

Богослов Цуканов И. приводит интересный факт, связанный с приведенным евангельским рассказом. Так, в Иерусалиме во времена Христа имели хождение римские динарии, на которых был изображен профиль императора — кесаря. Руководствуясь запретом на поклонение изображениям, первосвященники ввели специальную валюту, которая действовала на территории храма — священные сикли. Динарии обменивались на сикли с огромной комиссией, которая составляла почти две трети суммы обмена, что давало огромную прибыль для храмовой верхушки. Таким образом, это был факт самого настоящего ростовщичества в стенах храма, когда с человека, желающего купить жертвенное животное, взимался неоправданно огромный процент за навязанный денежный обмен для покупки [21].

Вышеприведенный факт свидетельствует, что в борьбе с лихоимством Джордано да Ривальто оперировал примерами, черпаемыми из событий Священного Писания. Он пользовался и теоретическими измышлениями философского толка. Так, Джордано приводил аргумент, в сущности, традиционный, о том, что ростовщик продает время, проходящее между ссудой и ее возвращением [22]. По сути — это кража того, что

---

<sup>9</sup> Также в свете освещаемого вопроса интересно отметить, что приписываемое Фоме Аквинскому сочинение «О ростовщическом проценте» на самом деле было создано его учеником и последователем Эгидием из Лессина [Стецюра Т. Д. Учение Фомы Аквинского об имущественных и хозяйственных отношениях: диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук: 07.00.03: защищена и утв. 2006. — М., 2006].

принадлежит исключительно Господу. Джордано говорил: «...Но то, что это смертный грех, видно, поскольку они продают ближнему ничто. Что делает ростовщик? Он дает в долг сто фунтов, а хочет получить сто десять. Почему он хочет эти десять фунтов? Он их не давал должнику, почему же он их хочет? Должник возвращает ему сто, сколько он и занимал. Из этих десяти он не имеет ничего, он продает ему ничто, он плохо делает, что берет их с ближнего. Приводят также и другую причину: это плохо, потому что он продает время и меру времени, а это не подлежит продаже. Время происходит от движения небес, следовательно, он продает движение небес; он не может этого делать, как не мог бы он продавать воздух» [Цит. по: 12, с. 41].

В этих словах важно обратить внимание на то, что он решает проблему не с помощью давления или приведения чьего-либо авторитетного мнения, которое нужно было принять безапелляционно, а прибегая к приемам формальной логики. Логические операции проповедника можно описать так: если дал 100, то вернуть 100 — верно, ибо верно получить то, что отдал; если дал 100, то вернуть 110 — неверно, поскольку единственное, что претерпело изменения — это прошествование времени; следовательно, ты продашь время, попросив 110, но время принадлежит не тебе, оно принадлежит Господу, значит, продавая чужое, ты совершаешь грех кражи. Надо полагать, что растолкование авторитетным лицом серьезного насущного нравственного вопроса с помощью логического анализа, сугобо математически выверенным рассуждением, стало важным шагом. Это был язык, исключительно понятный богатеющим обществом флорентийской республики, язык «современной» «живой» проповеди. В свое время А. Ф. Лосев писал: «...деятели периода расцвета готики (Альберт Великий, Фома Аквинский, Бонавентура), как раз в XIII в. удивительным образом совмещали весьма выразительный и вполне мистический опыт христианского откровения и вероучения с небывалой по своей силе и по своему напору логической страстью все рас-



членять, всему давать точное определение, все классифицировать и все систематизировать» [10, с. 508]. Таким образом, прибегая не к банальному устрашению в духе Средневековья, а фактически уже в духе Нового времени Джордано да Пиза убеждал свою паству.

Вышеприведенная позиция проповедника полностью соответствует мировоззрению его учителей: Ремиджио де Джиролами и Фомы Аквинского. Так, Джордано руководствовался трактатом «учителя» Ремиджио де Джиролами «De peccato usure» («О грехе ростовщичества»). Джиролами, в свою очередь, был учеником Фомы Аквинского и основывал свои суждения на его «Сумме теологии»<sup>9</sup>. В вопросах для диспута «Сумм», посвященных рассматриваемой теме, затрагиваются такие проблемы, как права на имущество, «справедливая цена», стоимость, денежный обмен, а главное — о добросовестных и недобросовестных занятиях, к которым относится ростовщичество [19, с. 127–130]. Прежде всего важно отметить, что Фома, не осуждая доход, деньги как таковые, ссуду и процент, говорит об умеренности в вознаграждении и о его справедливом соотношении с понесенными тратами и трудом. С точки зрения Фомы Аквинского осуждается именно ростовщичество как абсолютно незаконный вид получения дохода, поскольку расценивается в качестве мошеннической торговли несуществующим: «...одаживая вино или пшеницу и прося двойную плату, то есть одно дело возмещение вещи в адекватной пропорции, другое — брать цену за использование, что и называется ростовщичеством», «Иудеям было запрещено брать проценты с их братьев, то есть с Иудеев. Таким образом, нам было дано понять, что ростовщичество в отношении любого человека есть зло само по себе, потому что мы должны видеть в любом человеке соседа и брата, что видно из Евангелия, которое обращено ко всем» [19, с. 128–129]; «К седьмой заповеди, которая запрещает воровство, добавлены заповедь, запрещающая ростовщичество (здесь (Втор. 23:19): «Не отдавай в рост брату твоему»), заповедь, запрещающая

обман (здесь (Втор. 25:13): В кисе твоей не должны быть двойные гири), и вообще все заповеди, связанные с запретом на присвоение чужих денег и хищение» [13, с. 422], «А Господь запретил развод и ростовщический процент (Лк. 6:35): Взаимы давайте, не ожидая ничего» [13, с. 578]. Фома Аквинский не только осуждает, но и ищет путь преодоления этого общественного порока, поскольку полагал лихоимство недостатком не отдельного человека, а всего социума. Этот путь весьма отдаленный: формирование идеальных отношений между людьми и нравственное улучшение хозяйственной практики [19, с. 119–120]<sup>10</sup>.

Ключевым моментом проповедей Джордано становится то, что он не прибегает к традиционному для готической эпохи методу воздействия на массы — к страху за греховное существование при жизни и расплату за него после смерти. Вспом-

---

<sup>10</sup> Безусловно, и Джордано да Пиза, и Фома Аквинский опирались в своих рассуждениях на сложившуюся многовековую историю борьбы с ростовщичеством. Так, в IV–V вв. раннехристианские философы и богословы осуждали лихоимство. Василий Великий, Григорий Нисский, Иоанн Златоуст, Амвросий Медиоланский называли его проявлением человеконенавистничества, нарушением заповеди милосердия. По их словам, оно ничем не отличается от грабежа. Амвросий Медиоланский даже приравнивал ростовщичество к убийству. Августин считал лихоимство одним из самых презренных занятий наряду со сводничеством и колдовством. По его мнению, никакие обстоятельства не могут служить оправданием для ростовщика. Церковное законодательство, начиная с IV в., угрожало лишением сана и отлучением клирикам-ростовщикам (Эльвирский Собор 306 г., Арльский 314 г., Никейский Вселенский Собор 325 г., Орлеанский 538 г., Трульский 642 г., Толедский 694 г.). При Карле Великом был установлен полный запрет на проценты в Западной Европе (Ахенский Собор и королевский капитулярный 789 г.). Соборы в Ахене (816 и 836 гг.), Павии (850 г.), Реймсе (1049 г.), II Латеранский (1139 г.), III Латеранский (1179 г.), IV Латеранский (1215 г.), Папские декреталии («*Consuluit*» Урбана III (1187 г.), «*Laiber Extra*» Григория IX) подтверждали этот запрет. Начиная с XI–XII вв. с изменениями экономической ситуации в Европе, затронувшими и Флоренцию, положения о ростовщичестве стали активно разрабатываться христианскими богословами.

ним наказание за грех ростовщичества у современника Ривальто — Данте. Оно влечет за собой Ад: предельно реальный, в образах, позволяющих увидеть зло в его открытой природе — летящий с неба огонь, поджигающий песок, под которым лихоимцы сидят неподвижно, без возможности укрыться и закрыть свое тело от ожогов — беспощадная кара, врезающаяся в память услышавших XVII песнь «Ада». Уместно привести и другой пример «тиражируемого» страха в XII–XIV вв.: готические мотивы монстров, химер и горгулий, располагаемых снаружи соборов, которые в Средние века пугали человека и мыслились отражением его греховности, а св. Августин считал, что «уродства, являющиеся знаками „покаянного состояния смертных“, будут уничтожены после Страшного Суда, и человечество возродится в идеальной субстанциональной форме» [17, с. 18]. Джордано да Пиза в качестве основного аргумента в борьбе с ростовщичеством приводил не страх за грех, а любовь к Богу и покаяние, которые помогут избежать ужасных мук. В частности, на эту особенность проповедей Джордано обратили внимание историки Фургони К.<sup>11</sup>, Баше Ж.<sup>12</sup>, а еще раньше Джузеппе де Лука<sup>13</sup>. Для Ривальто главное наказание было заключено не в страданиях, а в потере рая.

Исключительно в покаянии проповедник видит путь к спасению от греха ростовщичества. Материальные блага, которыми владеет лихоимец — ничто для Бога: «Хочешь увидеть, сколь покаяние лучше и ценнее всех природных свойств всех вещей, да? Я покажу тебе это. Разве тебе не ясно, что все они ничего не значат для грешника на суде? Богатства никак не помогут богатым: если бы ростовщик все свое имущество отдал Богу, он не смог бы ни выкупить себя, ни освободить; и если бы он

---

<sup>11</sup> (Chiara Frugoni (род. 1940 г.), итальянский историк и медиевист, специалист по истории Церкви).

<sup>12</sup> (Jerom Baschet (род. 1960 г.), французский историк и медиевист, ученик Ж. ле Гоффа).

<sup>13</sup> Guiseppe De Luca, историк, биограф Римского Папы Иоанна Павла II.

отдал все золото мира и весь этот мир, как если бы он был его, это бы ничего для него не значило» [Цит. по: 12, с. 211–212].

Когда же проповедник все-таки прибегает к повествованию о наказании за грех, он живописует страдания героев древнегреческой мифологии: Тантала<sup>14</sup>, Иксиона<sup>15</sup>, Прометея<sup>16</sup>, как, например, это было в проповеди, состоявшейся 4 марта 1306 г.

Сущность греха ростовщичества Джордано да Пиза рассматривает, соотнося его с понятиями воли, разума, знания. Вероятно, богослов излагает свои идеи о грехе с этих этических позиций, будучи вдохновленным идеями Фомы Аквинского, что неудивительно, поскольку распространение его учения стало главным направлением деятельности доминиканских богословов. Так, ранее было показано, что Фома Аквинский осуждает ростовщичество, приравнивая его к греху воровства. Далее, рассуждая о грехе вообще, полагает, что «...о зле говорится как о том, что против воли, потому, что воля не стремится к нему в аспекте зла. Но поскольку некое зло есть кажущееся благо, то воля иногда желает зла. И сообразно этому в воле пребывает грех» [13, с. 102]. Для этических воззрений философа грех соотнобразится и с волей, и с разумом. Между тем основная категория, посредством которой совершается грех — это воля, которой определяются и все прочие мотивы для греховного поведения [13, с. 104]. В свою очередь Джордано да Пиза говорит о том, что грех, в том числе ростовщичество, делает человека слугой порока, больным душой, лишенным воли: «Прежде всего скажу, что пагубность греха сказывается в том, что он делает человека больным, это обозначается словом слу-

---

<sup>14</sup> Наказанием для Тантала стала вечная мука от голода и жажды, стоя в воде и под ветвями с плодами [14, с. 553].

<sup>15</sup> Существуют различные трактовки наказания бессмертного Иксиона, которые можно свести к распятию на крылатом крутящемся огненном или увитом змеями колесе, несущемся по поднебесью или по подземному царству [14, с. 262].

<sup>16</sup> Прометей был прикован к скале. К нему каждый день прилетал орел, который клевал его печень [14, с. 455].

га (отрок). Этим словом обозначаются в Писании два больших недостатка: иногда — глупость, иногда — рабство. Сначала скажу, что слово слуга (отрок) обозначает глупость, и в этом первый признак пагубности греха. Любой грех происходит по глупости и по недостатку знания; любой грех заключается в воле. В нашей душе есть две высочайшие, благороднейшие вещи, образующие нашу основу, а именно разумение и воля. Грех заключен не в разумении, а в воле; святые и мудрецы говорят, что в уме, т. е. в воле не было бы ни пятнышка греха, если бы разумение не страдало от недостатка знания. А показать, что грех заключается в воле, а не в разумении — это тончайший вопрос, высокий и благородный. Ты скажешь: «Как же ты говоришь, что все совершающие грех глупы? Мы видим весьма образованных мужей, пребывающих в грехе, или вот ростовщик, который, кажется, имеет весь ум мира; иначе как бы он занимался ростовщичеством?» Мудрые люди говорят, что ум и знание бывают двух видов: одно общее, а другое — частное. Если ты спросишь кого-либо из этих ученых мужей или из многих других мудрых людей: «Хорошо ли совершать грех?», он тебе скажет, что очень плохо. Но когда он сам совершает грех, в этой конкретной ситуации он теряет разум...» [Цит. по: 12, с. 197]. Таким образом, знаменитый богослов, как и Фома Аквинский, связывает грех ростовщичества с недостатками основ души — разума и воли, особенно выделяя последнюю.

Джордано да Пиза, обращаясь к философским категориям разума и воли, оперирует и нравственными категориями. Так грех ростовщичества проповедник связывает со стыдом, который, как обозначит впоследствии и В. Соловьев, присущ исключительно человеческой природе<sup>17</sup>. В цикле проповедей, прочитанных Великим постом в 1305–1306 гг. да Ривальто го-

---

<sup>17</sup> Только голос совести, определяющий наши отношения к ближнему и к Богу как добрые или злые, дает им нравственное значение, которого они без того не имели бы, а так как сама совесть есть только развитие стыда, то таким образом вся нравственная жизнь человека во всех своих трех сфе-

ворит: «Дети не стыдятся того, что они делают: они не стыдятся быть голыми перед другими или делать грязные дела; они совсем лишены этого чувства. То же случается и с грешниками, теряющими лицо и не стыдящимися, они становятся бессовестными. Впрочем, они все-таки стыдятся, это видно из того, что грешат они в тайных и закрытых местах; порой ростовщики стыдятся давать деньги в рост здесь, а бегут во Францию; это происходит потому, что порок не может до конца заглушить и изменить природу. Для человека естественно стыдится грехов: в этом природу нельзя изменить, иначе бы грехи совершались на площадях, как ныне они совершаются в скрытых местах; измениться природа не может, но она ослабляется» [Цит. по: 12, с. 198–199]. Важно отметить то, что проповедник усматривает происхождение из чувства стыда совести, ибо грешники, которые перестают испытывать чувство стыда, «становятся бессовестными».

Безусловно, повседневная жизнь ростовщиков Флоренции первой половины XIV в. была прозаичнее, и далеко не все «бежали во Францию». Так, одной из резиденций ростовщиков и менял было здание Орсанмикеле в самом центре Флоренции— важное место в городе, предназначавшееся для зернового рынка и ставшее торговым и религиозным центром. Известно, что дабы возблагодарить Господа за избавление от чумы 1348 г. приход Орсанмикеле получил сумму, превышающую годовой бюджет города — 350 тысяч флоринов. Надо полагать, что резиденты одного из этажей Орсанмикеле сыграли в этом далеко не последнюю роль.

Тем не менее в своих проповедях Ривальто постулирует чрезвычайно важные вещи. Фактически он говорит, что чувства стыда и совести настолько присущи человеку, что практически неизменны — они ослабляются, по словам проповедника — но он не говорит, что они могли бы быть в принципе

---

рах, вырастает как бы из одного корня, и притом корня чисто человеческого, по существу чуждого миру животному [11, с. 138–139].

искоренены из его природы. Соответственно, это качества, отличающие человека от животного мира. Это то, что, с одной стороны, заставляет его мучиться на протяжении земной жизни — ростовщик совершает свою деятельность «в тайных и закрытых местах» — однако, с другой стороны, наличие этих чувств подтверждает избранность и уникальность человека. Кроме того, Джордано да Пиза произносит интересные слова о том, что грешник, у которого ослабевает чувство стыда, «становится бессовестным». Таким образом, чувство стыда первично, и совесть формируется на его основе.

Примечательно, что спустя более чем 500 лет, во второй половине XIX в., В. Соловьев свою философскую концепцию о добре как нравственном смысле жизни построит на идее, что сам корень нравственности заключается в чувстве стыда, на основе которого складывается совесть и далее жалость и благоговение. Определяя чувство стыда в качестве основы нравственности, русский философ именно стыд полагает главным отличием человека от животного, а также главным фактором для различия добра и зла.

В указанных важных особенностях рассуждений Джордано да Пиза о грехе ростовщичества, в которых можно определить некоторые основные черты философии проповедника, нельзя не обнаружить непосредственное отражение современной ему культурно-исторической эпохи Флоренции. Опора на логику и неустрашение, на волю, знание и разум как исключительные качества человека, в сущности, соответствует эстетике Проторенессанса.

В период истории культуры Италии, называемый Проторенессансом и приходящийся на вторую половину XIII–XIV столетия, огромное значение возымели идеи, давшие возможность согласования веры и разума, мира Божественного с реальным. Проводниками сложившейся концепции христианства, которая позволила организовать теологию в научную систему, установившую автономное существование земной жизни, находящейся в единстве с потусторонним миром, ста-

ли, в частности, Фома Аквинский и Бонавентура. Новая система мышления затронула все сферы человеческой деятельности: литературу, искусство, хозяйственную и политическую деятельность. В области искусства, например, стало возможным более реалистичное изображение природы, человека, его телесности и материальности. Оторвавшись от ремесленного подражания природе, художественное творчество вводилось в область философского осмысления бытия, и именно на этой почве сложилось искусство флорентийцев Джотто ди Бондоне, Таддео Гадди, Бернардо Дадди, братьев ди Чьоне, Пуччо ди Симоне, Андреа Бонаиути, Аллегретто Нуцци. Как отмечалось ранее, государственный деятель Брунетто Латини, будучи важной фигурой для культуры флорентийской республики XIII–XIV столетия, подчеркивал значение денег и необходимость практически используемых для жизни знаний. В области литературы черты нового человека, отрицающего средневековую мораль, выступают в поэзии литературно-философской школы «*dolce stil nuovo*», которая сформировалась во Флоренции под влиянием болонского поэта Гвидо Гвиницелли. На этом фоне, продолжая линию своего наставника Ремиджио де Джиролами, а в более широком смысле Фомы Аквинского, выступал доминиканский проповедник Джордано да Пиза.

Таким образом, развивающееся флорентийское общество, столкнувшееся с рядом не известных ему ранее проблем, благодатно воспринимало слова доминиканского проповедника Джордано да Пиза. Условия, в которых ему приходилось действовать, были далеко не простыми: это и политическая нестабильность, и нелояльность римского папы, и культурный и экономический подъем. Однако это не мешало выдающемуся богослову обращаться к пастве на понятном ей народном языке, в духе нового мировоззрения проторенессансной Флоренции. Любовь и покаяние, возможности избавления от пороков, а не запугивание, страх и отчаяние стали отличительными чертами его отношения к пастве. Тем не менее Джордано затрагивал острые для современного ему мира вопросы: как



относиться к славе и почестям, как важно видеть жестокость в повседневной жизни, например, в предпринимательской деятельности купцов по отношению к своим работникам, и проявлять понимание и сочувствие, насколько опасно расслоение общества и что вносит в него разлад, как важно заботиться об общественном благе, как важно познать себя, как относиться к богатству и к его отрицательным сторонам — обману в торговле, роскоши и ростовщичеству. В частности, проблема ростовщичества, актуальность которой для Флоренции первой половины XIV столетия понимали и законодатели, и деятели культуры, и литераторы, часто затрагивалась проповедником в его чтениях. Рассматривая вопрос лихоимства с различных сторон, Джордано да Пиза находил подход к каждому: к тому, кто больше опирался на Священное Писание, проводил примеры из жизни Христа, его слова и апостолов, мысли авторитетных богословов, к тому, кто мыслил в большей степени философскими категориями — рассматривал проблему ростовщичества с позиций таких понятий, как воля, знание, разум, а также с позиций нравственных категорий, определяющих внутреннее сознание любого человека, как стыд и совесть. Можно заключить, что проповеди Джордано да Пиза, вскрывающие многие современные ему пороки и, в частности, ростовщичество, стали одним из действенных инструментов влияния на флорентийское общество первой половины XIV столетия.

## ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Антонетти П.* Повседневная жизнь Флоренции во времена Данте / Пер. с фр. и предисл. В. Д. Балакина. — М., Молодая гвардия, 2004. — (Живая история: Повседневная жизнь человечества). — 287 с.

2. *Виллани Дж.* Новая хроника, или История Флоренции / Перевод, статья, примечания М. А. Юсима. — М.: Наука (Па-

мятники исторической мысли), 1997. — 551 с.

3. *Гуковский М. А.* Итальянское Возрождение. 2-е изд., испр. и доп. / Под ред. А. Н. Немилова и А. С. Кантор-Гуковской. — Л.: Издательство Ленинградского университета. 1990. — 624 с.

4. *Данте Алигьери.* Божественная Комедия. Новая Жизнь / Пер. с ит. М. Лозинского, А. Эфроса. — М.: Иностранка, Азбука-Аттикус, 2013. — 768 с.

5. *Дживелегов А. К.* Раннее Возрождение. Избранные работы / А. К. Дживелегов. — Москва: Издательство Юрайт, 2021. — 381 с. — (Антология мысли). — Текст: непосредственный.

6. *Жильсон Этьен.* Избранное. Том 1. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. М.; СПб.: Университетская книга, 1999. 496 с.

7. *Компаньи Д.* Хроника событий, случившихся в его время / Пер. и итал., статья, примечания М. А. Юсима. — М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2015. — 304 с.

8. *Ле Гофф Жак.* Средневековье и деньги: очерк исторической антропологии / Пер. с франц. М. Ю. Некрасова. — СПб.: ЕВРАЗИЯ, 2010. — 224 с.

9. *Лопухин А. П.* Толковая Библия или комментарий на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Заветов. Евангелие от Матфея. М.; Директ-медия, 2011. — 474 с.

10. *Лосев А. Ф.* Эстетика Возрождения. — М.: Мысль, 1982. — 623 с.

11. *Соловьев В.* Оправдание добра / Отв. ред. О. А. Платонов. — М.: Институт русской цивилизации, Алгоритм, 2012. — 656 с.

12. *Топорова А. В.* Проповедь и проповедники в Италии: от Средних веков к Возрождению. — М.: Тезаурус, 2011. — 307 с.

13. *Фома Аквинский.* Сумма теологии. Т. IV: Первая часть Второй части. Вопросы 68–114. Пер. с лат. / Под ред. Н. Лобковица, А. В. Апполонова. — М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012. — 688 с.

14. *Холл Дж.* Словарь сюжетов и символов в искусстве. Пер. с английского А. Е. Майкапара. — М.: КРОН-ПРЕСС, 1996. — 656 с.

15. *Ческидов Б. М.* Модели рынков ценных бумаг. — СПб.:

Питер, 2006. — 416 с.

16. Эстетика Ренессанса: Антология. В 2-х т. Сост. и науч. ред.: В. П. Шестаков М.: «Искусство», 1981. — Т. 1 — 496 с.

17. *Ямпольский М. Б.* Пространственная история. Три текста об истории. — СПб.: Книжные мастерские; Мастерская «Сенанс», 2013. — 344 с.

18. *Янсен Кэтрин Л.* Мария Магдалина / Кэтрин Л. Янсен; Пер. с англ. Ю. С. Евтушенков. — М.: Вече, 2007. — 512 с.

19. Мировая экономическая мысль. Сквозь призму веков: в 5 т. Том I. / Моск. гос. ун-т им. М В. Ломоносова, Благотвор. фонд «Благосостояние для всех»; [науч.-ред. совет: Г. Г. Фетисов (сопред.), А. Г. Худокормов (сопред.) и др.]. — М.: Мысль, 2004. — 718 с.

20. *Bruckman Paul S.* La Divina Commedia (The Divine Comedy): Inferno: (The Divine Comedy): Inferno a Translation Into English, Xlibris Corporation. 2011. 770 p.

21. *Цуканов И.* Кого и почему на самом деле Христос изгнал из храма? [Электронный ресурс]. — URL: <https://foma.ru/kogo-i-pochemu-na-samom-dele-hristos-izgnal-iz-hrama.html> (дата обращения 07.11.2022)

22. *Delcorno Carlo.* Giordano da Pisa (o da Rivalto). Dizionario Biografico degli Italiani [Electronic reference] / Delcorno, Carlo // 2001. — Vol. 55. Available at: [https://www.treccani.it/enciclopedia/giordano-da-pisa\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/giordano-da-pisa_%28Dizionario-Biografico%29/) (дата обращения 07.11.2022).

23. *Silli Antonio.* Giordano da Pisa (o da Rivalto) Итальянская электронная энциклопедия святых [Электронный ресурс]. — URL: <http://www.santiebeati.it/dettaglio/90796> (дата обращения 07.11.2022).

## ФИЛОЛОГИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

УДК 82-9

**Богданов Роман Анатольевич**  
студент III курса аспирантуры МДА  
e-mail: bogdanovromanion@icloud.com

**Roman Anatolievich Bogdanov**  
student of the third year of the postgraduate MDA  
bogdanovromanion@icloud.com

### ИССЛЕДОВАНИЕ СКАЗАНИЙ О ПРИЖИЗНЕННЫХ ВИДЕНИЯХ И ЧУДЕСАХ В АГИОГРАФИЧЕСКИХ ПРЕДАНИЯХ, ПОСВЯЩЕННОМ ПРЕПОДОБНОМУ СЕРГИЮ РАДОНЕЖСКОМУ

### THE STUDY OF LEGENDS ABOUT LIFETIME VISIONS AND MIRACLES IN HAGIOGRAPHIC TRADITIONS DEDICATED TO ST. SERGIUS OF RADONEZH

**Аннотация.** С данной статье осмысливаются формы агнографического жанрового канона, описывающие прижизненные чудеса преподобного Сергия, что позволяет указать аллюзии и реминисценции на евангельские чудеса. Кроме того, в статье дается филологический анализ прижизненных чудес преподобного Сергия с разделением их на сюжетообразующие и жанрообразующие мотивы, с последующим их богословским осмыслением.

**Abstract.** In this article, the forms of the hagiographic genre canon describing the lifetime miracles of St. Sergius are comprehended, which makes it possible to indicate allusions and reminiscences of the Gospel miracles. In addition, the article provides a philological

analysis of the lifetime miracles of St. Sergius with their division into plot-forming and genre-forming motifs, followed by their theological interpretation.

**Ключевые слова:** Преподобный Сергей Радонежский, прижизненные чудеса, чудеса-видения, исихазм, агиография.

**Key words:** St. Sergius of Radonezh, lifetime miracles, miracles-visions, hesychasm, hagiography.

Преподобный Сергей Радонежский в сознании народа предстает великим Чудотворцем наряду со святым Николаем Угодником, тем не менее досконального изучения его чудес до настоящего времени не было произведено. Игумен Андроник Трубачев делит чудеса преподобного Сергия на четыре группы. Он пишет, что первые два встречаются у всех святых, это чудеса, в основном связанные с подвижничеством и помощью людям. Третья группа чудес связана с дарами прозрения и пророчества, встречается у некоторых святых. И четвертая группа чудес, которая указывает на духовность «особого, высшего рода» преподобного. «Четвертый ряд чудес, который и выделяет преподобного Сергия из сонма святых, как выделяется яркое огненное солнце от мерцающих звезд» [5, с. 230]. В данную группу чудес входят видения огня и ряд чудесных светоявлений.

Концепт чуда имеет огромное значение в композиционной структуре жития. Стоит отметить, что житие преподобного Сергия Радонежского возводится в ранг ценных исторических источников и считается одним из наиболее важных произведений древнерусской агиографии. Жанр чуда не являлся новым, но достиг своего более полного развития в житии Игумена земли Русской.

Существуют десятки списков жития столь почитаемого русского святого. По спискам XV–XVII вв., опубликованных

Б. М. Клоссом, можно выделить 16 прижизненных чудес и 97 посмертных чудес преподобного Сергия Радонежского.

В данной статье рассмотрим прижизненные чудеса, описанные в житии преподобного Сергия Радонежского. Композиционно эти рассказы являются вполне завершенными и могут быть изучены как самостоятельные элементы. В большинстве случаев эти повествования можно поделить на жанрообразующие мотивы (например, тема нестроений, а также чудесной помощи) и сюжетообразующие мотивы (главным образом, тема видения), другими словами, главные и второстепенные. Исходя из основной тематики жанрообразующего мотива каждого рассказа, представляется возможным выявить 8 типов прижизненных чудес преподобного Сергия Радонежского:

- 6 — чудес-видений;
- 3 — чуда о наказании за проступок;
- 2 — чуда-исцеления;
- 1 — чудо об изведении источника;
- 1 — чудо-воскрешение;
- 1 — чудо о пополнении запасов пищи;
- 1 — чудо-спасение от потопления на море;
- 1 — чудо о помощи в победе над иноплеменниками.

Одним из первых чудес в житии преподобного повествуется об изгнании бесов молитвами святого, не раз нападавших на Сергия в начале его подвижнического пути. Данное событие по-разному трактуется рядом исследователей. Смысл трактовки виденных святым бесов «в одеждах и в шапках литовских островерхих» колеблется от буквального до аллегорического. Ряд исследователей отмечают, что для искусства средних веков характерно было изображать бесов в высоких шапках, обычной одежде и с крыльями. Так последователи буквально-исторического толкования трактуют данное событие, как появление возле монастыря литовских отрядов в 1372 г. [6, с. 75–92]. Есть мнение, что, возможно, мимо монастыря проезжали волыньские послы в 1349 г. [7, с. 52–58]. Либо в 1341 году произошел набег на Можайск литовского князя Ольгерда, который

произвел очень сильное впечатление, так как со времен Ивана Калиты не было набегов иноземных воинов [8, с. 12].

Иносказательный смысл чаще всего встречается у церковных авторов и близких к ним. Им свойственно видеть в данном повествовании мистические оттенки, когда юный подвижник сталкивается с действительной борьбой, с демонами. Некоторые предпринимают попытку объяснить это как символическое представление искушений из-за одиночества. На примере данного видения можно наблюдать разность мнений и трактовок.

В целом в жанрово-тематический раздел чудес-видений входит 6 повествований: «Чудо преподобного Сергия о видении братства», «Чудо преподобного Сергия о Исааке Молчаннице», «Чудо преподобного Сергия о видении Стефана епископа Пермского», «Чудо преподобного Сергия о видении ангела Господня», «Чудо преподобного Сергия о видении Пречистой Богородицы» и «Чудо преподобного Сергия о видении Божественного огня». Данные чудеса позволили Федотову Г. П. заключить, что только с Сергием говорили горние силы — на языке огня и света [1, с. 171]. Святитель Григорий Палама именует явления Божественного света «Божественными энергиями», «лучами Божества», он пишет, что «отделяясь от материального, в котором подвижник сначала проходит известный путь... он идет к истине неизреченною силою Духа, духовным неизреченным восприятием он слышит неизреченные глаголы и видит несозерцаемое и уже здесь, на земле, есть и становится чудо» [2, с. 20].

Святой (в «Чуде преподобного Сергия о видении братства») молится за свою братию. В этот момент, увидев Божественный свет, преподобный внимает гласу, что услышана его молитва о монастыре: «И тако ему молящюся в нощи <...> Абы зреть видение чюдно: свет бо вели явися съ небеси, яко всеи нощней тме отогнане бывши и дневный свет предвсходяще светлоностю. Святый же пристрашенъ бысть, скоро ишед ис келиа и паки слышах глас: «Сергии, молишися о чядех своихъ, ус-

лышана бысть молитва твоя» [3, с. 393]. Жанрообразующим мотивом данного чуда является мотив видения, который здесь имеет наиболее полное отражение. Видение — это имманентный способ общения человека с трансцендентным миром. В данном чуде раскрывается суть определения. Ключевым моментом является видение небесного света, превосходящего светлостью дневной. Характерно, что данное видение посетило преподобного Сергия во время молитвы. Святой, боясь впасть в прелесть, как про это говорит бытописатель, покидает келью «пристрашень бысть, скоро ишед ис келиа» и уже за ее пределами слышит обещание на утверждении братства.

В «Чуде преподобного Сергия о Исааке Молчаннице» мы узнаем о том, как молился один из учеников преподобного Исаак, — он просил разрешения на пребывание в непрестанном молчании. И увидел Исаак преподобного Сергия, в руке своей держащего пламя: «И виде Исакии пламень от руки святого, всего окружеша его. И прочее пребысть в молчании съвършеном, съхраняем святого отца молитвами, до скончания своего» [3, с. 398]. Как в ранее рассмотренном чуде тема видения здесь является главной, жанрообразующей, к сюжетообразующей же теме относится исполнение прошения, с которым ученик обращается к Богу, преподобному. Исаакий принадлежал вместе с Симоном и Михеем к мистической группе ближайших учеников преподобного Сергия, что дает нам основание предположить, что они также принадлежали к исихатской традиции.

«Чудо преподобного Сергия о видении Стефана, епископа Пермского» излагает нам следующие события. Фабула такова: преподобный Сергей во время братской трапезы почувствовал молитву своего духовного собеседника Стефана Пермского, который по пути из Перми в Москву остановился перед монастырем с молитвой, благословляя преподобного и его братию. Данное повествование включает в себя мотив видения, являющийся здесь единственным жанрообразующим. На основании данного мотива нанизывается богословский



аспект. Для святых исихастов не существует преград, находясь в материальном мире, они раздвигают границы физических законов, подчинив себя духовным законам любви.

В «Чуде преподобного Сергия о видении Ангела Господня» говорится о том, как один из братии увидел преподобного, а рядом служащего с ним ангела: «...зрящую служащую с ним (с преподобным Сергием) четвертаго, ангела Божия, поне же образ его свтляшесе паче естества красотою несказанною. И приникъ къ олтарю, прилежно зрящее его, дивяся чудному видению» [3, с. 405]. Главная мысль этого повествования сопряжена с тем, чтобы показать высоту духовную преподобного, высоту его служения Богу.

«Чудо преподобного Сергия о видении Пречистой Богородицы» повествует о том, как был удостоен преподобный видения Пресвятой Богородицы с апостолами во время службы. Матерь Божия укрепляет святого в вере, давая ему обетование того, что обитель Святой Троицы будет процветать, заключая в себе огромное духовное богатство: «Святѣи же <...> изиде ис келиа видети гласъ бывши, и видить свет сияющъ паче солнца, еже не мощи зрети на нь, и чуднее и страшнее, последующее сему оному, зрит Пречистую Богородицу съ двема апостолами Петром и Иоанном, в неизреченней светлости блистающесе <...> Отныне обитель твоя, — [говорит Богородица] — прочье въ всем не оскудеет и изъобительствуетъ» [3, с. 408]. В данном рассказе по-прежнему жанрообразующим является мотив видения, но в плане сюжетообразующего мотива появляется некое дополнение, а именно мотив благословения монастыря. Преподобный Сергей Радонежский первый из русских святых удостоился видеть Божию Матерь.

В «Чуде преподобного Сергия о видении Божественного огня» явно прослеживается аллюзия на евангельские чудеса. Во время служения Литургии один из учеников преподобного видит его, осиянного Божественным огнем, исходящим от алтаря. Но святой, как Христос, наказывает своему ученику никому не рассказывать о произошедшем чуде: «Сеи присно-

поминаемый ученикъ святого въ время святыя литургия зреть чудно видение: егда служааше преподобныи и божественныи огонь осеняющи олтарь, окрестъ святыя трапезы окружающъ, яко же мнети ему святого Сергия въ огни ономъ стояти всему; и въ время причящения свится, яко некая плащаница и вниде въ святыи потиръ, и тако святыи причястися от оного божественного огня <...>. Святыи же запрети ему, рече: „Да никому же повеси, еже виде“» [3, с. 409]. В этом повествовании тема видения, являющаяся жанрообразующей, дополнена сюжетобразующей темой, включающей в себя прошение об умолчании чуда.

Из выше проанализированных прижизненных чудес-видений мы можем заключить, что они бывают либо самому святому (как например, явление Ангела Господня, Пресвятой Богородицы, святителя Стефана Пермского), что воспринимается как значимое предзнаменование, благословение или указание на достоинство священства святого Сергия, либо же эти явления бывают его ученикам или кому-то из братии. Обратим внимание на то, что главным образом, проходящим через все чудеса, является, безусловно, преподобный Сергий, а сюжетобразующие мотивы представлены такими, как мотив благословения, помощи, указания на будущее процветание монастыря, прошения, обращенного к Богу и преподобному.

Обратимся к символическим образам, нашедшим свое отражение в данных чудесах. Важнейшим становится образ Божественного огня. Этому можно найти следующее объяснение. Для авторов жития преподобного Сергия, имеющих исихастские предпочтения, наличие символов Фаворского света в повествовании было крайне важно и памятно. Тем самым можно и объяснить превалирующее число чудес-видений в тексте жития, каждое из которых символично и призвано отметить особое служение и близость преподобного к Богу.

Перейдем теперь к жанрово-тематическому разделу чудес о наказании за проступок, включающему в себя три чуда: «Чудо преподобного Сергия о преставлении митрополита Алексея»,

«Чудо преподобного Сергия о епископе, который усомнился в святом» и «Чудо преподобного Сергия о вепре».

В основе композиции данных рассказов лежит простая схема, выглядит она таким образом:

1. Человек совершает проступок, оскорбляя тем самым Бога и святого (например, неверие).
2. Затем следует наказание грешника (это может быть болезнь или даже смерть).
3. Далее человек раскаивается в содеянном.
4. Происходит прощение и исцеление грешника святым.

В «Чуде преподобного Сергия о преставлении митрополита Алексея» рассказывается о событиях, произошедших после смерти митрополита Алексия. Его место решил занять архимандрит Михаил (Митяй) и начал всячески выступать против преподобного Сергия, видя в нем для себя угрозу. Святой же предсказал ему скорую кончину, так и произошло в скором времени: «Еже и бысть: пловущю бо ему (Михаилу) на море, в недугъ впаде, и тако скончяся, по пророчеству святого» [3, с. 407].

Преамбула такова, что XIV век на Руси был веком переломным как в духовном, так и в политическом плане. Молодое московское княжество стало собирать разобщенные княжества Руси под свой протекторат. Делу способствовала правящая партия исихастов в Византии, во главе которой стояли император Иоанн V Кантакузен и Патриарх Филофей Коккин. Данная партия делала ставку на Московское княжество, видя в последнем силу, могущую противостоять татаро-монголам и объединить Русь и тем самым помочь Византии. К тому же Литва была связана борьбой с немецкими рыцарями. Другие силы Византии династии Палеологов делали ставку на Запад. Сближение с католическим Западом Византии было нелегким делом, главным идеологом стал Варлаам из Калабрии, грек, уроженец Южной Италии. Агностик и рационалист Варлаам продвигал мысли светского гуманизма и стал непримиримым борцом с исихазмом. Так начались исихастские споры — кон-

фликт двух направлений: внецерковного гуманизма, ярким представителем которого был Варлаам, и «церковно-персоналистского исихазма», представителем которого явился святой Григорий Палама. Споры привлекли к себе всеобщее внимание, ведь от их исхода зависела внутренняя и внешняя политика Византии. Хотя Варлаам потерпел поражение и был осужден на духовных соборах, данная партия во главе с Палеологом периодически брала реванш.

На Русь византийские споры влияли напрямую. Так, во время гражданской войны с Кантакузеном Палеологи и Патриарх Каллист выделили из «всех Руси» Галицкую митрополию, подчинив ей ряд епископий Малой Руси. Кантакузен уничтожил эту митрополию, воссоединив с Великой Русью и издал несколько грамот, утверждая, что в «соответствии с установившимися со времен Крещения Руси обычаям и законом... во всей Руси Великой и Малой должен быть один митрополит — «киевский, который рукополагал бы епископов на все святейшие епископии»» [4, с. 17]. Ход развития в самой Руси был далек от идеала грамот. Митрополит Алексей практически оказался только митрополитом московским. Малая литовская Русь оказалась для него недоступной. Ольгерд, князь литовский, требовал от Патриарха учреждения особой литовско-русской митрополии, независимой от Москвы. Его идею воплотил Патриарх Каллист, поставив в 1355 году митрополита Романа. Когда Патриарх Каллист был низложен, тогда было восстановлено единство. Но политическая обстановка не позволяла митрополиту Алексею посетить западные приделы Руси. Патриарх Филофей делает дальновидный дипломатический ход. Он ставит своего ученика монаха-исихаста митрополита Киприана, болгарина по национальности, в 1375 году в западные приделы с тем, чтобы после смерти митрополита Алексея он возглавил кафедру Киевскую и всех Руси. Князь московский Дмитрий Донской воспротивился данному постановлению и начал требовать от Византии отделения от киевской кафедры.

После смерти митрополита Алексея каноническим митро-

политом всея Руси становится митрополит Киприан. Дмитрий Донской, проводя политику московского сепаратизма и желая подчинить себе Церковь, посылает в Константинополь своего ставленника архимандрита Михаила (Митяя). Против данной политики и выступили монашествующие на Руси; во главе с преподобным Сергием и преподобным Дионисием, епископом Суздальским.

Главным, жанрообразующим, мотивом здесь становится проступок и наказание, следующее за ним. На этом основании мы включаем это чудо в жанрово-тематический раздел чудес о наказании за проступок. К сюжетобразующему мотиву относится мотив пророчества преподобного.

Фабула «Чуда преподобного Сергия о епископе, который усомнился в святом» выглядит следующим образом: некоему епископу за его неверие была послана слепота: «И бывшую ему близ манастыря и начя страхом смущатися, вниде же въ обитель и яко узре, о нем же съмняшесе, абье слепота нападе на нь, и начя трепетати <...>, моля и прозрения прося, вкупе же и прощения» [3, с. 413]. И здесь прослеживается реминисценция на евангельские чудеса. Святой исцеляет епископа, как Иисус в Евангелии, прикасаясь к нему: «Старец же прости его, и абье, яко чешуя, отпадоша от очию его прикосновениемъ святого» [3 с. 413]. Мотивы проступка и следующего за ним наказания выступают в качестве жанрообразующих, а сюжетобразующими являются мотивы прощения и чудесной помощи святого.

В «Чуде преподобного Сергия о вепре» повествуется о том, как преподобный наказал человека, обижавшего нищих. Этот человек отобрал вепря у сирот, за что и последовало наказание: «Помрачистесе очи его въ еже не видети, и вниде по обычаю в клеть свою, и зреть оного вепря растерзанного, червьми всего кипяща <...>. Паки страх вели нападе на ня, и начать плакати и сетовати о преслушании своем к великому старцю» [3, с. 414]. Жанрообразующими здесь являются два мотива: проступок и наказание. Мотив прощения может быть рассмотрен как сю-

жетообразующий. Здесь прослеживается милующая кротость преподобного Феодосия.

Прижизненные чудеса данного жанрового типа характеризуются наличием двух разновидностей мотивов — жанрообразующих и сюжетообразующих.

Двумя рассказами представлена следующая жанрово-тематическая группа, группа чудес-исцелений: «Чудо преподобного Сергия о бесноватом вельможе» и «Чудо преподобного Сергия о больном человеке».

«Чудо преподобного Сергия о больном человеке» дает нам сведения о том, что родственники некоего больного, который не мог ни есть, ни пить, привели его в святую обитель в надежде на помощь и исцеление. И их чаяния сбылись: окропив больного святой водой, преподобный прочитал молитву, после чего человек получил исцеление: «от многа сна въставъ, сдрав бысть, яко ни следу болезни его остатися в нем» [3, с. 413]. Это повествование представлено классическими для данного композиционного типа жанрообразующими мотивами: болезни и чудесного исцеления.

В «Чуде преподобного Сергия о бесноватом вельможе» излагаются события того, как преподобный Сергей излечил больного человека, страдающего беснованием: «Случи же ся ему болезнь тяшка зело, в нощи и въ дне мучим бе бесом лютее, яко путы железныя съкрушати ему, и ничим могущее его удръжати, яко и до десяти крепких мужей или множае вяжущим его и дръжащимъ, бьяше их и зубы хапаше я, исторгашеся от рукъ их, и бега в пустынна места...» [3, с. 414]. Жанрообразующими в этом рассказе выступают мотивы нападения беса и исцеление от недуга.

Жанрово-тематическая разновидность чудес об изведении водного источника представлена «Чудом преподобного Сергия о появлении источника». Композиционную схему повествования можно изложить следующим образом:

1. Нехватка источника воды для нужд братии монастыря.
2. Некоторые насельники монастыря начинают укорять

святого.

3. Преподобный испрашивает помощи Божией.

4. Чудесным образом появляется источник рядом с монастырем.

5. Братия благодарит святого.

Данное чудо служит примером действенной помощи святого, ибо по его молитвам Господь даровал воду святой обители. Бог внимал молитве преподобного, и неожиданно рядом с монастырем забил целебный источник, подающий помощь больным. Важен тот аспект, что Божественная помощь ниспосылается святому за его непоколебимую и твердую веру. Это чудо отмечено жанрообразующими мотивами беды (нехватка воды) и чудесной помощи (по молитвам святого появился источник).

К жанрово-тематическому виду чудес-воскрешений относится «Чудо преподобного Сергия об умершем отроке».

В рассматриваемом чуде святой, подобно Иисусу Христу, воскрешает умершего ребенка: «Яко же отиде отец отрочати умершаго, святыи же начять <...> молитися о умръшем отрочяти съ слезами. И внезапу абье начять отроча подвизати ся и рuce простирати <...> и приступив к детищю и зрить его жива сущи» [3, с. 389].

Мы видим, как, подобно Иисусу, святой запрещает родителю говорить другим о случившемся чуде. Преподобный даже старается убедить, что и чуда-то как такового не было, поскольку ребенок лишь замерз, а вовсе не умер, так как и преподобный Сергий, и автор жития осознают тот факт, что не сам человек творит чудеса, а Господь через святых угодников подает людям помощь и исцеление.

В рассмотренном чуде жанрообразующими становятся мотивы несчастья (в данном случае смерть мальчика) и помощь святого (а именно воскрешение отрока).

Всего один рассказ — «Чудо преподобного Сергия о пополнении запасов пищи», относится к жанрово-тематическому типу чудес соответствующей тематики.

Здесь ведется рассказ о том, что во время нехватки запасов

пищи в монастыре братия начала роптать на преподобного. Он не давал им своего благословения выйти из обители, чтобы раздобыть пищу, здесь следует вспомнить схожий случай в житии преподобного Феодосия. Сергей Радонежский просил братию усилить молитву и иметь непреложную веру в помощь Божию, а также пообещал, что на следующий день они все узрят славу Божию. Утром, как и пророчествовал святой, некий человек пожертвовал в обитель множество разной пищи: «Вь утри же день по проречению святого приидоша неции мужие въ обитель съ множеством брашень различных, хлебы теплы и брашна вся нова принесоша къ преподобному, поведающа именем некоего незнаема христоробца приславша на Сергеево имя» [3, с. 386]. Чудо — это вполне традиционно, здесь жанрообразующими являются мотивы беды (нехватка пищи) и Божественной помощи, а в качестве сюжетобразующего служит мотив пророчества.

Важно отметить, что мотив пополнения запасов пищи входит в ряд древнейших мотивов агиографии. Мы встречаем большое количество деяний Иисуса Христа в Евангелии, связанных именно с подобным чудом.

Перейдем к следующему жанрово-тематическому виду чудес о спасении от потопления на море, который включает в себя также всего один рассказ — «Чудо преподобного Сергия о Андрониковском монастыре». Избавление на море — древний мотив, который первоначально встречается в Евангелии.

Данное чудо — это рассказ одного архиерея преподобному Сергию о том, как, путешествуя из Константинополя на Русь, попав в ужасный шторм, они дали обет воздвигнуть церковь в честь того святого, память которого будет праздноваться в тот день, когда они вновь окажутся на берегу. В помощь в деле устройства новой обители архиерей попросил святого дать своего ученика — Андроника. Преподобный исполнил просьбу, дав благословение на это благое дело.

Мотивы несчастья и Божественной помощи выступают в качестве жанрообразующих, а сюжетобразующим является мо-



тив исполнения данного обета. При этом важно, что личность преподобного Сергия играет крайне важную роль, именно по его благословию, усердной молитве Богу рождается новая обитель.

Рассмотрим жанрово-тематическую группу чудес о помощи в сражении с иноплеменниками, к ней принадлежит «Чудо о победе над татарами великого князя Дмитрия», в основе которого лежит ярко выраженная патриотическая направленность, а само событие вплетено в строгую историческую канву.

Композиционную схему такого чуда можно представить следующим образом:

1. Описание самой беды.
2. Обращение за помощью к святому.
3. Благословение, молитвенная поддержка и предзнаменование преподобного Сергия.
4. Чудесное избавление по молитвам святого.

Исследуемое чудо излагает события того времени, когда на Русскую землю пошел со своим войском темник Мамай, объявивший себя ханом. Великий князь Димитрий обращается к преподобному за благословением на сражение с ордынским ханом, дабы очистить Русскую землю от татар. Святой не только благословил русского князя, но и предсказал победу в предстоящем сражении. Молитвами преподобного Сергия русское войско одержало победу над иноплеменниками: «Яко от Ордыньских князя Момая, въвдвиге силу велику, всю Орду, и поиде на Русскую землю <...>. Князь же велики Дмитрии, тогда обдержаше скипетръ Московския земля, съи убо прииде къ преподобному отцю Сергию въ обитель, прося от него благословения и молитвы, и аще повелить ему поити противу поганых <...>. Святыи же благослови его, рек: «Победиши безбожных и сдравъ въ свое отечество възвратишися» <...>. И исполнися пророческое слово» [3, с. 403]. В качестве жанрообразующих здесь выступают мотивы беды и чудесной Божественной помощи, а в качестве сюжетобразующего — мотив пророчества.

Значимо, что в этом чуде вновь образ преподобного Сергия

крайне символичен и выполняет важнейшую роль. Именно по его благословению, усиленной молитве к Богу, духовной поддержке самому князю была дарована победа, а Русь была избавлена от татарского ига.

Проведя анализ чудес преподобного Сергия Радонежского, можно с уверенностью зафиксировать, что в народном сознании святой Сергий играет исключительную роль великого чудотворца. Чудеса неизменно сопровождали преподобного Сергия в его земной жизни, так что агиограф строил свое житие, во многом опираясь на чудеса святого Сергия и выводя их в отдельные главы. Богословски осмысляя чудеса высшего порядка, приходим к выводу, что преподобный Сергий принадлежал к исихастской традиции.

В филологическом плане данные главы имеют законченную форму отдельного рассказа и могут подаваться как отдельно, так и в канве жития. Бытописатель повествует нам о 16 прижизненных чудесах, безусловно, это только те, о которых нам известно. Все прижизненные чудеса несут в себе тематические мотивы, характерные для агиографических чудес, например, «видение», «спасение утопающих на море», «пополнение запасов пищи», «исцеление», «воскрешение», «наказание за проступок». В чем особенность данных чудес: все они поделены по главам, имея каждое свое название, что дает возможность для рассмотрения их как законченных композиционных элементов, где могут быть использованы разнообразные сочетания жанрообразующих и сюжетообразующих мотивов.

#### ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Федотов Г. П. Святые Древней Руси. Санкт-Петербург, 2004 г. С. 300.
2. Даниил Ишиматов, игумен. Просветительская и педагогическая деятельность Преподобного Сергия Радонежского. М.: Институт русской цивилизации Родная страна, 2016. С. 175.
3. Клосс Б. М. Избранные труды. Т. 1. Житие Сергия Радонежского.

нежского. М., 1998.

4. *Прохоров Г. М.* Византийская литература 14 в. в Древней Руси. Санкт-Петербург, 2009 г. С. 270.

5. *Андроник Трубачев, игумен.* Русская духовность в жизни преподобного Сергия и его учеников // Тысячелетие Крещения Руси. Москва 1989 г. С. 127–135.

6. *Кучкин В. А.* Сергей Радонежский // Вопросы истории. 1992. № 10. С. 75–92.

7. *Аверьянов К. А.* Сергей Радонежский. Личность и эпоха. М., 2006. С. 52–58.

8. *Крючков Т. О.* Преподобный Сергей Радонежский и его окружение: Исторический очерк. М., 2012.

## ИСТОРИЯ

УДК 93/94

**Исидор (Тупикин Роман Владимирович)**  
**митрополит Смоленский и Дорогобужский**  
кандидат богословия,  
кандидат юридических наук,  
ректор Смоленской православной духовной семинарии  
e-mail: eparxya@mail.ru

**Протоиерей Марченко Алексей Николаевич**  
доктор исторических наук,  
доктор церковной истории, доцент,  
начальник отдела докторантуры  
Общecerковной аспирантуры и докторантуры  
им. св. Кирилла и Мефодия  
e-mail: priest.amarchenko@doctorantura.ru

**Isidor (Tupikin Roman Vladimirovich)**  
**Metropolitan of Smolensk and Dorogobuzh**  
candidate doctor in Theology,  
candidate doctor in Legal Sciences,  
Rector of the Smolensk Orthodox Theological Seminary  
e-mail: eparxya@mail.ru

**Archpriest Marchenko Alexey Nikolaevich**  
doctor in Historical Science,  
doctor in Church History, associate professor,  
head of Doctoral Studies dept. of St. Cyril and Methodius  
Institute of Postgraduate and Doctoral Studies of Russian  
Orthodox Church  
e-mail: priest.amarchenko@doctorantura.ru

**ЦИРКУЛЯРНЫЕ «БРАТСКИЕ ПОСЛАНИЯ» ПАТРИАРХА  
АЛЕКСИЯ I К ЕПАРХИАЛЬНЫМ АРХИЕРЕЯМ  
1954 и 1959 гг.**

**PATRIARCH ALEXEY I CIRCULAR «FRATERNAL  
LETTERS» TO THE HIERARCHS (1954 AND 1959)**

**Аннотация.** Статья посвящена изучению состояния епископата Русской Православной Церкви во второй половине 1950–х гг. и кадровой политике руководства Московской Патриархии в отношении архиерейского корпуса в преддверии и начальной стадии «хрущевских» гонений. В центре внимания авторов деятельность Патриарха Московского и всея Руси Алексия I по преодолению управленческих ошибок, злоупотреблений и нравственных недостатков, имевших место среди епархиальных архиереев. В основу исследования легли уникальные документы — циркулярные «братские послания» Патриарха Алексия к епископату Русской Православной Церкви 1954 и 1959 гг., отложившиеся в служебном архиве Смоленского епархиального управления. Содержание «братских посланий» в значительной степени дополняется материалами переписки Патриарха Алексия с руководством Совета по делам Русской Православной Церкви при СМ СССР, что позволяет взглянуть на содержание посланий с точки зрения политической ситуации, складывающейся в сфере церковно-государственных отношений. Авторы пришли к выводу, что «братские послания» епархиальным архиереям были не только личной пастырской инициативой Святейшего Патриарха, но и закономерной тревожной реакцией Первосвятителя на угрозы, поступавшие из высших эшелонов государственной власти в отношении Церкви.

**Abstract.** The article studies the Russian Orthodox Church episcopate state in the second half of the 1950s. It is also tackles

Moscow Patriarchate's leadership personnel policy towards the bishop's corpus in the run-up to and during the initial phase of the Khrushchev persecution. The authors focus on Patriarch of Moscow and All Russia Alexey I activities in overcoming the managerial mistakes, misuse of administrative resources and moral deficiencies that occurred among diocesan bishops.

The work is based on unique documents — Patriarch Alexey I circular «fraternal letters» to the Russian Orthodox Church episcopate dated 1954 and 1959, deposited in the Smolensk Diocesan Archive. In addition, there are materials of Patriarch Alexey's correspondence with the Governmental Bureau for Russian Orthodox Church Affairs under the USSR Council of Ministers' leadership, which allows us to look at the «fraternal letters» content from the church-state relations perspective. The authors concluded that the «fraternal letters» were not only a personal pastoral initiative of His Holiness the Patriarch, but also a logical and alarming reaction to the threats coming from the highest echelons of government against the Church.

**Ключевые слова:** Русская Православная Церковь, Патриарх, архиереи, епископ, епархия, священнослужитель, советское государство, Совет по делам Русской Православной Церкви при Совете министров СССР, циркулярное послание.

**Key words:** Russian Orthodox Church, patriarch, hierarchs, bishop, diocese, clergymen, Soviet state, Governmental Bureau for Russian Orthodox Church Affairs under the USSR Council of Ministers, circular letter.

**Финансирование.** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта №21-011-44202\21.

**Funding.** The study was supported by RFBR in the framework of the scientific project № 21-011-44202\21.

В 1950-е гг. Русская Православная Церковь вступила со множеством серьезных проблем, сложнейшей из которых была кадровая, в том числе связанная с состоянием высшего руководящего звена Церкви — епископата. В эти годы постепенно происходила смена поколений в российском епископате. Уходили из жизни престарелые архипастыри, большинство из которых были рукоположены в довоенные годы. В период с 1943 по 1957 гг. умерло 22 епископа. На смену им приходило новое поколение иерархов, сформировавшихся не в благополучную дореволюционную пору, а в суровую годину гонений на Церковь [19, с. 336].

Возобновление епископских хиротоний привело к увеличению численности архиерейского корпуса Московского Патриархата. В 1952 г. — 63 архиерея, в 1953 — 59 архиереев, на 1 января 1954 г. — 68 архиереев [8, л. 6; 5, л. 6; 1, с. 101]. Значительная часть архиереев были престарелыми людьми. По данным на 1 января 1956 г. среди 82 архиереев Русской Православной Церкви 52 епископа — (62,2%) были старше 75 лет, 25 архиереев — (30,5%) в возрасте от 50 до 75 лет, моложе 50 лет — только 5 архиереев — (6%)[18, л. 37]. Немалую часть епископата составляли архиереи — репатрианты: 14 епископов — (17%) ранее проживали за границей и в разное время вернулись в СССР [11, л. 173].

В 1957 г., из 69 епископов 24 — (35%) в прошлом судились «за антисоветскую деятельность». Однако это не слишком волновало государственные структуры. Председатель Совета по делам Русской Православной Церкви Г. Г. Карпов отмечал: «...Нас беспокоят, главным образом, не те, кто уже судился, и не те, которым по 70–85 лет, а те, которые стали вновь архиереями за последние 10–15 лет и которые по своему возрасту более активны в своей религиозной деятельности...» [3, л. 163].

Руководство Московской Патриархии хорошо понимало, что состояние высшего церковного управления отстает от желаемого. Епископат Русской Церкви не представлял сплоченного монолитного целого и в возрастном, и в социаль-

ном аспектах. Кроме этого, Патриарх Московский и всея Руси Алексей I выражал глубокую озабоченность его пастырскими и нравственными проблемами. В своем письме к архиепископу Симферопольскому и Крымскому Луке (Войно-Ясенецкому) Святейший Патриарх с нескрываемой тревогой писал: «...Болезнь эта — крайняя распущенность нашего духовенства, большинство которого стоит на весьма низком уровне понимания своего пастырского долга. К нам стекаются сведения о поведении духовенства всех епархий, и мы видим, до чего опустились наши пастыри в своем большинстве; до чего и наши архиереи, тоже можно сказать большинство, — далеки от идеала пастырского...» [17, л. 63–65].

Озабоченность Патриарха Алексия I накопившимися проблемами в высшем церковном управлении неоднократно побуждала его обращаться к епископам, возглавлявшим епархии Русской Православной Церкви, с «братскими посланиями», в которых он указывал на недостатки их деятельности. Первое из них — от 1 января 1954 г. — имело довольно мягкий, пастырско-назидательный характер и было написано с целью увещевать архиереев, которые, по мнению Первосвященителя, недостаточно радеют об исполнении своих обязанностей.

Поздравляя епархиальных архиереев с Рождеством Христовым, Патриарх Алексей I считал необходимым поделиться своей тревогой в связи с деятельностью епархиальных преосвященных. Отмечая, что многие из них «право правят слово Истины», Патриарх Алексей I констатировал, что есть и епископы, склонные к злоупотреблению своими полномочиями и исканию «своих си».

Прежде всего Патриарх Алексей I остановился на недостатках по управлению епархиями и на канонических нарушениях, допускаемых архиереями. В частности, Первосвященитель предупреждал архиереев о недопустимости принимать на служение в епархию и назначать на приходы священников без согласования с епископом епархии, из которой прибыл священнослужитель, что является нарушением канонов. Обращалось



внимание на имеющие место факты выдачи архиереями увольнительных грамот и положительных характеристик недостойным клирикам: «Бывает так, что архиерей, желая избавиться от недостойного клирика, дает ему увольнительную грамоту и удовлетворительную характеристику. Такие действия некоторых преосвященных колеблют строй церковный, и архиерей в данном случае является виновником нарушения на местах церковного мира», — констатировал Патриарх [15, л. 1].

Первосвяtitель призывал архиереев воздерживаться без особого благословения Священного Синода от применения к священнослужителям и мирянам крайних мер церковного воздействия — особенно лишения сана, к чему, по утверждению Патриарха, «бывают склонны некоторые Преосвященные». Патриарх просил епископов применять таковые меры «лишь в самых исключительных случаях, когда приняты и исчерпаны все предварительные меры увещания и вразумления» [15, л. 1–2].

Патриарх Алексей обратил внимание, что многие архиереи присваивали себе не принадлежавшее им право награждения клириков наградами, прерогатива награждения которыми принадлежала высшей церковной власти. В некоторых епархиях епископы награждали диаконов двойным ораером и саном протодиакона, священников — наперсными крестами, не запрашивая на это санкции Святейшего Патриарха [15, л. 3–4].

Патриарх также коснулся деятельности епархиальных управлений, где, по его мнению, часто имело место нагромождение ненужных должностей по канцелярии и архиерейскому дому: «ревизор-следователь», «епархиальный миссионер», «комендант», «экспедитор», «заведующий кадрами», «заведующий пенсионным столом», «эконом», «официантка» и т. д. [15, л. 2]. Все эти должности в раздутом аппарате ряда епархиальных управлений свидетельствовали об избытке денежных средств, поступавших в виде обязательных взносов с приходов епархий, и стремлении архиереев создать вокруг себя большой штат обслуживающего персонала.

Следующий перечень претензий к епископам со стороны Предстоятеля касался их личного отношения к исполнению своих обязанностей. Особое внимание Патриарх Алексий уделил вопросу об отпусках для епископов, который стал настоящей проблемой для Московской Патриархии. Ежегодно весной и летом преосвященные направляли Патриарху свои прошения о предоставлении им отпуска, но Патриарх Алексей болезненно реагировал на это, так как считал даже временное оставление епархии архиереем скорее исключением, чем правилом. «„Очередные“ отпуска Преосвященным, — писал Патриарх Алексий, — явление новое, и на эти отпуска претендуют особенно архиереи посвящения последнего периода времени, между тем как архиереи старшего возраста, несмотря на свой преклонный, а в некоторых случаях и весьма преклонный возраст, даже свыше 80 лет, не столько об отпуске и отдыхе думают, сколько неленостно несут свое архиерейское послушание.

Многие Преосвященные любят проводить отпуск на курортах, несмотря на то, что эти курорты более приспособлены для мирских людей, чем для святителей... Требуя очередного из года в год отпуска, иначе говоря периодического освобождения от дел своей епархии, архиереи приравнивают себя в этом отношении к служащим в гражданских учреждениях, между тем, как существует огромная разница между этими рядовыми служащими и архиереями. Первые — изо дня в день трудятся на работе определенные часы, и, конечно, нуждаются в отдыхе, хотя бы раз в году. Между тем архиерей, являясь хозяином своего времени, кроме как в случае необходимости в лечении, не нуждается в продолжительном отдохновении и, главное, вдали от своей паствы» [15, л. 4–5].

Первосвятитель остался недоволен редким служением многих епископов на приходах. «...У них нет архиерейских служб! А бывает и так, что архиерей и у себя, но служит редко, непонятно, почему? Но, во всяком случае, неверно полагая, что частые служения несвойственны высокому положению епископа!!!» [15, л. 5].

Патриарх Алексей выразил возмущение продолжительным отсутствием некоторых епископов в своих епархиях: «Имеются у нас жалобы с мест на то, что некоторые архиереи без законного разрешения уезжают из своей епархии, оставляя на месте секретаря или просто кого-либо из священников для текущих дел по епархии» [15, л. 6].

Особое место в братском послании Патриарха Алексия занимает тема личной жизни епископов, их поведения на глазах верующих и общественности. Жизнь «на широкую ногу», стремление к богатству и роскоши многих епископов стала возможна благодаря почти бесконтрольной власти епископов над епархиальными деньгами. Первосвященитель писал: «Нам известно, что у многих архиереев имеется стремление к чрезмерной заботе о своей особе, и это — в ущерб делу церковному. Например, многие Преосвященные широко празднуют свои именины, свои юбилеи, собирая для этой цели духовенство, устраивая пышные трапезы. Через секретарей и благочинных они определяют для каждой общины сумму пожертвований на подарок, не думая о том, что жертвуется верующими на нужды церковные, а не на прихоти Епископов, являющихся служителями Божьими, а не князьями Церкви, как в католическом мире... Некоторые архиереи без нужды заводят у себя по несколько машин, причем даже «личные машины» (на епархиальный счет), и это производит недоброе впечатление даже на ближайшее их окружение... Вследствие этого между архиереями и особенно сельским духовенством, получается резкий контраст: первые, живя за счет церковных доходов, излишествуют, а вторые — в своем, иногда весьма бедном, храме не имеют иной раз даже необходимых для богослужения церковных предметов» [15, л. 6–7].

Патриарх замечал, что своим поведением такие епископы служат соблазном для верующих и подают отрицательный пример для рядового духовенства. Критически оценивая жизнь духовенства и епископата, Патриарх Алексей в своем послании привел отрывок из письма к нему одного из еписко-

пов (по-видимому, архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого) — авторы), который писал Патриарху по поводу роскошной жизни своих собратьев: «Приходится сознаться, рассуждая о современных стремлениях иных духовных лиц и широкой малодуховной жизни, что духовенство является предметом осуждения и со стороны внешнего его обихода: нарождается новый класс капиталистов... Об архиереях в этом отношении нужно подумать прежде всего...» [15, л. 7].

Еще одной претензией Первосвятителя к епископам и другим должностным лицам, занимающимся епархиальным управлением, стало потребительское отношение к приходским общинам. «Приходы иных епархий видят мало забот со стороны своего епископа: благочинные, являющиеся помощниками архиерея, озабочены по большей части лишь получением взносов от храмов и вознаграждением себя за свои благочиннические „труды“, а главная задача их работы, т. е. благочиние в храмах и в приходах, их менее всего интересует. Некоторые епископы не вникают в дела приходские как следует, полагаясь во всем на благочинных» [15, л. 7].

Патриарх Алексей предупреждал епископов, что соблазнительные факты их жизни и жизни вверенных им епархий и приходов не только «с горечью воспринимаются верующими, а уже становятся предметом пререканий для людей, живущих вне Церкви, что унижает достоинство служителей Церкви в глазах окружающих». Наставляя епископов, Патриарх Алексей требовал, чтобы «архиерей, в первую очередь, а за ним и духовенство, больше обращали внимание на порученное дело Божие — Церковное, а не ставили свои личные удобства и заботы о благах земных выше данного им Богом церковного послушания» [15, л. 7].

В заключение циркулярного послания Патриарх Алексей напомнил братьям-архиереям, что паства с большой чуткостью воспринимает духовный облик архиерея, замечая малейшие черты его как положительные, так и отрицательные как в служении, так и в быте. Первосвятитель призвал епископат к

самому важному в служении архиерея — «к исполнению завета Апостола «о внимании себе и всему стаду» — ничем не подавать соблазна как духовенству, так и верующим людям, которые желают видеть в епископе «образ верным — житием, любовью, духом, верою, чистотою» (2 Тим. 4:12). «Надеюсь, что мой призыв будет принят как искреннее желание, чтобы духовный авторитет нашего Епископата стоял высоко, и чтобы никем из братьев — епископов не подавался повод к жалобам, до сего времени обильно поступающим из многих епархий», — увещевал епископов Патриарх [15, л. 8].

Документы Совета по делам Русской Православной Церкви при СМ СССР свидетельствуют, что данное Рождественское циркулярное послание Патриарха Алексия братьям-архиереям было его личной инициативой. Однако она была проявлена не без ведома руководства Совета. Прежде чем послание было разослано по епархиям, 30 декабря 1953 г. Патриарх Алексей направил проект этого документа для ознакомления председателю Совета по делам РПЦ Г. Г. Карпову [10, л. 12–13].

Тревога Патриарха Алексия, выраженная в послании, была неслучайна. Смерть И. В. Сталина (5 марта 1953 г.) привела к новой расстановке политических сил в управлении советским государством. В связи с этим неизбежно вставал вопрос о возможном изменении курса церковно-государственных отношений, который в равной степени волновал как священноначалие Московской Патриархии, так и руководство Совета по делам РПЦ. Во властных структурах царило замешательство относительно будущего курса государственно-церковных отношений [20, с. 149].

Обеспокоенное руководство Московской Патриархии предпринимало попытки выяснить настрой властных структур к Церкви. С осени 1953 г. Патриарх Алексей ходатайствовал через Совет по делам РПЦ о встрече с председателем Совета министров Г. М. Маленковым. Председатель Совета по делам РПЦ Г. Г. Карпов, передавая эту просьбу в правительство, подчеркивал, что Патриарх Алексей «самим его фактом хочет

проверить отношение правительства к Церкви, а за границей поднять свой престиж». При этом Карпов перечислял те вопросы, которые может на встрече поднять Патриарх Алексий: об освобождении корпусов Троице-Сергиевой Лавры, которые заняты жильцами; о строительстве пятиэтажного дома в Москве для Патриархии; о снижении налогообложения духовенства (просить, чтобы налог взимался не по 19-ой, а по 18-ой статье финансового законодательства, как с лиц свободной профессии); об открытии храмов и молитвенных домов; о передаче Церкви собора Смоленской Божией Матери в закрытом Новодевичьем монастыре [2, л. 181].

В контексте этих событий многочисленные жалобы с мест о финансовых злоупотреблениях епископата и духовенства, поступавшие в правительственные инстанции, чрезвычайно вредили церковной дипломатии. Стоит предположить, что циркулярное послание братьям-архиереям января 1954 г. было продуманной акцией Московкой Патриархии, предпринятой с целью убедить правительство СССР в самокритичном отношении церковного руководства и желании навести порядок в собственных рядах.

После рассылки послания Патриарха Алексия по епархиям — 26 января 1954 г. — Совет по делам РПЦ представил его копию председателю СМ СССР Г. М. Маленкову и секретарю ЦК КПСС Н. С. Хрущеву, что свидетельствует о чрезвычайной важности этой акции. В сопроводительной докладной записке заместителя председателя Совета С. К. Бельшева по поводу циркулярного послания, в частности, говорилось: «Совет в порядке информации докладывает Вам, что патриарх Алексий, ввиду массовых жалоб, поступающих в Патриархию на действия епископов и приходского духовенства, связанные с злоупотреблениями церковными денежными средствами, по своей инициативе разослал по епархиям специальный циркуляр. Борьба между духовенством, членами религиозно-общинных исполнительных органов и группами церковных активистов за обладание церковными денежными средствами

приняла широкое распространение и вызывает многочисленные жалобы не только в Патриархию, но и в советские органы. Таких жалоб за 1952–1953 гг. Советом и его уполномоченными получено 1353. И если Совет упомянутые жалобы не рассматривает, считая их внутрицерковными и полагая, что внутрицерковные раздоры в конечном итоге идут к ослаблению религиозных общин, то Патриархия в целях укрепления положения церковных общин вынуждена предпринимать для этого соответствующие меры...

Циркуляр патриарха от 1 января 1954 г. касается поведения епархиальных архиереев, которые чрезмерно обогащаются, ведут широкий образ жизни, допускают излишества и тем самым, по мнению патриарха, дают отрицательный пример духовенству и верующим.

Совету известно, что, действительно, большая часть епископов обогащается за счет церковных средств, покупает в собственность дома, дачи, автомашины, накапливает денежные средства, и по этим вопросам в Патриархию поступает много жалоб. По мнению Совета, циркуляр патриарха вряд ли вынудит архиереев отказаться от широкого образа жизни, к которому они привыкли, и примером для которого служит сам патриарх, не стесняющийся в средствах для удовлетворения любого своего желания» [2, л. 7–8].

Из документа видно, что в руководящем звене Совета по делам РПЦ вовсе не было стремления помочь Церкви укрепить отношения с властью. Неудивительно, что в итоге встреча Патриарха Алексия с председателем СМ СССР Г. М. Маленковым, запланированная на зиму 1954 г., так и не состоялась. Напротив, уже летом 1954 г. сторонники антирелигиозного курса в партийно-государственном аппарате предприняли попытку развязать новое пропагандистское наступление на религию и Церковь в СССР. 7 июля 1954 г. в газете «Правда» было опубликовано постановление ЦК КПСС «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах ее улучшения». В постановлении объявлялось о запущенности

научно-атеистического участка идеологической работы и содержались призывы «решительно покончить с пассивностью в отношении религии, разоблачать ее реакционную сущность и тот вред, который она приносит, отвлекая часть граждан страны от сознательного и активного участия в коммунистическом строительстве» [13, с. 429–430]. Однако разворачивания новой антирелигиозной кампании в 1954 г. удалось избежать. Н. С. Хрущев и его соратники еще были не готовы всерьез заняться религиозным вопросом.

Спустя 5 лет — 10 сентября 1958 г. в Одессе состоялась беседа председателя Совета по делам Русской Православной Церкви Г. Г. Карпова с Патриархом Алексием, запись которой свидетельствует, что уже летом 1958 г. со стороны руководства Совета Первосвятителю поступила рекомендация вновь обратиться к архиереям с предупредительным циркулярным посланием, подобным посланию 1954 года. Патриарх сказал Г. Г. Карпову: «Когда Вы мне в июле месяце в Москве высказали необходимость моего обращения ко всем архиереям по поводу их обогащения и незаконного пользования епархиальными средствами, я счел возможным это сделать. Читали ли Вы мой проект, можно ли его подписать и разослать по епархиям?» «Я сказал патриарху, что возражений, вероятно, у меня не будет, если патриарх видит в этом действительную необходимость и целесообразность» [10, с. 71–72].

Патриарх Алексей счел необходимым прислушаться к рекомендациям руководства Совета и 25 марта 1959 г. вновь обратился с братским посланием к «Преосвященным епархиальным архиереям», в котором отметил отрицательные стороны жизни и служения епископата. Второе послание братьям-епископам резко отличалось по тону от первого. Эмоциональное и даже гневное, оно было написано в тот момент, когда советское государство во главе с Н. С. Хрущевым уже определилось с новым курсом религиозной политики. Тревоги Московской Патриархии вполне оправдались, «хрущевские» гонения на религию и Церковь стали реальностью и набирали обороты.



16 октября 1958 г. по предложению Совета по делам РПЦ Совет Министров СССР принял секретное постановление «О монастырях в СССР», согласно которому монашеская жизнь подверглась значительным ограничениям, численность монастырей и скитов подлежала сокращению [14, с. 77–78].

На основе предложений Совета по делам РПЦ и Министерства финансов СССР 16 октября 1958 г. Совет Министров СССР принял закрытое постановление «О налоговом обложении доходов предприятий епархиальных управлений, а также доходов монастырей». Постановление изменило в сторону увеличения порядок обложения подоходным налогом свечного производства Русской Православной Церкви. По некоторым подсчетам теперь за свои свечные мастерские Московская Патриархия должна была платить налог — 540 тыс. руб. в день. Ежегодный налог на свечи увеличился с 1,5 млн. руб. в 1957 г. до 71 154 038 руб. в 1958 году (примерно в 47 раз) [3, л. 233; 4, л. 19].

18 декабря 1958 г. во время беседы с исполняющим обязанности председателя Совета по делам РПЦ В. И. Васильевым митрополит Николай (Ярушевич) сообщил, «что у Патриарха Алексия за последние дни очень плохое и даже паническое настроение в связи с тем, что с мест поступает значительное число писем и телеграмм от монастырей и приходов о том, что у них нет средств для уплаты налогов за свечи, арендной платы за пользование землей и строениями» [10, л. 91–93].

Неудивительно, что в такой напряженной обстановке Первосвятитель вновь обратился с увещанием к братьям-епископам. Циркулярное послание Патриарха 1959 г. определенно связано с наступившим пониманием руководства Московской Патриархии, что новых гонений на Церковь уже не избежать, а антирелигиозный натиск в стране будет только усиливаться. В этой связи Патриарх взывал к епископату, желая уберечь братьев-архиереев от обвинений в злоупотреблениях церковными средствами и роскошной жизни, и требовал ответственного и ревностного отношения к исполнению своих обязанностей.

В преамбуле циркулярного послания епархиальным архиереям марта 1959 г. Патриарх Алексий констатировал, что его первое предупредительное послание — января 1954 г. должно было привезти «ко благу церковному и к ограждению самого духовенства от справедливых нареканий». Однако это послание, по мнению Патриарха, «несмотря на справедливость изложенных в нем претензий, осталось без должного внимания братьев-епископов». Большинство епископов не пожелали изменить свой образ жизни, отказаться от личных удобств и заботы о земных благах ради строгого исполнения своих служебных обязанностей [16, л. 1–2].

Патриарх сообщал, что «честолюбие, корыстолюбие, начальническая властность и прочие отрицательные свойства лицемерного и нерадивого служения Церкви» многих своих собратьев-епископов вновь побудили его поднять перед архипастырями вопрос о соблазне, вносимом ими в церковную и общественную жизнь [16, л. 2].

Не называя имен архиереев и возглавляемых ими епархий, Патриарх Алексий привел вопиющие примеры из жизни и управленческой практики некоторых из них. «Вот, например, как в одной из наших епархий архиерей распоряжается церковными средствами: за полгода им истрачено без малого полмиллиона не принадлежащих ему епархиальных сумм на приобретение для своих родственников домов и автомашин. Вот архиерей другой епархии приобретает на церковные средства дачу, в которой поселяет близких ему лиц, не имеющих никакого отношения не только к епархиальным делам, но и вообще к церковному делу.

Еще пример неправильного и во всех отношениях незаконного пользования церковными суммами: при переходе одного епископа в другую епархию было обнаружено, что им незаконно присвоено и растрчено было до 700 000 епархиальных средств, которые он, конечно, не в силах погасить из тех сумм, какие он законно может получить в новой епархии» [16, л. 3].

Возмущенный Патриарх Алексий отмечал, что многие епи-

скопы считают своей личной собственностью предметы домашнего обихода, приобретенные в архиерейский дом на епархиальные средства и, переезжая на служение в другую епархию, забирают их с собой. «Один епископ, переезжая в другую епархию, вывез всю обстановку архиерейского дома в свою новую резиденцию, а что не смог вывезти, то отослал своим родным по месту их жительства» [16, л. 3].

Последний приведенный Патриархом пример недостойного поведения епископа относился к событиям в Ростовской епархии. 27 марта 1951 г. управляющий Ростовской и Новочеркасский Преосвященный Николай (Чуфаровский) был назначен Священным Синодом епископом Рязанским и Касимовским [12, с. 305]. Новый управляющий Ростовской епархией митрополит Вениамин (Федченков), прибыв к месту служения, пришел в ужас от опустошенной епархиальной кассы и состояния архиерейского дома, о чем немедленно сообщил Патриарху Алексию.

19–25 сентября 1951 г. комиссия Московской Патриархии в составе епископа Орловского и Брянского Флавиана (Иванова) и священника Игоря Малюшицкого по поручению Патриарха обследовала финансово-хозяйственную часть Ростовского епархиального управления. Комиссия выявила серьезные финансовые нарушения — перерасход епископом Николаем утвержденной сметы за 1950 г. и первый квартал 1951 г. на огромную сумму — в 667 172 рублей. Кроме того, комиссией было отмечено как «небывалое явление» покупка мебели, одежды и других предметов за счет епархиальных средств и вывоз их из магазинов и архиерейского дома в г. Ярославль к родным епископа Николая. Ознакомившись с материалами расследования, Патриарх Алексей распорядился потребовать от епископа Николая объяснения. Хозяйственному управлению Московской Патриархии было поручено подготовить проект предписания епархиальным архиереям — «в ограждение от бесцеремонных действий, подобных тем, какие позволил себе бывший епископ Ростовский».

На заседании Священного Синода 5 октября 1951 г. действия бывшего епископа Ростовского Николая по управлению Ростовской епархией в области финансово-хозяйственной были признаны «незаконмерными, в корне расшатавшими финансовую базу весьма мощной в хозяйственном отношении епархии» [7, л. 17–22].

В письме к председателю Совета по делам РПЦ Г. Г. Карпову от 18 мая 1951 г. Патриарх Алексий I писал: «...Странный человек этот епископ Николай, на вид добродушный и неглупый, а между тем везде, где он был, он оставит по себе недобрую память: в Ростове он старался нажить побольше денег и, уезжая из Ростова, забрал весь инвентарь дома, приобретенный на церковные деньги, и вагонами отправил в Ярославль к сыновьям, вероятно, в надежде стать Ярославским...» [6, л. 7а — 7б].

Далее в циркулярном послании к епископам Первосвященитель утверждал, что Патриархия буквально завалена жалобами с мест на расхищение и широкое расходование епископами церковных средств не по их прямому назначению. «Высказываются горькие сетования на то, что лепты, притом далеко не всегда от избытка жертвуемые народом на храм Божий и на неотложные нужды церковные, тратятся произвольно на их личные прихоти. Выражаются пожелания проверки этих жалоб и наведения порядка в епархии» [16, л. 3–4].

Патриарх предупредил братьев-епископов, что Патриархия более не может оставлять без внимания подобные жалобы и будет принимать меры проверки вплоть до назначения ревизий деятельности архиерея и епархиальных управлений, хотя эта мера «является крайней, тяжелой для ревизуемого архиерея, подрывающая его авторитет в епархии» [16, л. 4].

В завершении своего послания Патриарх напомнил Пресвященным управляющим епархиями о долге «с особой осмотрительностью вести хозяйственные дела в их епархиях, учитывая, что архиерей — не собственник епархиальных средств, а только ответственный их хранитель, имеющий по

положению своему полномочия их тратить исключительно на нужды епархии. Архиерей не должен злоупотреблять этими полномочиями и присваивать себе незаконно эти средства и тем самым подавать соблазн и унижать свой авторитет епископский» [16, л. 4].

Таким образом, послания Патриарха Алексия братьям-архиереям 1954 и 1959 гг. представляют собой уникальные документы, проливающие свет на кадровую политику Московской Патриархии в преддверии и на раннем этапе «хрущевской» антирелигиозной кампании. Она выражалась не только в назначениях и перемещениях архиереев с одной епархии на другую, но и в попытках Патриарха Алексия проводить предупредительную и воспитательную работу среди епископата Русской Православной Церкви. Циркулярные послания Первосвященителя братьям-епископам свидетельствуют о наличии нравственных проблем, целого ряда болезненных явлений в жизни епископата 1950-х гг.: злоупотребление некоторыми епископами властью и церковными средствами, обогащение за счет церковных денег, нескромная жизнь архиереев и приближенных к ним духовных лиц. Все эти поступки, служившие соблазном для подчиненного духовенства и верующих, давали повод органам государственной власти к принятию новых ограничительных мер в отношении Русской Православной Церкви и возобновлению репрессивной политики советского государства в отношении духовенства. Далекое не все епископы вели соблазнительный образ жизни. Большинство из них честно исполняло свой архипастырский долг. Однако забота Патриарха Алексия охватывала весь архиерейский корпус Московского Патриархата, которому в период власти Н. С. Хрущева вновь предстояло испытать удары советского партийно-государственного аппарата, направленные на уничтожение Церкви как социального института. Показательно, что побудительным мотивом для написания предупредительных «братских посланий» архиереям служили рекомендации руководства Совета по делам Русской Православной Церкви

при СМ СССР, хорошо осведомленного о финансовых и иных нарушениях в деятельности епископов. Тем не менее в появлении такого рода документов прежде всего видится личная инициатива и заинтересованность самого Патриарха Алексия действовать «ко благу Церкви» — духовно исправлять изъяды подчиненного ему епископата и сохранять авторитет высшей церковной иерархии в глазах верующих и общества.

#### ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Васильева О. Ю.* Русская Православная Церковь и Второй Ватиканский Собор. М., 2004.
2. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1114.
3. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1649.
4. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1747.
5. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 103.
6. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 85.
7. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 85а.
8. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 96.
9. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 127.
10. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 227.
11. Государственный архив Пермского края (ГАПК). Ф. Р — 1205. Оп. 2. Д. 31.
12. *Киреев А., протодиакон.* Епархии и архиереи Русской Православной Церкви в 1943–2002. М., 2002.
13. КПСС в резолюциях в решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. М., 1985. Т. 8.
14. *Маслова И. И.* Эволюция вероисповедной политики советского государства и деятельности Русской Православной Церкви: (1953–1991 гг.). Дисс. ... д. и. н. М., 2005.
15. Послание Патриарха Алексия I Преосвященным епархиальным архиереям от 1 января 1954 года — Архив Смоленского епархиального управления. Д. 9.
16. Послание Патриарха Алексия I Преосвященным епар-

хиальным архиереям от 25 марта 1959 года — Архив Смоленского епархиального управления. Д. 9.

17. Российский государственный архив новейшей истории (РГАНИ). Ф. 5. Оп. 16. Д. 704.

18. РГАНИ. Ф. 5. Оп. 16. Д. 754.

19. *Цыпин В., прот.* История Русской Церкви 1917–1997. М., 1997.

20. *Чумаченко Т. А.* Государство, Православная Церковь, верующие 1941–1961 гг. М., 1999.

УДК 908

**Протоиерей Андрей Безбородов**  
заведующий Кабинетом изучения истории  
Калужской епархии,  
преподаватель Калужской духовной семинарии  
e-mail: a-bezborodov@yandex.ru

**Archpriest Andrei Bezborodov**  
Head of the Office of studying  
the history of Kaluga diocese,  
teacher of the Kaluga Theological Seminary  
e-mail: a-bezborodov@yandex.ru

## ВОЗНИКНОВЕНИЕ И КРИЗИС ОБНОВЛЕНЧЕСКОГО РАСКОЛА В КАЛУЖСКОЙ ЕПАРХИИ

## THE EMERGENCE AND CRISIS OF THE RENOVATIONIST SCHISM IN KALUGA DIOCESE

**Аннотация.** Данная публикация посвящена исследованию истории обновленческого раскола в Русской Православной Церкви в XX веке на территории Калужской епархии. Исследуются начало обновленческого раскола и его кризис, определяются хронологические границы обновленческого раскола на территории Калужской епархии, выявляются руководители раскола в установленных хронологических границах.

**Abstract.** This publication is devoted to the study of history of the Renovationist schism in the Russian Orthodox Church in the 20th century on the territory of the Kaluga diocese. The beginning of the Renovationist schism and its crisis are investigated, the chronological boundaries of the Renovationist schism on the



territory of the Kaluga diocese are determined, the leaders of the renovationist schism are revealed within the established chronological boundaries.

**Ключевые слова:** обновленческий раскол, Калужская епархия, кризис, советская власть, епархиальное управление, хиротония.

**Key words:** Renovationist schism, Kaluga diocese, crisis, Soviet power, diocesan administration, ordination.

В 2022 году мы вспоминаем еще одну трагическую для Русской Церкви дату, столетие с начала обновленческого раскола. Раскол, как известно, начался 19 мая 1922 года с захвата обновленческим духовенством Патриаршей резиденции в Троицком подворье в Москве и созданием Высшего Церковного Управления, которое попыталось узурпировать власть в Церкви и закончился как организованное движение в 1946 г. со смертью своего лидера, протоиерея Александра Введенского.

Литература по обновленческому расколу весьма обширна и имеет давнюю историю. Начиная с работы профессора Троицкого С. В. «Что такое „Живая Церковь“?» опубликованной в 1927 г., продолжая работами советских историков, тема обновленчества не теряла исследовательского интереса. Советская историография обновленчества, ограниченная идеологическими рамками, тем не менее может быть интересна работами Шишкина А. А. «Сущность и критическая оценка „обновленческого“ раскола Русской Православной Церкви» и Кузнецова А. И. «Обновленческий раскол в Русской Православной Церкви». Весьма обширный труд А. Э. Левитина-Краснова и В. М. Шаврова «Очерки по истории русской церковной смуты» уже не имеет идеологических ограничений, так как написан в эмиграции, но здесь наличествует нехватка архивных источников, что обедняет этот весьма интересный труд. Начиная с 90-х гг. XX в. появились возможности более широкого

использования архивных источников. С этого времени выходят сборники, составленные и комментированные Губониным М. Е: «Патриарх Тихон и история русской церковной смуты», «Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти, 1917–1943». Не лишены интереса для исследователей обновленческого раскола и работы «Русская Православная Церковь в советское время (1917–1991): Материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью: В 2 кн. / Сост. Г. Штриккер» и «Русская Православная Церковь и коммунистическое государство. 1917–1941: Документы и фотоматериалы». Фундаментальных работ по обновленческому расколу в Калужской епархии пока нет, хотя интерес к этой теме у местных исследователей присутствует. Источниковую базу по заявленной теме обеспечивают фонд 486 Государственного архива Калужской области (ГАКО) и фонд 31 Государственного архива документов новейшей истории Калужской области.

Обновленцы Калужской епархии активизировались в июне 1922 г., когда в Калуге был образован обновленческий епархиальный совет, которым 15 июня того же года было проведено собрание духовенства Калуги. На собрании духовенства были зачитаны послания ВЦУ, присланные в Калугу, было принято решение признать ВЦУ единственной законной властью и выразить ему поддержку в подготовке второго Поместного Собора. Как известно, знаменитый Поместный Собор 1917–1918 гг. закончил свою работу, не выполнив всех поставленных перед ним задач из-за начавшейся в России гражданской войны. На собрании была избрана делегация из духовенства прообновленческого настроения, которая отправилась к управляющему Калужской епархии епископу Феофану (Тулякову). Епископ Феофан, по-видимому, не владевший еще достаточной информацией об обновленцах или занявший осторожную выжидательную позицию, в целом одобрил решения собрания с условием, что не будут меняться догматы и каноны Святой

Церкви [1, с. 20]. По большому счету, основная программа обновленцев была известна еще с 29 мая, когда в Троицком подворье Москвы были приняты «Основные положения группы православного духовенства и мирян „Живая Церковь“», где анонсировались широкие догматические, канонические, литургические и даже этические реформы [5, с. 11–12].

29 августа 1922 г., после съезда «Живой Церкви» в Москве, принявшего ряд антиканонических решений, епископ Феофан объявил о непризнании ВЦУ. Необходимо отметить, что это решение было принято епископом Феофаном после того, когда митрополит Сергей (Страгородский) и ряд других иерархов выступили с резкой критикой решений съезда. Надо отметить, что среди критиков решений съезда были и активные деятели обновленческого раскола архиепископы Евдоким (Мещерский) и Вениамин (Муратовский), епископ Антонин (Грановский). Уже после съезда стали явными причины кризиса обновленческого раскола — это противоречия между епископатом и белым духовенством и борьба за власть между различными группировками.

Калужское обновленческое епархиальное управление, где главную роль в то время играл протоиерей Дмитрий Некрасов, не подчинилось решению правящего архиерея. И уже 2 сентября, ночью, властями губернии были произведены массовые обыски среди священников, которые поддержали правящего архиерея. Не избежал обыска и епископ Феофан. В Калужской епархии заговорили, что эти репрессивные акции советских властей были проведены по доносам обновленцев. Православные миряне и подавляющее большинство священства в Калужской епархии высказывали к обновленцам резко отрицательное отношение и это стало, возможно, самой важной причиной кризиса и последующего краха обновленческого раскола. 9 сентября 1922 г. газета «Коммуна» публикует статью Некрасова под названием «Из церковной жизни нашего города», в которой не скрывается обида на священство Калуги: «Ну а вы, близорукие собратья-иереи? Не за ваши ли права

ратует Высшее Церковное Управление, не вас ли хочет «Живая Церковь» освободить из-под векового гнета „князей Церкви“? Забыли что ли вы, как ваших прадедов по капризу епископов пороли в архиерейских управлениях, как ваших отцов публично ставил на колени епископ Григорий, как вас самих архиерей Георгий величал ослами и дураками? А вы опять в этот хомут лезете. Видно, кто уж холопом родился, тому господином не быть. Одумайтесь, близорукие. Ведь мы переживаем единственный исторический момент — другой, может быть, и не наступит...» [8, с. 174]. Обновленцы губернии сделали попытку организовать и свою периодическую печать, но удалось выпустить только один номер газеты «Церковь и жизнь», редакционная статья в ней была полностью посвящена объяснению задач обновленцев [10].

Созданную в сентябре 1922 г. обновленческую епархию возглавил престарелый епископ Иоанникий (Дьячков), это был епископ старого поставления, перешедший к обновленцам [1, с. 976]. Во время его правления раскольниками активно готовился обновленческий собор, который начал свою работу 29 апреля 1923 г. в занятом обновленцами Храме Христа Спасителя в Москве. Епископ Иоанникий во время подготовки собора особого интереса к управлению калужскими обновленцами не проявлял. Он постоянно проживал в Москве, ушел от всех дел по болезни. Там он и умер в июле 1923 г., не покаявшись в расколе. Уже с ноября 1922 г. обновленческой епархией управлял епископ Владимир (Кириллов) [7, с. 2–3]. Родом из потомственных дворян Таганрога, закончил юридический факультет Харьковского университета и Санкт-Петербургскую духовную академию, принявший в 1921 г. епископскую хиротонию и уже через несколько месяцев ушедший в обновленческий раскол. В Калугу он прибыл в сане обновленческого «архиепископа» и занялся активной деятельностью по организации обновленческой структуры в губернии. Необходимо отметить и активную помощь органов советской власти калужским обновленцам. В преддверии обновленческого собора 1923 г. в

Калугу поступили указания из Москвы не препятствовать собраниям обновленцев [4, оп. 1, д. 13, л. 29]. Активно шла перерегистрация православных общин, причем для разрешения на перерегистрацию необходимо было обратиться в обновленческое епархиальное управление, В случае отсутствия такого обращения община считалась нелегальной. [4, оп. 2, д. 4, л. 1–7 об.]. Доходило до того, что указы обновленческого епархиального управления адресатам доставлялись участковыми милиционерами [4, оп. 1, д. 13, л. 50–51 об.]. Это прямое содействие советской власти не шло на пользу имиджу обновленцев и из центра пошли предупреждения о недопустимости заявлений о поддержке советской властью и партией обновленческого течения: «...за всякие сообщения на страницах печати, прямо указывающие на содействие обновленческим группам со стороны органов Соввласти, ГПУ и партийной организации секретари Укомов и Райкомов будут привлекаться к строжайшей ответственности» [3, оп. 1, д. 123, л. 51–51 об.]

12 апреля 1923 г. в Троицком кафедральном соборе г. Калуги проходит обновленческое епархиальное собрание под председательством «архиепископа» Владимира (Кириллова). До этого мероприятия, 4 апреля 1923 г., епископа Феофана (Тулякова) по приговору губревтрибунала высылают из Калужской губернии «за контрреволюционную работу против Соввласти», так как епископ Феофан «являлся лицом, вокруг которого группировались лица, враждебные Соввласти, проживающие... в пределах Калужской губернии» [4, оп. 2, д. 644, л. 43]. Перед собранием в губисполком направляется письмо с подробным изложением целей собрания, его сроков и места проведения [4, оп. 1, д. 13, л. 43]. Повестка дня епархиального собрания была посвящена реформам церковной жизни и выборам на предстоящий обновленческий собор. На собрание прибыло 76 человек из священнослужителей и мирян. В результате выборов делегатов на собор от Калужской епархии было направлено 2 человека от священства, протоиереи Федор Кушневский (с. Каменка Козельского уезда) и Тимофей

Торбеев (с. Наумово Мещевского уезда) и 2 человека от мирян, Сергей Картель (Козельский уезд) и Иван Кобзиков (с. Высокиничи Тарусского уезда). По должности отправился в Москву и «архиепископ» Владимир [4, оп. 1, д. 13, л. 46–47 об.]. Под постановлением обновленческого собора от 3 мая 1923 г. стоит его подпись. Это постановление, в частности, лишало патриаршего сана Святейшего Патриарха Тихона (Белавина) за то, что он «направлял всю силу своего морального и церковного авторитета на низвержение существующего гражданского и общественного строя» [8, с. 279]. Надо сказать, что центральная власть обновленцев решила отметить активность своего «архиепископа» и обновленческий синод обратился с ходатайством о снятии с «архиепископа» Владимира подоходного налога, 16 октября 1923 г. Калужский губисполком принял по этому вопросу положительное решение [4, оп. 2, д. 646, л. 295]. Правда, «архиепископа» Владимира на калужской обновленческой кафедре уже не было. 30 сентября того же года он переводится в Таганрог. Дальнейшая его судьба не менее бурная. После Таганрога он побывал митрополитом Могилевским, затем Сумским, Изюмским. В декабре 1941 г. Владимир Кириллов кается в расколе и возвращается в Православную Церковь, его принимают в сане епископа. Умер в начале 1942 г. в мире с Церковью [6, № 4 (49), с. 227].

С декабря (по другим данным, с июля) 1923 г. по июль 1924 г. раскольниками г. Калуги управлял протоиерей Петр Виноградов, поставленный в епископы обновленцами. О нем известно, что он учился в Калужском духовном училище и семинарии. Закончил Санкт-Петербургскую духовную академию. Умер в 1927 году. С 25 июня 1924 г. по 9 декабря 1924 г. в Калуге правил 69-летний епископ старого поставления Алексей (Замараев), который переводится сюда из Брянска и устраивает себе кафедру в Благовещенской церкви г. Калуги. Пребывает он здесь только пять с половиной месяцев и отбывает в Крым. Скончался, так и не примирившись с Церковью, 18 мая 1927 г., будучи членом обновленческого Синода [9, с. 976].

С 20 декабря 1924 г. до 24 января 1925 г. калужскими обновленцами управлял 62-летний уроженец Полтавы иеромонах Христофор (Сокольский), в обновленческом рукоположении «епископ». С 24 января 1925 г. по 16 января 1926 г. после немолодых обновленческих архиереев появляется 32-летний сибиряк Геронтий Шевлягин, получивший обновленческую епископскую хиротонию. Во время своего управления калужской обновленческой кафедрой успел поучаствовать в обновленческом соборе 1925 года. После активной деятельности в обновленческом расколе, дослужившись до «митрополита», попадает под репрессии и приговаривается к 3 годам лагерей. Дальнейший его след теряется. В это время Калужская обновленческая епархия владела 83 храмами, в которых служили 86 священников и 2 диакона [8, с. 454].

Георгий Добронравов, который 16 января 1926 г. вступил в управление калужскими обновленцами, выделяется среди калужских обновленцев как интеллектурал. Из вдовых священников Москвы. До революции 1917 г. был профессором Московского университета по кафедре основного богословия. Активно себя начал проявлять в обновленческом расколе сразу после его начала. В 1923 г. на первом обновленческом соборе он выбирается в состав Высшего Церковного Совета, а после обновленческого поставления в епископы занимает место в созданном фантазией обновленцев «Президиуме Синода». Добронравов возглавлял также церковно-юридический отдел [8, с. 295]. Во время своего управления калужскими обновленцами был ректором обновленческой Московской богословской академии. Созданная 6 декабря 1923 г., академия имела всего 2 комнаты и 24 слушателя. Наряду с ректорством Георгий Добронравов преподавал в этой академии Новый Завет. Интересы к управлению Калужской епархией он не проявлял и постоянно проживал в Москве. Георгий Добронравов занимал калужскую обновленческую кафедру до 19 ноября 1929 г. [8, с. 297–298].

В 1930 году на калужской кафедре короткое время побы-

вал «епископ» Аристарх Николаевский. О нем известно, что в 1937 г. был расстрелян. Его сменяли следующие обновленческие «епископы»: с 10 апреля 1931 до 13 ноября 1932 г. Петр Виноградов, который уже был на этой кафедре в 1923–24 гг.; с 13 ноября 1932 г. до мая 1934 г. Арсений Краснов; с мая 1934 г. до октября 1935 г. Николай Смирнов; с октября 1935 до 14 января 1936 г. Иннокентий Копейкин, из вдовых священников, активный и идейный обновленец, по его доносам были репрессированы многие православные священники, расстрелян в 1937 г.; с 27 января 1936 г. до 9 декабря 1936 г. Александр Рябцовский [2, с. 22]. О нем известно, что священником уклонился в раскол, в Калуге появился как обновленческий «архиепископ». Свою кафедру устроил в храме Иоанна Предтечи г. Калуги. В Калуге он официально снял с себя сан и пошел работать на Первую калужскую мебельную фабрику счетоводом. В 1944 г. принес покаяние в расколе, дослужился до протоиерея и умер благочинным церковью Ташкентской епархии в 1968 г.

9 декабря 1936 г. в Калугу для руководства калужскими обновленцами прибывает бывший протоиерей (в обновленческом поставлении «архиепископ») Андрей Расторгуев, выходец из известной на Волге старообрядческой купеческой семьи. Расторгуев был человеком, по своим консервативным взглядам и характеру явно чуждым обновленчеству, но в результате метаморфоз того времени оказавшимся в его рядах. Известно, что когда он передал рапорт лидеру обновленцев Александру Введенскому с предложением лишить сана одного из экстравагантных священнослужителей-обновленцев, то Введенский, сам будучи любителем экстравагантных выходов, проговорил: «С каким удовольствием он лишил бы сана и меня» [8, с. 638–639]. Время правления Андрея Расторгуева является периодом постепенного умирания обновленчества в СССР и его полного краха в Калужской епархии. Уже в 1939 г. Андрей Расторгуев покинул Калугу, т. к. руководить здесь ему было нечем. В 1943 г. он приносит покаяние в расколе, принимается протоиереем и назначается настоятелем Воскресен-



ского храма в Сокольниках г. Москвы. К своей смерти в 1970 г. он был благочинным Преображенского благочиния г. Москвы, членом Учебного комитета при Священном Синоде [8, с. 651].

Обновленческий раскол в Калужской епархии, хотя и начался в унисон с общецерковным расколом в 1922 г., закончился здесь гораздо раньше, в 1939 г. Официальная дата окончания общецерковного раскола считается 1946 г., когда умирает Александр Введенский и возглавляемый им Свято-Пименовский храм г. Москвы передается в Русскую Православную Церковь. Хотя отдельные обновленческие приходы продолжали существовать по всей стране еще какое-то время. На территории Калужской епархии, сразу после своего возникновения и несмотря на поддержку советской власти, обновленчество с самого начала стало переживать перманентный кризис. Об этом кризисе говорит и статья протоиерея Дмитрия Некрасова от 9 сентября 1922 г., и сведения о том, что некоторый успех у обновленцев был только в провинциальных районах, но не в епархиальном центре, и чехарда управляющих обновленческой епархией. За короткий срок в 17 лет в Калужской обновленческой епархии произошло 14 смен управляющих. Самое длительное время управляли епархией Петр Виноградов (3 года) и Георгий Добронравов (2 года 10 месяцев). Самое меньшее правление по срокам у Христофора Сокольского (1 мес.) и у Иоанникия Дьячкова (2 мес.) Иоанникий Дьячков и Георгий Добронравов вообще не проявляли особого интереса к своей калужской обновленческой пастве, а постоянно находились в Москве, где Добронравов занимался обновленческой академией, а Дьячков тихо доживал свою жизнь. На примере обновленческого раскола в Калужской епархии можно выделить три основные причины его кризиса и последующей гибели. Первой причиной являлись острые противоречия между белым духовенством, по сути являвшимся основной движущей силой раскола, и примкнувшим к расколу епископатом. Вторая причина — раскольнические процессы внутри самого обновленчества, что значительно ослабляло и дезорганизовывало

вало движение. Третьей причиной, по сути, самой важной, являлось отсутствие поддержки православным народом самой идеи обновленчества, что и предопределило его окончательный крах.

#### ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея Руси, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917–1943. М., Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 1994.

2. *Безбородов Андрей, священник*. Годы испытаний. История Православной Церкви на Калужской земле с 1917 по 2000 годы. Калуга, 2001.

3. ГАДНИКО, Ф.31.

4. ГАКО, Ф. 486.

5. Живая Церковь. 1922. № 3.

6. *Иосиф (Чернов), епископ*. Письма к патриарху Сергию (Старгородскому) // Церковь и Время. 2009, № 4.

7. Калужская коммуна, 1922, 9 сентября, № 203.

8. *Левитин-Краснов А., Шавров В.* Очерки по истории русской церковной смуты. М., Крутицкое Патриаршее Подворье, 1996.

9. *Мануил (Лемешевский), митрополит*. Каталог русских архиепископов-обновленцев. 1922–1944.

10. Церковь и жизнь, 1922, № 1.

УДК 908; 929.521.3

**Петров А. К.**

студент 3 курса заочного отделения  
Калужской духовной семинарии  
e-mail: Akpetrov@list.ru

**Толстиков Л. В.**

e-mail: tolstikov.lev@inbox.ru

**Petrov A. K.**

Kaluga Theological Seminary  
3st year. Correspondence department  
e-mail: Akpetrov@list.ru

**Tolstikov L. V.**

e-mail: tolstikov.lev@inbox.ru

**ШЕЛОТСКАЯ ТРОИЦКАЯ ЦЕРКОВЬ ВЕЛЬСКОГО  
УЕЗДА ВОЛОГОДСКОЙ ЕПАРХИИ — ИСТОРИЯ ХРАМА,  
ПРИХОДА И ПРИЧТА**

**SHELOTSKAYA TRINITY CHURCH OF THE VELSKY  
DISTRICT OF THE VOLOGDA DIOCESE — THE HISTORY  
OF THE CHURCH, PARISH AND CLERGY**

**Аннотация.** Настоящая статья описывает историю Троицкой церкви в Шелотском сельском поселении Верховажского района Вологодской области: сведения о строительстве церкви и приписных к ней, их убранстве и утвари. Проработаны послужные списки священно- и церковнослужителей причта и родственные связи между ними. Изложена история жизни

прихода при церкви, включавшего в себя деревни на территории Шелотской, Липецкой и Доровских волостей Вельского уезда, в современном административно-территориальном делении относящиеся к Шелотскому и Липецкому сельским советам Верховажского района.

**Abstract.** This article describes the history of the Trinity Church in the Shelotsky rural settlement of the Verkhovazhsky district of the Vologda region: information about the construction of the church and those assigned to it, their decoration and utensils. The service records of the clergy and clergy of the clergy and the family ties between them have been worked out. The article describes the life history of the parish at the church, which included villages on the territory of the Shelotsky, Lipetsk and Dorovsky volosts of the Velsky district, in the modern administrative-territorial division belonging to the Shelotsky and Lipetsk village councils of the Verkhovazhsky district.

**Ключевые слова:** история прихода; Шелота; Верховажье; Вологодская епархия; Вельский уезд.

**Key words:** parish history; Shelota; Verkhovazhye; Vologda diocese; Velsky uyezd.

В первой части статьи описана история деревянной Шелотской Троицкой церкви и ее прихода до строительства церкви каменной, освященной 24 ноября 1821 года.

По завершении строительства зданию церкви требовались доработки и местами ремонт для устранения последствий бывшего обрушения и длительного пребывания без кровли. Ремонт начали в том же порядке, как вели строительство и престолы переосвятили 7 февраля 1843 года, 22 октября 1872 года, 10 октября 1873 года, 29 октября 1877 года и 9 октября 1901 года [33, л. 452–452 об.].

Явных указаний о дальнейшей судьбе деревянных храмов в изученных документах XIX–XX века выявить не удалось. Следов на местности, указывающих на их прежнее местоположение, во время экспедиции не обнаружено. Местные жители про прежние деревянные храмы ничего не вспомнили. Исходя из того, что в 1804 году записана только «церковь Живоначальной Троицы с пределом Рождества Богородицы, что в Шелотской волости деревянная, вторая вновь строящаяся каменная...» [21, л. 61 об.], в то же время «Пономарь Иван Михайлович Сидоровский... в 1789 году штрафован за неосторожность сгоревшей церкви посылкою в монастырские труды на 1 месяц» [21, л. 63 об. — 64], можно предположить, что ранее известная, но не упомянутая в данном источнике церковь Флора и Лавра сгорела в 1789 году.

#### **Отделение Липецкого прихода: с середины XIX века до революции**

В середине XIX века, когда численность прихода превысила три тысячи человек, в приходской деревне Леушинской Липецкой волости был построен новый каменный храм. По освящении 1 ноября 1866 года престола в честь святителя Николая, храм действовал как приписной к Шелотской Троицкой церкви [38]. Из Шелотской церкви часть причта «31 декабря переведены на причетнические места ко вновь построенной в Шелотском приходе Липецкой Николаевской церкви» [8, вып. 1867 № 4 с. 66].

Освящение нового храма и начало литургической жизни вызвало духовный подъем в приходе. На этой волне на приходском собрании «Декабря 4 дня, 1868 года... единогласно постановили: 1) В приходе нашем уничтожить продажу хмельных напитков, а для сего закрыть и последний кабак и впредь его никогда не открывать. 2) ...следить, чтобы во все воскресные и праздничные дни до окончания в церкви Св. Богослужения ни один человек прихода нашего не осмеливался курить табак... 3) ...избегать употребления скверных и неприличных слов...» [8, вып. 1869 №1 с. 43–44].

По состоянию на 1869 год из сорока шести населенных пунктов Шелотского прихода в новый Липецкий приход перевели семнадцать деревень Липецкой волости. В Шелотском приходе остались все деревни Шелотской и Доровской волостей, а также две Липецких: Глубокоорецкая и Малая Макаровская. Численность прихожан Шелотского прихода сократилась в полтора раза [23, л. 43 об., 49 об. — 50; см. 28, с. 205 об. — 206]. В 1874 году Шелотская церковь «соединена с Липецкой Воскресенской церковью в Шелотско-Липецкий приход» [30, л. 288 об.]. К 1876 году приходы Шелотской и Липецкой церквей снова разделили [см. 31, л. 324], но тесная взаимосвязь между ними сохраняется и в дальнейшем.

Шелотский приход систематически заявлял свои верноподданнические настроения, проявлял любовь к царствующей династии Романовых. Так, 6 декабря 1893: «...в день Тезоименитства Его Императорского Высочества Наследника Цесаревича происходили в Шелотском волостном правлении: торжественное молебствие о здравии и благоденствии Государя Императора, Государыни Императрицы, Наследника Цесаревича и всего Царствующаго Дома и освящение Иконы, с изображениями Святых соимянных Августейшему семейству, которая сооружена крестьянами Шелотской волости в память чудесного 17 октября 1888 года спасения Царской Семьи. Икона роскошно исполнена по заказу в Москве, в византийском стиле, вся чеканная с эмальями и размерами 20 вершков в высоту и 13 вершков в ширину (89x58 см — прим. Толстикова Л. В.).

...По окончании церковной службы, с крестным ходом, хоругвями, запрестольными святынями, несомая на руках должностных лиц, при колокольном звоне, Икона была обратно доставлена в волостное правление и помещена в присутственной его комнате в роскошном киоте, в виде иконостаса, занимающего весь передний угол присутственной комнаты и возвышающегося с пола до потолка. ...Торжество заключилось составлением приговора сходом в составе 72 десятидворных выборных и 15 должностных лиц, коим постановле-

но: повергнуть к стопам Их Императорских Величеств и Его Императорского Высочества Наследника Цесаревича верно-подданные чувства и выражения беспредельной любви; ассигновать потребную сумму на неугасаемую лампаду перед сооруженной и освященной сего числа иконой и ежегодно в этот день отправлять благодарственное Господу Богу молебствие о здравии и благоденствии обожаемых Батюшки — Царя, Матушки — Царицы и всей Августейшей Семьи» [7, вып. 1893, № 51, с. 8–9].

Государю императору было доложено о состоявшемся торжестве и в ответ на выражение верноподданных чувств он «Всемиловнейше повелеть соизволил: благодарить означенных крестьян» [7, вып. 1894, № 2, с. 3].

Внимание и благодарность со стороны Его Императорского Величества Александра III вдохновили прихожан, а отец Василий Птохов, настоятель Шелотско-Липецкого прихода, подсказал идею: После Божественной литургии 19.06.1894 в Шелотской волости состоялась «торжественная закладка дома для богадельни, учреждаемой крестьянами Шелотской волости, в память двадцатипятилетия бракосочетания Их Императорских Величеств» [7, вып. 1894, № 27, с. 5]. Строительство шло очень успешно, крестьяне жертвовали кто что мог, а земский начальник В. Н. Левицкий организовал 15.09.1894 «в театре А. П. Набалова, благотворительный спектакль, устроенный г. г. любителями... в пользу богадельни, открываемой крестьянами Шелотской волости, Вельского уезда, в память 25-тилетия бракосочетания Их Императорских Величеств. Спектакль прошел удачно. Пьеса А. Островского и Н. Соловьева „Светит да не греет“ была разыграна г. г. любителями добросовестно, и все исполнители были награждены дружными аплодисментами. Спектакль посетил Г. Начальник губернии с супругою. Чистого сбора получено. 101 руб. 26 коп.» [7, вып. 1894, № 38, с. 5]. Богадельню по воле крестьянина Григория Завьялова, пожертвовавшего для нее свой дом, разместили в селе Липки около Воскресенской церкви. Торжественное открытие состоялось

17 октября того же года. Его приурочили к шестой годовщине «чудесного спасения Божественным Промыслом Царской Семьи при крушении поезда на Кур.-Хар.-Аз. железной дороге» [7, вып. 1894, № 47, с. 8–9].

Следующий храм в приходе начали строить 12 ноября 1900 года в деревне Акиньховская Доровской волости в 10 верстах от Шелотского «тщанием крестьян, в память священного коронования их императорских величеств Николая Александровича и Александры Федоровны и указу Священного Синода от 4 сентября 1900 года за №6018» [33, л. 454 об.]. Несмотря на отгремевшую в 1905 году в империи революцию, два года спустя Шелотский приход продолжает делом выражать верноподданические чувства: 23 ноября 1907 года престол одноэтажной каменной Доровской Николаевской церкви, построенной в память коронования их императорских величеств, был освящен в честь св. мученика Мины Александрийского. Новая церковь имела статус приписной к Троицкой [см. 35, л. 341].

### **Церковная утварь**

С самой первой сохранившейся клировой ведомости Шелотские церкви «утварью церковною довольно снабденны» [21, л. 61 об.]. В 1850-м году достаточность расшифрована: «Риз и стихарей хорошего и среднего сорта довольно. Дароносицы две и дарохранильница медная под белью, сосуд для хранения св. Мира стеклянный, шесть Евангелий — из них три со средниками и наугольниками медными, а три со средниками и наугольниками серебряными, крест серебряный в три четверти фунта и два креста медных под белью. Священных сосудов трое — серебряные — первый весом в три фунта, второй в два и третий в один фунт и три четверти, серебро не пробное. Кадила, купель для крещения младенцев, венцы для брачующихся, сосуды для благословения хлебов, подсвечники, лампы, чаши для водосвятия — медные. Паникадила медные — посеребренные. Аналои и столы имеются исправные и благолепию храма приличные. Книги имеются все нужные для церковного



круга» [25, л. 313 об.].

В 1850-х годах «Колоколов при церкви семь: 1-й весом 45 пудов 17 фунтов. 2-й весом 12 пудов. 3-й весом 6 пудов 16 фунтов. 4-й весом 5 пудов. 5-й весом 1 пуд 13 фунтов. 6-й весом 32 фунта. 7-й весом 25 фунтов» [19, л. 357].

Три года спустя появляется новый большой серебряный крест и впервые описывается состав имеющихся облачений: «Риз лучших пять, стихарей три среднего сорта и годных к употреблению довольно ... Крестов серебряных два — первый весом один фунт 38 золотников...» [27, л. 183 об.]. С 1853 по 1860 годы появляется еще три новых ризы [см. 28, л. 196 об.].

К 1869 году в храме остается только «три ризы и два стихаря, ... Евангелия четыре» и недостает одного медного креста и меньшего из трех священных сосудов. Можно предположить, что часть утвари передана в новую, освященную в 1865 году Липецкую церковь. А в самой Шелотской при этом появляется новая «дароносица... серебряная под золотом» [23, с. 44 об.] вместо ранее бывшей медной.

Комплект риз и стихарей быстро восполняется [30, л. 286 об.], а в остальном перечень наличной утвари остается неизменным до 1887 года, когда появляется «кадило серебряное пробное без  $\frac{1}{8}$  доли один фунт» [31, л. 322 об.]. В клировой же ведомости 1896 года записано три новых Евангелия: «Евангелий семь: 1е весом 1 пуд 10 фунтов, покрытое медною чеканною ризою, наугольники и средник серебряные, под золотом, не пробное; 2е в пол-листа обложено медною позолоченною ризою, чеканной работы; 3е в пол-листа в медной отбеленной оправе, на верхней деке наугольники и средники финифтяные; 4е (новое — авт.) в пол-листа, в голубом бархате наугольники и средники серебряные, чеканной работы, пробные; 5е (новое — авт.) в пол-листа в темном бархате наугольники и средники серебряные резной работы, пробные, золоченые; 6е в осьмую долю листа в малиновом бархате наугольники и средники серебряные, чеканной работы, пробные, золоченые и 7е (новое — авт.) в  $\frac{1}{8}$  долю листа в малиновом бархате, на верхней деке риза чекан-

ной работы, а на нижней средник и наугольники таковой же работы бронзовые под золото» [32, л. 525 об. — 526]. А к 1905 году появляется еще один напрестольный серебряный крест «весом 48 золотников» [33, л. 452 об. — 453].

### Причт

Следующим членом причта, чье родство с династией Поповых/Тодорских/Сацердотовых не установлено, стал дьякон Николай Афанасьевич Шайтанов, поставленный псаломщиком в 1884 году и служивший до 1886 года, когда был рукоположен во священника Нокшинской Богородской церкви. В последующие 10 лет в храме сменилось четыре дьякона, чье родство с ключевой династией также не установлено. И псаломщик Леонид Макарьин, сменивший на причетническом месте Николая Шайтанова при его рукоположении в дьякона в 1885 году, не связан родственными связями с остальным причтом. То же относится и к последнему псаломщику Александру Мальцеву.

Если до 1884 года причт был чисто семейным, то последние 34 года до революции к исходной династии имел отношение только священник, да и он приходится прежним священникам родственником дальним, а именно: Иоанн Александрович Кулаков женат на внучке прежнего дьякона Алексея Федоровича Тодорского, его же теща — Ольга Алексеевна — была женой священника соседней Жаровской Петропавловской церкви.

Причт храма, кроме уже отмеченной высокой семейности, отличался высоким благочестием. В клировых ведомостях отмечали награды и наказания духовенства. В нашем приходе наказаний совсем немного. Удалось выявить только следующие:

Дьякон Иосиф Петрович Тодорский «в 1785 году за увоз подьячника у Архангельского соборного дьякона девятью рублями штрафован» [21, л. 61 об. — 63].

Дьячок Александр Иоанович Туров «на настоящее место переведен 1851 года. Судим и штрафован в 1848 году за буйство

тремя рублями серебром в пользу вдов и сирот» [27, л. 186 об. — 187; 28, л. 200 об. — 201]. Буйство случилось за три года до назначения в Шелотскую церковь.

Священник Андрей Афанасьевич Сацердотов «штрафован по указу Вологодской консистории в 1818 году августа 17 дня за пьянство и производимые в питейном доме шалости, посылкою в монастырь без священнослужения на три месяца» [22, с. 204 об. — 205].

Диакон Алексей Васильевич Попов. «Вдов. За вхождение в питейный дом для питья вина и прочее оштрафован взысканием трех рублей» [22, с. 204 об. — 205] и пономарь Дмитрий Стефанов Тодорский «Штрафован за тож вхождение в питейный дом для питья вина и прочее взысканием трех рублей» [22, с. 205 об. — 206].

Первые два события случились до назначения штрафovaných в Шелотскую церковь, а непосредственно во время службы на нашем приходе случились две «пьянки» за сто тридцать проанализированных по клировым ведомостям лет. И наказаны за это три члена причта из сорока служивших в эти годы.

С другой стороны, овдовевшие священнослужители Троицкой церкви неоднократно принимали монашеский постриг и усердно служили Богу. Так, священник Афанасий Яковлевич Попов, похоронив жену в возрасте 50 лет, передал место сыну [см. 50, л. 11–12], а сам принял постриг и «1813 года мая 17 дня определен в Лальской Архангельский монастырь строителем» [4, л. 131–132]. Послушание строителя иеромонах Анатолий нес восемь лет, после чего «в схимонашество пострижен 1822 года января 29 числа в сем Спасо-Суморине монастыре, ... в коем исправляет священнослужение» [2, л. 87–89].

Другой священник, Александр Васильевич Марсов, остался без семьи молодым, и «19 сентября 1822 года — по вдовству поступил в архиерейский дом на заслугу монашества» [53, с. 24–25]. Архимандрит Августин возглавлял ряд монастырей и за усердные труды получил множество наград как церковных, так и государственных [5, л. 1–9 об.; см. 22, л. 204 об. —

205]. Закончил земной путь настоятелем Великоустюгского Михаило-Архангельского монастыря [см. 9, с. 67].

Дьякон Николай Алексеевич Тодорский, «состоящий в числе братства Тотемского Спасо-Суморина монастыря, 13 ноября 1874 г. пострижен в монашество и наречен Нилом» [8, вып. 1874, № 24, с. 401].

Шли в монастыри и дети священно- и церковнослужителей:

Пономаря Иван Михайловича Сидоровского сын Александр «определен в надежду пострижения в монашество в Тотемский Спасо-Суморин монастырь 1802 года» [50, л. 11–12].

Пономаря Арсения Дмитриевича Тодорского сын Алексей «исключен из Вельского духовного училища низшего отделения и уволен в обитель Словецких чудотворцев по паспорту» [27, л. 186 об. — 187].

Священника Дмитрия Иосифовича Тодорского сын Федор «в число послушников определен в Устюжский Архангельский монастырь 19.12.1849» [3, л. 42 об.].

Кульминацией истории благочестия священнослужителей Троицкой церкви являются прославленные Русской Православной Церковью среди новомучеников и исповедников двое выходцев из Шелотского духовенства:

Священномученик Павел Малиновский — сын дьякона Василия Петровича Малиновского. Революцию встретил в сане священника, благочинным II благочиннического округа Яренского уезда. До 1933 года продолжал нести послушание благочинного, удерживая приходы благочинья от обновленческого раскола. Расстрелян 25 августа 1937 года в Сыктывкаре. Священным Синодом в определении от 27 декабря 2001 года причислен к лику святых и включен в Собор новомучеников и исповедников Российских XX века [52].

Преподобномученик Феодосий (Соболев) — в миру Феодор Доримедонтович — внук дьякона Алексея Федоровича Тодорского и шурин предпоследнего священника Иоанна Александровича Кулакова. Овдовев, принял монашество. Нес послушание настоятеля ряда монастырей. Революцию встретил в

сане архимандрита. 30 сентября 1918 года был расстрелян с насельниками Николаево-Коряжемского монастыря. Причислен к лику святых новомучеников и исповедников Российских 27 декабря 2005 года определением Священного Синода Русской Православной Церкви [11, с. № 111].

### **Оставшиеся вопросы для дальнейших исследований**

1. В численности прихода постоянный рост населения имеет четыре эпизода, где население снижается: между 1678 и 1710 годом — на 70% из-за голода и неурожая 1687 года; между 1781 и 1790 годом сокращение население на 10% по причине выделения четырех деревень в Жиховский Николаевский приход; между 1860 и 1869 годами на 35% в связи с отделением трети прихода в новый Липецкий приход. А вот между 1807 и 1814 годами численность мужчин сократилась на 7% при одновременном росте числа женщин. Возможно, это влияние отечественной войны 1812 года, но для проверки этой гипотезы требуется дополнительный анализ ревизских сказок.

2. В 1880-х годах причт из «все члены одной династии» резко переходит в состояние «никто ни с кем не в родстве». Интересна причина такой перемены. Было ли это следствием политики Синода, решением местного архиерея или местным явлением, коснувшимся только одного храма?

### **ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА**

1. Биографический словарь выпускников Киевской духовной академии. 1819–1920-е гг. Киев, 2015.
2. Ведомости о монахах и бельцах, определенных к заслугам в монашество по различным монастырям Вологодской губернии. 1824 год // ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 8258.
3. Ведомости о монахах и бельцах по монастырям Вологодской епархии за 1857 год // ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 12909.
4. Ведомости о монахах и настоятелях монастырей Вологодской епархии. 1822 год // ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 7942.

5. Ведомости о состоянии монастырей и послужные списки служителей. 1850 год // ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 12050.
6. Вельский уезд, Исповедные ведомости за 1842 год // ГААО. Ф. 1373. Оп. 2. Д. 13.
7. Вологодские губернские ведомости.
8. Вологодские епархиальные ведомости.
9. *Голосов А.* Великоустюжский Михаило-Архангельский монастырь Вологодской епархии: (ист. описание и современное его состояние) / А. Голосов, Вологда: Типография губернского правления, 1901. 71 с.
10. Донесение о безвозвратных потерях 1-ой полярной стрелковой дивизии № 4/057 от 11 января 1942 года // ЦАМО. Ф. 58. Оп. 818883. Д. 328.
11. Журналы заседания Священного Синода от 27 декабря 2005 года / Официальные документы / Патриархия.ru [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1501491.html> (дата обращения: 21.08.2022).
12. *Иерей Димитрий Ефимовский.* Шелотский священник Алексей Авдучевский // Благовестник. № 2013 — № 4. С. 46–47.
13. Именной список потерь генералов, штаб и обер-офицеров // РГВИА. Ф. 16196. Оп. 1. Д. 1192. № 286.
14. Исповедные ведомости церквей г. Вельска и Вельского уезда за 1807 год // ГАВО. Ф. 496. Оп. 19. Д. 29.
15. Исповедные ведомости церквей г. Вельска и Вельского уезда за 1812 год // ГАВО. Ф. 496. Оп. 19. Д. 34.
16. Исповедные ведомости церквей г. Вельска и Вельского уезда за 1814 год // ГАВО. Ф. 496. Оп. 19. Д. 35.
17. Исповедные ведомости церквей г. Вельска и Вельского уезда за 1825 год // ГАВО. Ф. 496. Оп. 19. Д. 45.
18. Исповедные ведомости церквей г. Вельска и Вельского уезда за 1838 год // ГАВО. Ф. 496. Оп. 19. Д. 46.
19. Историческое и статистическое описание церквей города Вельска и Вельского уезда (по благочинным округам, составленное многими авторами в 1851–1857 гг. 7 рукописей) // ГАВО. Ф. 883. Оп. 1. Д. 162.

20. Клировая ведомость Богородицерождественской Заозерской церкви Кадниковского уезда за 1916 год // ГАВО. Ф. 1063. Оп. 1. Д. 83.

21. Клировая ведомость церквей Вельского уезда Вологодской губернии за 1804 год // ГААО. Ф. 1373. Оп. 1. Д. 29.

22. Клировая ведомость церквей Вельского уезда Вологодской губернии за 1819 год // ГААО. Ф. 1373. Оп. 1. Д. 38.

23. Клировые ведомости церквей Вельского уезда за 1869 год // ГАВО. Ф. 496. Оп. 4. Д. 167.

24. Клировые ведомости церквей г. Великого Устюга и Великоустюгского уезда за 1870 год // ГАВО. Ф. 496. Оп. 4. Д. 291.

25. Клировые ведомости церквей г. Вельска и Вельского уезда за 1850 год // ГАВО. Ф. 496. Оп. 4. Д. 141.

26. Клировые ведомости церквей г. Вельска и Вельского уезда за 1852 год // ГАВО. Ф. 496. Оп. 4. Д. 143.

27. Клировые ведомости церквей г. Вельска и Вельского уезда за 1853 год // ГАВО. Ф. 496. Оп. 4. Д. 144.

28. Клировые ведомости церквей г. Вельска и Вельского уезда за 1860 год // ГАВО. Ф. 496. Оп. 4. Д. 150.

29. Клировые ведомости церквей г. Вельска и Вельского уезда за 1867 год // ГАВО. Ф. 496. Оп. 4. Д. 155.

30. Клировые ведомости церквей г. Вельска и Вельского уезда за 1878 год // ГАВО. Ф. 496. Оп. 4. Д. 195.

31. Клировые ведомости церквей г. Вельска и Вельского уезда за 1887 год // ГАВО. Ф. 496. Оп. 4. Д. 217.

32. Клировые ведомости церквей г. Вельска и Вельского уезда за 1896 год // ГАВО. Ф. 496. Оп. 4. Д. 233.

33. Клировые ведомости церквей г. Вельска и Вельского уезда за 1905 год // ГАВО. Ф. 496. Оп. 4. Д. 256.

34. Клировые ведомости церквей г. Вельска и Вельского уезда за 1909 год // ГАВО. Ф. 496. Оп. 4. Д. 260.

35. Клировые ведомости церквей г. Вельска и Вельского уезда за 1916 год // ГАВО. Ф. 496. Оп. 4. Д. 273.

36. Клировые ведомости церквей г. Сольвычегодска и Сольвычегодского уезда за 1874 год // ГАВО. Ф. 496. Оп. 4. Д. 649.

37. Клировые ведомости церквей Кадниковского уезда за 1864 г. // ГАВО. Ф. 496. Оп. 4. Д. 472.
38. Липецкая Воскресенская церковь // Православные приходы и монастыри севера [Электронный ресурс]. URL: [http://parishes.mrezha.ru/parish\\_history.php?id=1069](http://parishes.mrezha.ru/parish_history.php?id=1069) (дата обращения: 23.07.2022).
39. Метрическая книга Троицкой Шелотской церкви Вельского уезда за 1892–1894 гг. // ГАВО. Ф. 496. Оп. 41. Д. 24.
40. Метрические книги церквей Вельского уезда за 1806 год // ГАВО. Ф. 496. Оп. 6. Д. 34.
41. Метрические книги церквей Вельского уезда за 1836 год // ГАВО. Ф. 496. Оп. 6. Д. 66.
42. Метрические книги церквей Вологодского уезда за 1912 год // ГАВО. Ф. 496. Оп. 38. Д. 70.
43. Метрические книги церквей Вологодского уезда за 1913 год // ГАВО. Ф. 496. Оп. 38. Д. 104.
44. Метрические книги церквей г. Вологды за 1891 год // ГАВО. Ф. 496. Оп. 23. Д. 4.
45. Послужной список Авдеевского Ал. 1900 г. // ГАВО. Ф. 496. Оп. 2. Д. 14.
46. Послужные списки церковнослужителей Вологодского уезда. 1914 год // ГАВО. Ф. 496. Оп. 3. Д. 339.
47. Преподобномученик Феодосий (Соболев), архимандрит [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/days/sv-feodosij-sobolev> (дата обращения: 21.08.2022).
48. Ревизские сказки Вельского уезда о числе душ, церковнослужителях и их семействах за 1850 год // ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 12007.
49. Ревизские сказки Вологодского уезда Вологодской епархии за 1834 год // ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 9559.
50. Ревизские сказки о числе душ церковнослужителей и их семейств за 1811 год // ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 6450.
51. Ревизские сказки о числе душ церковнослужителей и их семейств за 1816 // ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 7213.
52. Священномученик Павел Малиновский, пресвитер //



Православный Церковный календарь [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/days/sv-pavel-malinovskij> (дата обращения: 21.08.2022).

53. Сольвычегодский Введенский монастырь Вологодской епархии, Вологда: Типография губернского правления, 1902. 34 с.

54. Список заштатных и сиротствующих лиц Вологодской епархии, коим назначены постоянные и единовременные пособия в 1878-м году // Вологодские епархиальные ведомости. № 1880 № 1.

55. Трагические судьбы в истории Котласской Стефановской церкви» Новости Котласа от независимой газеты Вечерний Котлас [Электронный ресурс]. URL: <http://www.vecherniy-kotlas.ru/2008/08/15/tragicheskie-sudby-v-istorii.html> (дата обращения: 27.08.2022).

56. Формулярный список протоиерея Вельский женской гимназии Иоанна Тодорского, 1915 год // ГАВО. Ф. 466. Оп. 2. Д. 33.

57. Хрусталева Василий Филаретович [Электронный ресурс]. URL: <http://parishes.mrezha.ru/clergyL.php?id=2496> (дата обращения: 02.09.2022).

**причта и численность прихожан**

	к м <sup>1</sup>	1819	1838	1850	1860	1869	1878	1887	1896	1905	1916
Тип документа <sup>2</sup>		КВ [22, л. 204–207]	ИВ [18, л. 637–678 об.]	КВ [25, л. 313–320а об.]	КВ [28, л. 195 об.–207]	КВ [23, л. 44–50]	КВ [30, л. 285–294]	КВ [31, л. 321–335]	КВ [32, л. 513–531 об.]	КВ [33, л. 451–472]	КВ [35, л. 339–352 об.]
Состав причта <sup>3</sup>		2/1/3	2/1/4	2/1/4	2/1/4	2/1/2	1/-/1	1/1/1	1/1/1	1/1/1	1/1/1
Число деревень/дворов		36/		46/341	46/374	29/266	31/322	31/448	34/425	34/485	34/526
Число <sup>4</sup> прихожан		883/ 1 114 / 1 997	1 131 / 1 287 / 2 418	1 323 / 1 393 / 2 716	1 435 / 1 520 / 2 955	911/ 983/ 1 894	1 053 / 1 124 / 2 177	1 270/ 1 331/ 2 601	1 380 / 1 459 / 2 839	1 571/ 1 594/ 3 165	1 698/ 1 678/ 3 376
В т. ч. деревнях:											
Макаровская (Марковская)	0	39/49 /88	40/35 /75	47/42 /89	46/45 /91	52/57 /109	37/39 /76	58/68 /126	61/64 /125	81/81 /162	92/99 /191
Афонинская (Федосьевская)	½ –1	27/30 /57	28/ 38/ 66	29/36 /65	37/40 /77	31/34 /65	49/65 /114	38/43 /81	35/52 /87	45/53 /98	55/53 /108

<sup>1</sup> Расстояние от храма до деревни. Показаны минимальное и максимальные по источникам.

<sup>2</sup> Типы документов: ИВ — исповедная ведомость, КВ — клировая ведомость, РС — ревизская сказка.

<sup>3</sup> У причта через черту указано число священников / дьяконов / церковнослужителей.

<sup>4</sup> Указывается через черту число мужчин / женщин / итого.

	к м <sup>1</sup>	1819	1838	1850	1860	1869	1878	1887	1896	1905	1916
Фофановская Анинская тож	1- 1 ½	43/46 /89	47/54 /101	59/62 /121	52/68 /120	55/58 /113	69/55 /124	57/58 /115	59/73 /132	77/85 /162	86/78 /164
Степановская (Ананьинская)	1- 2	29/27 /56	28/35 /63	40/38 /78	45/40 /85	36/46 /82	52/54 /106	52/49/ 101	56/50 /106	77/61 /138	84/74 /158
Якуниская (Лукинская)	1- 1 ½	19/11 /30	21/14 /35	25/21 /46	31/21 /52	34/26 /60	37/32 /69	36/44/ 80	32/46 /78	41/48 /89	52/66 /118
Чавровская (Федоровская)	1 ½ -2	10/9 /19	16/10 /26	19/15 /34	18/19 /37	21/23 /44	17/25 /42	22/23 /45	20/17 /37	29/26 /55	32/31 /63
Доронинская (Аносовская)	1 ½ -2	9/12 /21	16/24 /40	15/19 /34	14/19 /33	17/15 /32	21/26 /47	26/28 /54	28/25 /53	34/28 /62	31/28 /59
Татаринская (Аносовская)	1 ½ -2	11/18 /29	13/17 /30	15/19 /34	15/20 /35	20/23 /43	21/20 /41	24/22 /46	19/19 /38	27/34 /61	32/41 /73
Максимовская (Ступинская)	1 ½ -2	5/7 /12	7/8 /15	6/8 /14	6/11 /17	8/11 /19	8/13 /21	10/13 /23	8/10 /18	8/12 /20	6/11 /17
Горка Назаровская	1 ½ -2	38/36 /74	29/34 /63	30/38 /68	40/45 /85	37/41 /78	49/45 /94	46/50 /96	49/44 /93	55/56 /111	67/56 /123
Б. Погорелово (Пязделинская)	2	43/60 /103	31/46 /77	39/45 /84	45/49 /94	40/41 /81	47/47 /94	59/44 /103	59/47 /106	80/66 /146	85/69 /154
Малое Погорелово	2		27/37 /64	36/31 /67	36/34 /70	34/34 /68	32/43 /75	31/53 /84	30/46 /76	38/54 /92	38/55 /93
Гармановская (др. Ступинская)	2- 3	29/42 /71	43/33 /76	36/39 /75	44/50 /94	47/54 /101	48/60 /108	49/59 /108	49/62 /111	61/74 /135	67/68 /135

	к м <sup>1</sup>	1819	1838	1850	1860	1869	1878	1887	1896	1905	1916
Дресвянск ая	2– 4	18/13 /31	21/16 /37	23/20 /43	32/23 /55	30/29 /59	36/37 /73	35/35 /70	46/39 /85	53/47 /100	54/51 /105
Киселева	3 ½								3/7 /10	2/5 /7	3/4 /7
Глубокор ецкая (Глубок. ручей)	3– 4		7/6 /13	7/6 /13	10/8 /18	11/10 /21	14/15 /29	16/13 /29	14/14 /28	21/19 /40	22/16 /38
Высокая	4		4/7 /11	5/6 /11	6/4 /10	6/3 /9	9/6 /15	3/8 /11	5/8 /13	11/14 /25	20/20 /40
Денисовс кая (Конзинск ая, Кончевска я)	2– 4	37/63 /100	62/58 /120	67/69 /136	70/73 /143	68/79 /147	76/87 /163	90/94 /184	88/88 /176	115/11 1/226	134/11 5/249
Дорошеви цкая	2– 5		7/9 /16	11/12 /23	14/19 /33	10/12 /22	10/16 /26	14/19 /33	12/15 /27	15/18/ 33	18/20 /38
Плес (Плесовск ая)	3– 5	54/60 /114	54/65 /119	74/71 /145	78/82 /160	84/88 /172	89/82 /171	100/92 /192	87/92 /179	123/11 2 /235	130/11 4 /244
Свительн овская	6	36/67 /103	49/42 /91	50/45 /95	58/47 /105	89/83 /172	Деревни переведены в приход освященной в 1866 году Липецкой Николаевской, а по освящению главного престола, Воскресенской церкви				
Слобода	6		6/7 /13	6/10 /16	7/11 /18	7/9 /16					
Гридинов ская	6	14/14 /28	14/21 /35	19/21 /40	22/22 /44	25/19 /44					
Федоровс кая	6	31/51 /82	26/37 /63	30/37 /67	33/41 /74	32/37 /69					
Владыкин а Горка	6	22/25 /47	30/30 /60	34/34 /68	32/40 /72	39/42 /81					
Леушинск ая (Кокуй, Турабовск ая)	7	33/42 /75	38/39 /77	37/44 /81	37/59 /96	39/53 /92					
Петуховск ая (Ананьин о)	7	36/32 /68	49/58 /107	53/54 /107	53/56 /109	49/52 /101					
Реутовска я	7		18/33 /51	18/30 /48	21/32 /53	20/24 /44					

	к м <sup>1</sup>	1819	1838	1850	1860	1869	1878	1887	1896	1905	1916
Ивонинская	8	35/33 /68	40/40 /80	59/45 /104	62/46 /108	71/56 /127					
Мишутинская	5– 8	3/2 /5	2/4 /6	3/7 /10	4/9 /13	2/8 /10					
Исаковская (Микулинска)	9	14/20 /34	16/22 /38	17/24 /41	20/23 /43	24/23 /47					
Семеновская (Федосеевская)	9	22/21 /43	26/27 /53	31/27 /58	27/24 /51	25/22 /47					
Китасовская (Боровинская)	9	20/37 /57	24/27 /51	31/27 /58	31/32 /63	21/37 /58					
Никулинская (Валово)	9	36/38 /74	42/60 /102	53/54 /107	47/62 /109	54/57 /111					
Костюнинская (Мочаловская)	9	42/52 /94	49/48 /97	44/54 /98	47/63 /110	45/59 /104					
Некрасы (Некрасовская)	9		7/6 /13	7/12 /19	6/5 /11	7/14 /21					
Комолинская	10		3/3 /6	3/3 /6	1/3 /4	1/4 /5					
Петраковская	½ –1		16/19 /35	18/17 /35	19/18 /37	21/20 /41	22/27 /49	30/39 /69	37/39 /76	59/53 /112	59/54 /113
Гаврилица	1 ½ –2							6/7 /13	6/8 /14	5/8 /13	7/4 /11
Михалиха	2– 5								11/11 /22	9/14 /23	10/19 /29
Малая Федоровская	5– 6								6/8 /14	9/10 /19	12/9 /21
Дубровская	4– 6	2/8 /10	1/3 /4	3/3 /6	4/3 /7	2/1 /3	9/7 /16	12/14 /26	13/10 /23	17/17 /34	17/26 /43
Герасимцева	5– 6						2/3 /5	2/6 /8	3/7 /10	3/7 /10	2/9 /11

	к м <sup>1</sup>	1819	1838	1850	1860	1869	1878	1887	1896	1905	1916
Маврийская	5– 8		12/15 /27	12/15 /27	14/16 /30	19/16 /35	17/19 /36	20/25 /45	24/33 /57	46/46 /92	42/44 /86
Малая Макаровка	5– 8		6/4 /10	5/4 /9	6/6 /12	8/6 /14	6/6 /12	14/17 /31	5/11 /16	13/15 /28	17/20 /37
Анисимовская (Вострокопье)	5– 9	19/26 /45	30/37 /67	45/38 /83	40/38 /78	31/46 /77	42/50 /92	45/56 /101	39/43 /82	70/64 /134	67/80 /147
Михалевская	6– 10	20/24 /44	28/31 /59	35/37 /72	40/34 /74	39/44 /83	49/65 /114	80/73 /153	62/68 /130	91/79 /170	76/70 /146
Акиньховская	6– 10	35/45 /80	30/42 /72	39/47 /86	45/52 /97	44/57 /101	55/50 /105	59/48 /107	57/51 /108	90/79 /169	93/88 /181
Столбовская (Нестеровская)	6– 11	15/19 /34	21/23 /44	30/27 /57	24/22 /46	26/25 /51	29/28 /57	42/40 /82	42/42 /84	68/79 /147	64/61 /125
Степачевская (Пасынкова)	6– 13	7/3 /10	7/8 /15	10/14 /24	16/17 /33	12/9 /21	11/21 /32	21/17 /38	23/27 /50	31/34 /65	25/26 /51
Горка Мальгина (Сидоровская)	12– 13	20/29 /49	27/48 /75	30/47 /77	37/41 /78	40/48 /88	48/46 /94	63/58 /121	58/61 /119	83/85 /168	93/88 /181

## Послужные списки членов причта

Священники

**Священник Василий** Андреевич Сацердотов. 1829–1859. Сын священника сей церкви Андрея Афанасьевича Сацердотова (9). Родился в 1804 году. Обучался в Тотемском духовном училище и Вологодской семинарии — богословию, философии, словесности, церковной и всеобщей истории, математике, чтению и изъяснению Священного Писания Нового Завета, языкам: греческому, латинскому, еврейскому и французско-

му. По окончании курса был уволен с аттестатом 3-го разряда. 29.06.1829 епископом Стефаном посвящен в священники на настоящее место. С 1844 по указу Вологодской Духовной Консистории находится депутатом. 6.12.1850 за исправное и рачительное прохождение своей должности, за честное и похвальное поведение и за немаловременное усердное служение епископом Евлампием награжден набедренником. Умер в 1859 году. Жена **Мария** Федоровна, дочь священника Кулойской Покровской церкви Федора (Феодора) Петровича Устьянского. Родилась в 1807 году. По смерти мужа жила на содержании зятя — священника Виктора Ржаницина. Дети их Анфиса (1830); Иаков (1832); Александра (1835) — жена священника сей церкви Викторина Ржаницина; Виктор (1837) — священник Верхопуйской Николаевской церкви; Анна (1841); Глафира (1847); Александра (1854) [6, л. 84 об.; 14, л. 284; 15, л. 253; 16, л. 267, 404; 17, л. 1368; 18, л. 638, 1021; 21, л. 62 об. — 63; 22, л. 204 об. — 205; 25, л. 315 об. — 316; 26, л. 172 об. — 173; 27, л. 185 об. — 186; 28, л. 203 об. — 205; 48, л. 307–313; 49, л. 246–252; 50, л. 11–12; 51, л. 127 об. — 129].

**Священник Михаил** Стефанович Левицкий. 1.08.1846–1855. Сын пономаря Терменской Воскресенской церкви. Родился 1821 году. Обучался в Вологодской семинарии богословию, философии, словесному, церковной и всеобщей истории, а также разъяснению Св. Писания, Нового Завета, языкам: греческому, латинскому и немецкому, а по окончании курса был уволен с аттестатом 2-го разряда. 1.08.1846 епископом Евлампием посвящен во священника на настоящее место. С 1855 года должность не исправляет по слабоумию — нездоров лишением рассудка. Жил в доме сына — священника сей церкви, а по его смерти — с невесткой. В 1880 году получил пособие 24 рубля по случаю выдачи в замужество двух дочерей. Умер 3.08.1903.

Жена **Екатерина** Дмитриевна, дочь священника сей церкви Дмитрия Иосифовича Тодороского (11), родилась в 1827 году. Дети их: Дмитрий (1847) — народный учитель в Таврической

губернии; Петр (1848) — священник сей церкви; Александра (1850) — в замужестве за народным учителем; Павел (1853) — священник Кумзерской Флоро-Лаврской церкви Кадниковского уезда; Лариса (1854) — жена псаломщика Воскресенской Лиходиевской церкви Вячеслава Кулакова.

[6, л. 84; 8, вып. 1903 № 18 с. 281; 18, л. 638; 23, л. 47 об. — 49; 25, л. 317 об. — 318; 26, л. 174 об. — 175; 27, л. 187 об. — 188; 28, л. 201 об. — 203; 30, л. 290 об. — 292; 31, л. 327 об. — 329; 32, л. 533 об. — 535; 48, л. 307–313; 49, л. 246–252; 54, с. 14–18].

Брат Михаила — Иоанн Стефанович Левицкий — в монашеском постриге игумен Александр. Настоятель Семигородной Успенской пустыни [8, вып. 1892 № 15 с. 176–178], другой брат Арсений Стефанович — иеромонах Агапит, ризничий и казначей Вологодского архиерейского дома [3, л. 54 об. — 55].

**Священник Викторин** Павлинович Ржаницын. 18.10.1859–21.04.1877. Сын священника Иоанно-Слободской Благовещенской церкви Кадниковского уезда. Родился в 1838 году. Обучался в Вологодской семинарии богословию, философии, словесности, церковной и всеобщей историям, чтению и изъяснению Св. Писания Нового Завета, греческому и латинскому языкам. В 1858 уволен с аттестатом 1-го разряда. 18.10.1859 епископом Христофором посвящен на сие место. 25.12.1867 награжден набедренником, а 30.04.1875 — скуфьею. 4.09.1868 утвержден в должности духовника. 2.12.1871 определен законоучителем в Шелотское сельское народное училище. Умер 21.04.1877. Жена **Александра** Васильевна, дочь священника сей церкви Василия Андреевича Сацердотова (12). Родилась в 1835 году. Дети: Алексей (1860) — священник Подгородской Иоанно-Богословской церкви Яренского уезда; Андрей (1865) — псаломщик Паленского прихода Пинсойского уезда Архангельской епархии; Анфиса (1868); Анна (8.09.1873) — жена дьякона сей церкви Василия Ивановича Колпакова (15) [7, вып. 1887, № 25, с. 5; 8, вып. 1868, № 3 с. 70, 1868, № 20 с. 458, 1872, № 1 с. 6–7, 1872 № 5 с. 120, 1872 № 10, с. 232, 1874, № 1 с. 7, 1875 № 14 с. 176, 1876, № 17 с. 302,



1877, № 11 с. 189, 1886, № 14 с. 174–175; 23, л. 46 об. — 47; 28, л. 199 об. — 200; 30, л. 291 об. — 292; 31, с. 328 об. — 330; 44, л. 270 об.].

**Священник Петр** Михайлович Левицкий. 1877–12.01.1887. Сын священника сей церкви Михала Стефановича Левицкого (13). Родился в 1848 году. Обучался в Вологодской духовной семинарии и по окончании курса был уволен с аттестатом 1-го разряда. С 1.09.1871 по 16.05.1872 — учителем и законоучителем Шелотского Земского училища. С 29.01.1872 псаломщик сей церкви. За усердное обучение крестьянских детей получил благодарность от епархиального начальства и от министерства народного просвещения денежную награду 30 рублей. 16.05.1873 епископом Палладием определен и рукоположен во священники к Верховажской Введенской церкви. 8.09.1873 епископом Феодосием перемещен к Чадромской Николаевской церкви. 30.05.1877 тем же перемещен к сей церкви в помощники настоятеля. 5.08.1877 определен законоучителем Шелотского сельского училища. 29.01.1881 награжден набедренником. Умер 12.01.1887. Жена **Анна** Иаковлева, дочь дьякона Ембовской Николаевской церкви Кадниковского уезда Якова Никифоровича Казанского. Родилась в 1851 году. По смерти мужа состояла просвирней сей церкви. Умерла 5.08.1918. Дети их: Лидия (1873) — замужем за священником-наблюдателем Вологодского и Грязовецкого уездов; Павел (10.03.1875) — кандидат богословия, преподаватель в Калужской духовной семинарии, настоятель церкви преп. Иоанна Рыльского в Кронштадте [1, с. 195–196; 8, вып. 1872, № 4, с. 78, 1872, № 10, с. 232, 1872, № 10, с. 232, ВЕВ 1877, № 17, с. 85, 1877, № 12, с. 198, 1880, № 4 с. 39, 1881, № 4 с. 39, 1887, №5, с. 59; 23, л. 47 об. — 49; 25, л. 317 об — 318; 26, л. 174 об. — 175; 27, л. 174 об. — 175; 28, л. 201 об. — 203; 30, л. 289 об. — 291; 31, л. 329 об. — 330; 33, л. 460 об. — 462; 35, л. 345 об. — 346; 48, л. 307–313].

**Священник Иоанн** Александрович Кулаков. 11.02.1887–15.08.1900. Сын дьячка Ракульской Михайло-Архангельской церкви. Родился в 1854 году. Обучался в Вологодской

духовной семинарии наукам: богословским, философским, словесным, историческим и языкам: латинскому, греческому и французскому. 23.09.1878 определен учителем в Леонтьевское Земское. 13.09.1879 переведен в Жаровскую Земскую школу. 10.06.1880 епископом Феодосием произведен в дьякона, а 15.06.1880 рукоположен в священника к Жаровской Петропавловской церкви. 11.02.1887 епископом Израилем перемешен к сей церкви. 9.05.1885 награжден набедренником. В декабре 1885 выдана денежная награда 20 рублей за труды по народному образованию. В июне 1890 утвержден законоучителем Шелотского земского училища. В 1892 году был депутатом съезда Тотемского духовного училищного округа. 13.05.1892 награжден скуфиею. В 1896 году был Депутатом Вологодского общепархиального съезда. По поручению епархиального начальства в 1891, 1893 и 1896 годах производил четыре следственных дела. За первую общую всероссийскую народную перепись был награжден темно-бронзовой медалью. 6.05.1900 награжден камилавкою. Умер 15.08.1900.

Жена **Мария** Доримедонтовна дочь священника Жаровской Петропавловской церкви Доримедонта Алексеевича Соболева и Ольги Алексеевны Тодорской. Внучка дьякона Алексея Федоровича Тодорского (8). Родилась в 1857 году. Родная сестра преподобномученика Феодосия (Соболева). Дети их: Лариса (11.02.1881) — жена священника сей церкви Авдеевского Алексея Феопемптовича (17); Александр (1884) — учитель Кохтошской Вознесенской школы Грязовецкого уезда; Лидия (1887) — умерла в детстве; Александра (1888) — учительница Жиховской церковно-приходской школы; Алексей (1890); Анна (27.01.1895); Иоанн (25.02.1900). Состоит опекуном детей почетного гражданина, псаломщика Лиходеевской Ризоположенской церкви Вячеслава Чулкова [7, вып. 1900 № 201 с. 1; 8, вып. 1880, № 13, с. 160, 1880, № 14, с. 174, 1885, № 10 с. 135, 1885, № 11, с. 150, 1887, № 6, с. 69, 1892, № 13, с. 197–198, 1899, № 22 с. 438, 1900, № 19, с. 313; 26, л. 192 об. — 193;

31, л. 325 об. — 327, 330 об. — 331; 32, л. 528 об. — 532, 535 об.— 536; 33, л. 458 об. — 461, 455 об. — 456; 35, л. 342 об. — 343; 42, л. 315 об. — 316; 47].

**Священник Алексей** Феопемптович Авдуевский. С 29.10.1900 до закрытия храма. Грязовецкаго уезда Покровской Комельской церкви дьяконский сын. Родился 12.02.1878. Обучался в Вологодской духовной семинарии наукам: богословским, философским, словесным, историческим и языкам: греческому и латинскому. Причислен ко 2му разрядом воспитанников. Свидетельство № 733 от 26.08.1900.

27.08.1900 обратился к епископу Алексию с прошением определить его на свободное священническое место при Троицкой Шелотской церкви и разрешить вступление в брак с дочерью умершего священника сей церкви Иоанна Михайловича Кулакова — Ларисой, девицей целомудренной и благочестивой, православного вероисповедания. Брак был заключен 15.10.1900 года при Иоанно-Предтеченской Рощенской церкви города Вологды.

24.10.1900 произведен епископом Алексием во дьякона, а 29.10.1900 во священника к сей церкви. С 1.12.1900 года состоит законоучителем Шелотского земского училища и земской женской школы, а с 1901 года — дополнительно Денисовского и Погореловского. 27.03.1907 награжден набедренником. 5.04.1913 награжден скуфьею. / 13.12.1929 года осужден к году заключения за невыполнение государственных обязательств. 10.12.1937 за контрреволюционную агитацию среди колхозников, распространение провокационных слухов приговорен к заключению в исправительно-трудовой лагерь сроком на 10 лет. Дальнейшая судьба не известна. 20.07.1989 реабилитирован прокуратурой Вологодской области.

Жена **Лариса** Иванова, дочь священника сей церкви Иоанна Александровича Кулакова (16). Родилась 11.02.1881. Сын Владимир (15.07.1907) — грузчик в порту Архангельска. Погиб в районе ст. Лоухи 27.11.1941.

[8, вып. 1893, № 15 с. 262, 1900, № 13 с. 246, 1900, № 23 с. 381,

1903, № 24, с. 733, 1907, № 8 с. 129, 1913, № 7 с. 122; 10; 12; 33, л. 455 об. — 456, 458 об. — 461; 35, л. 342 об. — 343; 45].

Дьякона.

9. **Дьякон** Николай Алексеевич Тодорский. 12.12.1848–16.12.1868. Сын дьякона сей церкви Алексея Федоровича Тодорского (8). Родился в 1825 году. Обучался в Вологодской семинарии богословию, философии, словесному, церковной и всеобщей историей, чтению и изъяснению Св. Писания, Нового Завета, языкам — греческому, латинскому и по окончании курса уволен с аттестатом 1го разряда. 12.12.1848 епископом Евлампием посвящен во дьякона на настоящее место. 16.12.1868 по вдовству и слабости здоровья уволен за штат. 10.10.1873 перемещен из братии Арсениево-Комельского монастыря в Тотемский Спасо-Суморин монастырь. 13.11.1874 пострижен в **монашество** и наречен **Нилом**. Умер 2.10.1903.

Жена **Агафья** Васильевна, дочь священника Выгаловской Покровской церкви Вологодского уезда. Родилась в 1827 году. Умерла между 1854 и 1860 годом. Дети их Александра (1849) — жена дьякона сей церкви Василия Петровича Малиновского (10); Иоанн (14.01.1854) — протоиерей Вельского Троицкого собора; Серафима (1855) — жена псаломщика сей церкви Владимира Евграфовича Пинаевского (24).

[6, л. 84; 8, вып. 1868, № 2 с. 47, 1873, № 21 с. 403, 1874, № 24 с. 401, 1903, № 20, с. 326; 17, л. 1368; 18, л. 638; 23, л. 46 об. — 47, 48 об. — 49; 25, л. 315 об. — 317, 319 об. — 320; 26, л. 172 об. — 173; 27, л. 185 об. — 187; 28, л. 199 об. — 201, 203 об. — 204; 31, л. 238 об. — 239; 48, л. 307–313; 49, л. 246–252; 56].

**Дьякон** Василий Петрович Малиновский. 8.02.1868–16.12.1874. Сын дьячка Вонгодской Спасо-Преображенской церкви Устюжского уезда. Родился в 1848 году. Обучался в низшем отделении Вологодской семинарии. 8.02.1868 епископом Павлом посвящен на настоящее место. Умер 16.12.1875. Жена **Александра** Николаевна, дочь дьякона Николая Алексеевича Тодорского (9). Родилась в 1849 году. По смерти мужа проживала в дьяконском доме, получала

пособие от сиротского попечительства и исполняла должность просвирни. Умерла 8.06.1915. Дети их: Палладий (1869) — протоиерей Никольского Сретенского собора; Александр (1871) — священник Вологодской градской Богородицкой кладбищенской церкви; Павел (15.10.1874) — священномученик, причислен к лику святых в 2001 году [7, вып. 1916, № 26 с. 4; 8, вып. 1868, № 2, с. 47, 1868, № 6, с. 133, 1875, № 3 с. 48, 1889, № 22, с. 301, 1891, № 19, с. 288, 1896, № 21, с. 350, 1917, № 17–18, с. 334; 23, л. 46 об. — 47; 30, л. 292 об. — 293; 31, л. 329 об. — 331; 32, л. 535 об. — 536; 33, л. 461 об. — 462; 52].

**Дьякон Афиноген** Афанасьевич Ржаницын. 9.04.1875–1880. Сын дьячка Катромской Богородской церкви Кадниковского уезда. Родился в 1833 году. Обучался в Высшем отделении Вологодского училища. 24.02.1853 епископом Феогностом посвящен в стихарь и определен на дьяческое место. 26.02.1875 определен к сей церкви на должность псаломщика. 9.04.1875 епископом Палладием посвящен во диакона. В 1880 году принят на ружное содержание. Умер 21.01.1882. Жена **Александра** Григорьевна, дочь дьячка сей церкви Григория Алексеевича Попова (19). Родилась в 1834 году. Их дети: Анна (1854); Серафима (1856); Мария (1866); Августа (1869) — жена священника Комьянской Николаевской церкви Грязовеского уезда Александра Кострова; Александр (2.07.1873) — по окончании военной службы псаломщик Заячерицкой Богородицкой церкви Тотемского уезда [7, вып. 1894, № 28 с. 4; 8, вып. 1867, № 4, с. 66, 1875, № 9, с. 109, 1880, № 12, с. 145, 1882, № 5, с. 41, 1888, № 13 с. 124; 23, л. 47 об. — 48; 27, л. 187 об. — 188; 28, л. 202 об. — 203, 204 об. — 205; 30, л. 290 об. — 291, 292 об. — 293; 31, л. 330 об. — 331; 32, л. 535 об. — 536].

\*Дьякон **Николай** Афанасьевич Шайтанов. 13.10.1885–15.06.1886. Сын священника Чушевицкой Покровской церкви. Родился 28.04.1862. В возрасте семи лет осиротел. С 1871 года воспитывался в приюте при Спасо-Прилуцком монастыре. Обучался в Вологодском духовном училище, а затем духовной

семинарии. 30.01.1884 определен псаломщиком к сей церкви. 13.10.1885 произведен во дьяконы. 15.06.1886 произведен во священника Нокшинской Богородской. 29.03.1889 награжден набедренником. 24.01.1896 награжден скуфьей. 13.01.1897 перемещен Устюжского уезда к Уцецкой Христорождественской церкви. 26.08.1898 назначен на должность Устьсысольского уездного наблюдателя за церковно-приходскими школами с причислением сверх штата к Усть-Сысольскому собору. 1898–1901 — председатель местного отделения Совета Стефано-Прокопиевского братства. 1899 — член Комитета по устройству церквей в Печорском крае. 1900 — за заслуги по духовному ведомству награжден камилавкой. 1900 — назначен представителем от духовенства на очередные земские собрания Усть-Сысольского уезда при обсуждении вопросов о церковно-приходских школах. 1901 — кандидат в члены Правления Усть-Сысольского духовного училища на трехлетие. 1903 — утвержден в звании члена этого Правления. 1901 — член Усть-Сысольского уездного училищного совета, член уездного комитета попечительства о народной трезвости. С 1903 духовник духовенства г. Усть-Сысольска. Определен **протоиереем** Котласской Стефановской церкви. В 1930 г. арестован и выслан сначала в Великий Устюг, а затем в Усть-Сысольский уезд. Умер от истощения. Жена **Надежда** Виссарионовна, дочь священника Устюжской градской Мироносицкой церкви Виссариона Мудрова. Сын Сергей (7.07.1888) [7, вып. 1916, № 26, с. 4; 8, вып. 1871, № 19, с. 413–414, 1884, № 4 с. 40, 1885, № 14, с. 195, 1885, № 22, с. 346, 1886, № 12, с. 157, 1886, № 14, с. 168, 1889, № 9 с. 161, 1896, № 5 с. 54, 1897, № 4 с. 64, 1898, № 19, с. 227, 1900, № 11, с. 204–205, 1905, № 11, с. 134, 1906, № 22, с. 433, 1912, № 17 с. 367–368; 34, л. 588 об. — 589; 55].

\*Дьякон **Павел** Иванович Попов. 8.11.1886–21.8.1890. Сын псаломщика Кептурской Николаевской церкви Тотемского уезда. Обучался в Вологодской духовной семинарии и по окончании курса учения в 1886 году был уволен в епархиальное ведомство со свидетельством 2го разряда. 6.10.1885 посвящен

в стихарь епископом Израилем. 15.09.1886 определен, а 8.11.1886 рукоположен во дьякона к сей церкви. 8.05.1887 определен законоучителем Шелотского земского училища. 21.08.1890 произведен во **священника** к Долговицкой Троицкой церкви Тотемского уезда. 28.03.1900 перемещен к Воскресенской Илезской церкви того же уезда. 7.08.1908 награжден скуфьей. 21.08.1913 уволен. 15.01.1914 определен вновь к Илезской церкви. Жена **Александра** Евгеньевна, дочь дьякона Кокшенгской Спасо-Преображенской церкви. Родилась 1864 году. Сын Андрей (1887) [8, вып. 1886, № 20, с. 266; 1886, № 24, с. 312; 1887, № 11, с. 132; 1890, № 4, с. 44; 1894, № 6, с. 86; 1900, № 10; 1908, № 16, с. 360; 1913, № 17, с. 306; 1914, № 3, с. 41; 31, л. 326 об. — 328].

\*Дьякон **Василий** Филаретович Хрусталева. 29.4.1890–25.11.1890. Сын священника Терменгской Воскресенской церкви Филарета Александровича Хрусталева. Родился 1.01.1869. Обучался в Вологодской духовной семинарии. 29.04.1890 рукоположен во диакона к сей церкви. 25.11.1890 рукоположен во **священника** к Николаевской Усть-Рецкой церкви Кадниковского уезда. С 2.08.1897 благочинный 4 округа Кадниковского уезда. 25.02.1895 за усердную и полезную пастырскую службу награжден набедренником. 29.3.1900 награжден скуфьей, 14.4.1904 камилавкой. Награжден медалями: в память царствования Государя Императора Александра III на Александровской ленте; в память 25-летия существования духовных школ на двойной Владимирской и Александровской ленте; светло-бронзовую медаль и юбилейный знак 300-летия царствования дома Романовых; 3.02.1910 сопричислен к Императорскому ордену Св. Анны 3 степени за 12-летнее прохождение сряду должности благочинного; 6.05.1911 награжден наперсным крестом. 25.05.1916 возведен в сан протоиерея. Умер 18.04.1929. Жена **Мария** Митрофановна, дочь священника Ембовской Николаевской церкви Кадниковского уезда Митрофана Яблокова, родилась в 1873 году, умерла 28.08.1944. Дети: Фаина

(1892); Александр (1894) [8, л. 1890, № 11 с. 162; 57].

Дьякон **Василий** Иванович Колпаков. 29.01.1891–10.03.1896. Сын священника Николаевской Флоровской церкви Кадниковского уезда. Родился 28.07.1865. Обучался в Вологодской духовной семинарии. 29.01.1891 произведен епископом Израилем во диакона сей церкви. 10.03.1896 епископом Алексия рукоположен во **священника** к Воскресенской Лиходиевской церкви. С апреля 1896 состоял законоучителем Лиходиевской церковно-приходской школы. 10.02.1904 перемещен к Леонтиевской Глушицкой церкви Кадниковского уезда. 31.01.1908 перемещен к Владимирской Поченгской церкви Вологодского уезда и с марта 1908 исполнял обязанности заведующего и законоучителя местной Владимирской Печенгской церковно-приходской школы. Награжден 29.03.1900 набедренником, в 1905 скуфьею, 23.03.1914 камилавкою. Жена **Анна** Викториновна, дочь священника сей церкви Викторина Павлиновича Ржаницина (14), родилась в 8.09.1873 году. Дети: Александра (5.01.1892) — в замужестве за преподавателем Вологодского духовного училища Стефаном Константиновым Садоковым; Иван (17.06.1893) — в военной службе; Николай (9.05.1897); Клеопатра (17.10.1897); Ольга (4.07.1901); Викторин (23.12.1913) [8, вып. 1890, № 14, с. 213, 1891, № 6 с. 78, 1896, № 9 с. 116, 1900, № 7/8 с. 1–2, 1904, № 5, с. 70, 1905, № 8/9, с. 79, 1908, № 4 с. 53, 1911, № 10, с. 195; 39, л. 1 об., 87 об.; 43, л. 300 об. — 301; 44, л. 270 об.; 46, л. 205 об. — 206].

\*Дьякон **Павел** Иванович Либровский. 23.03.1896–12.06.1908. Сын дьякона Кадниковского уезда Спасо-Преображенской Репино-пустынской церкви. Родился 20.09.1866. Обучался в Вологодской духовной семинарии, которую окончил по 2му разряду. 6.02.1886 определен во псаломщика к Георгиевской Задносельской церкви. 24.01.1892 епископом Израилем посвящен в стихарь. 6.03.1896 определен и 23.03.1896 произведен епископом Алексием во дьякона к сей церкви. 30.05.1897 за первую общую всероссийскую перепись



награжден установленною темно-бирюзовою медалью на государственной ленте. 19.05.1908 определен, а 12.6.1908 рукоположен во **священника** к Воскресенской Лиходиевской церкви. Жена **Павла** Васильевна, дочь священника Николаевской Свято-Луцкой церкви Вологодского уезда Василия Пихина. Родилась в 1870 году. Дети их: Александр (1894); Василий (1897); Надежда (1899); Александр (1901); Иренда (1903) [8, вып. 1886, № 5, с. 52; 1892, № 4, с. 51; 1896, № 9, с. 116; 1908, № 12, с. 211; 1908, № 13, с. 222; 32, л. 531 об. — 533; 33, л. 456 об. — 458].

\***Дьякон Николай** Петрович Шайтанов. 10.08.1908–1920-е. Сын дьячка Лиходеевской Ризоположенской церкви Петра Яковлевича Шайтанова. Родился 6.12.1851. Обучался в Вологодской духовной семинарии. В июне 1867 года по своему желанию выбыл из среднего отделения ВДУ. С 1867 по 1871 год состоял послушником Заоникиевой пустыни. 20.02.1871 года определен на должность причетника к Верховской Воскресенской церкви. 8.09.1871 посвящен в стихарь. 5.02.1906 рукоположен во дьякона. За участие в повенчании незаконного брака священником Рафаилом Колосовым был послан в Тотемский монастырь. 10.08.1908 определен на штатную дьяконскую вакансию к сей церкви. Жена **Юлия** Яковлевна родилась в 1859 году. Дети их: Александра (15.03.1881) — учительница; Раиса (1885) — в замужестве за псаломщиком; Людмила (8.09.1887); Лидия (12.12.1890) — учительница; Клавдий (22.10.1895) — на военной службе [8, вып. 1871, № 20, с. 445; 1878, № 9, с. 123; 1906, № 5, с. 101; 1908, № 17, с. 386; 26, л. 228 об. — 229; 35, л. 343 об. — 344].

Причетники

15. **Пономарь Иван** Иванович Кулаков. 1816–1857. Сын пономаря Боровской Ильинской церкви Тотемского уезда. Родился в 1796 году. Обучался в Тотемском приходском училище. 16.11.1816 преосвященным Онисифором епископом посвящен в стихарь и произведен на сие место. Умер в 1857 году. Жена **Елена** Феоктистовна, пономаря Жиховской

Николаевской церкви Феокиста Ивановича Пинаевского и жены его Марфы Яковлевны дочь. Пономарю Якову Афанасьевичу Попову (3) родная внучка. Родилась в 1804 году. Дети их: Андрей (1828) — протоиерей, настоятель Сольвычегодского собора; Михаил (1831) — пономарь сей церкви, дьякон Липецкой Воскресенской церкви; Иаков (1834); Наталья (13.08.1836) — умерла в детстве; Федор (1843) [6, л. 84 об.; 8, вып. 1883, № 20 с. 278, 1886, № 12 с. 156; 16, л. 404 об.; 17, л. 1368 об.; 18, л. 638 об.; 22, л. 206 об. — 207; 25, л. 318 об. — 319; 26, л. 174 об. — 175; 27, л. 189 об. — 190; 28, л. 204 об. — 205; 36, л. 383 об.; 41, л. 1132 об. — 1133; 48, л. 307–313; 49, л. 246–252].

**Дьячок Иосиф** Стефанович Федоровский. 1821–1851. Священника Жаровской Петро-Павловской церкви Стефан Трифионовича Федоровского и жены его Марии Петровны сын. Священника сей церкви Петра Стефановича Тодорского (5) родной внук. Родился в 1796 году. Обучался в Вологодском приходском училище. 10.04.1813 посвящен в стихарь преосвященным Евгением епископом. 13.04.1815 определен грамотою Преосвященного Онисифора епископа пономарем Петряевской Михайло-Архангельской церкви. 16.08.1821 переведен на настоящее дьяческое место. В 1851 году по слабости здоровья уволен от должности и жительствует на содержании зятя — дьячка Александра Турова (20). Жена **Евфимия** Иосифовна, дочь пономаря Троицкой Енальской церкви. Родилась в 1796 году. Дети их: Стефан (1816) — священник Двиницкой Михайло-Архангельской церкви; Иоанн (1820); Акилина (1823) — жена дьячка сей церкви Александра Турова (20) [6, л. 84 об. — 85; 17, л. 1368 об.; 18, л. 638; 25, л. 316 об. — 317; 26, л. 172 об. — 178, 184–189 об.; 27, л. 186 об. — 187, 189 об. — 190; 28, л. 200 об. — 201; 48, л. 307–313; 49, л. 246–252].

**Дьячок Григорий** Алексеевич Попов. 1820–1853. Сын дьякона сей церкви Алексея Васильевича Попова (6). Родился 17.11.1806. Обучался в Тотемском училище. В 1820 году определен на сие место. 5.03.1822 епископом Онисифором посвя-

щен в стихарь. Умер в 1853 году. Жена **Ольга** Васильевна, дочь дьякона Васильевской Кубеницкой церкви Кадниковского уезда Василия Алексеевича Кубенецкого, родилась в 1807 году. По смерти мужа жительствовала на попечении зятя — дьякона Афиногена Ржаницина (11) и сына Константина. Дети их: Мария (1825) — жена дьякона Васильевской Кубенецкой церкви Павла Алексеевича Ростиславина; Стефан (1827); Аполлинарий (1830) — благочинный, священник Воскресенской Туринской церкви Великоустюгского уезда; Александра (1834) — жена дьякона сей церкви Афиногена Афанасьевича Ржаницина (11); Ольга (1838); Надежда (1842); Клавдия (1845); Константин (1848) — преподаватель Тобольской духовной семинарии; Павел (1850) [6, л. 84 об.; 14, л. 284–284 об.; 15, л. 253; 16, л. 404; 17, л. 1368 об.; 18, л. 638 об.; 22, л. 205 об. — 206; 24, л. 500 об. — 501; 25, л. 317 об. — 319; 26, л. 174 об. — 175; 27, л. 187 об. — 188, 189 об. — 190; 28, л. 204 об. — 205; 30, л. 292 об. — 293; 37, л. 206; 40, л. 207 об.; 48, л. 307–313; 49, л. 246–252; 50, л. 11–12; 51, л. 127 об. — 129].

**Пономарь Арсений** Дмитриевич Тодорский. 1824–7.04.1876. Сын пономаря сей церкви Дмитрия Степановича Тодорского (10). Родился в 1811 году. В 1824 году назначен на настоящее место. Обучался в Вельском уездном училище. В 1827 году посвящен в стихарь епископом Онисифором. 31.12.1867 переведен к Липецкой Николаевской церкви. Умер 7.04.1876. Жена **Александра** Алексеевна, дочь священника Чушевицкой Покровской церкви Алексея Дорохова, родилась в 1811 году. В 1877 году по ходатайству епископа Феодосия получила единовременное пособие из специального сбора. У них дети: Алексей (1833) — исключен с низшего отделения Вельского уездного училища и уволен в обитель Соловецких чудотворцев по паспорту; Пелагия (1835); Александр (1837); Петр (1845), Иоанн (1851) — служат в Ковенской губернии по почтовому ведомству [6, л. 85; 8, вып. 1867, № 4, с. 66; 1876, № 12, с. 217. 1877, № 10, с. 172; 15, л. 253; 16, л. 404; 17, л. 1368 об.; 18, л. 638 об.; 22, л. 205 об. — 206; 23, л. 47 об. — 48; 25, л. 316 об. — 318, 319 об. — 320; 26, л. 173 об. — 175; 27, л. 186 об. — 187; 28,

л. 201, об. 202; 30, л. 292 об. — 293; 48, л. 307–313; 49, л. 246–252; 51, л. 127 об. — 129].

Дьячок **Александр** Иоаннович Туров. 15.01.1851 — (1860). Сын дьячка Верхотерменской Воскресенской церкви, родился в 1823 году. Обучался в Вельском духовном училище. 15.10.1840 епископом Стефаном определен на место дьячка Верхотерменской Воскресенской церкви и посвящен в стихарь. Штрафован в 1848 году за буйство тремя рублями серебром в пользу вдов и сирот. 15.01.1851 переведен на сие место. 1867 году переведен к Липецкой Николаевской церкви. 2.07.1877 рукоположен в сан **дьякона**. Умер 22.04.1885. Жена **Акилина** Иосифовна, дочь дьячка Иосифа Стефановича Федоровского (17) родилась в 1823 году. Их дочери: Мария (1852); Александра (1855); Фекуса (1857) [8, вып. 1877, № 15 с. 245, 1885, № 11 с. 154; 26, л. 174 об. — 178; 27, л. 186 об. — 187; 28, л. 200 об. — 201].

Пономарь **Михаил** Иванович Кулаков. 1851 — (1860). Сын пономаря Ивана Ивановича Кулакова (16), родился в 1831 году. Обучался в Вологодской семинарии. 28.07.1851 назначен епископом Евлампием во вспомоществование отцу своему в причетнической должности. 23.01.1853 епископом Феогностом посвящен в стихарь. 16.12.1868 рукоположен в **дьякона** Липецкой Николаевской церкви. 7.08.1882 уволен за штат по слабости здоровья. Умер 11.07.1888. Жена **Зиновия** Андреева, дочь священника Кулойской Воскресенской церкви Тотемского уезда. Дети их: Наталья (1856); Иван (1857); Дмитрий — священник Григоровской Николаевской церкви [6, л. 84 об.; 7, л. 1879 № 33 с. 2; 8, вып. 1868, № 4, с. 89–90, 1884, № 17, с. 266–267, 1886, № 17, с. 228, 1886, № 17, с. 228, 1888, № 17 с. 179; 18, с. 638 об.; 25, л. 318 об. — 319; 26, л. 174 об. — 175; 27, л. 187 об. — 188; 28, л. 202 об. — 205; 48, л. 307–313; 49, л. 246–252].

Дьячок Афиноген Афанасьевич Ржаницын. 24.02.1853–9.04.1875. Послужной список см. дьякон Афиноген Афанасьевич Ржаницын (11).

Псаломщик Петр Михайлович Левицкий. 29.01.1872–16.05.1872. Послужной список см. священник Петр Михайлович Левицкий (15).

Псаломщик **Владимир** Евграфович Пинаевский. 5.03.1874–12.05.1876. Сын священника Угронской Введенской церкви Евграфа Иосифовича Пинаевского. Родился в 1850 году. Обучался в Вологодской духовной семинарии. 9.10.1873 определен учителем и законоучителем при Шелотском земском училище. 5.03.1874 перемещен псаломщиком к сей церкви. 10.05.1875 за усердную деятельность в деле народного образования объявлено архипастырское благословение. В 1874 и 1875 получил благодарность и денежную награду от министерства народного просвещения. 18.05.1875 удостоен признательности епархиального начальства за усердное и успешное прохождение должности законоучителя. 12.05.1876 рукоположен во **священника** к Спасо-Преображенской Уфтюжской церкви Устюжского уезда. 27.07.1878 переведен к Угронской Введенской церкви. 26.04.1884 награжден набедренником. Затем скуфьею и камилавкою. Умер 27.07.1906. Жена **Серафима** Николаева дочь дьякона сей церкви Николая Алексеевича Тодорского (9), родилась в 1854 году. Их дети: Александр (1874) — псаломщик при Троицкой Шуйской церкви Тотемского уезда; Людмила (1877) — замужем за священником Вячеславом Голубцевым в Сибири; Павла (1878) — замужем за учителем земского училища; Николай (1881) — диакон при Флоро-Лаврской Козлангской церкви Тотемского уезда; Лидия (1882) — замужем в Херсонской губернии; Александра (1888) — служит на железной дороге; Евстолия (1890) — учительница в Судромской земской школе; Владимир (1895) [8, вып. 1874, № 1, с. 9, 1874, № 7, с. 97, 1875, № 11, с. 133, 1876, № 11, с. 201, 1878, № 14, с. 197, 1878, № 22, 387, 1884, № 10, с. 124, 1885, № 19, с. 298, 1892, № 13, с. 197, 1906, № 17, с. 380; 29, л. 325–325 об.; 31, л. 238 об. — 239; 34, л. 574 об. — 575].

Псаломщик **Александр** Доримедонтович Соболев. 20.05.1880–10.01.1884. Сын священника Жаровской Петропавловской церкви Доримедонта Алексеевича Соболева и Ольги Алексеевны Тодорской. Внук дьякона Алексея Федоровича Тодорского (8). Родной брат преподобномученика Феодосия

(Соболева). Родился в 1859 году. Обучался в Вологодской духовной семинарии. 20.05.1880 определен псаломщиком к сей церкви. 10.01.1884 определен помощником настоятеля к Кептурской Николаевской церкви Тотемского уезда. 29.01.1884 произведен во дьякона, а 5.02.1884 во **священника**. В 1892 году награжден набедренником. 28.03.1894 переведен к Заозерской Богородской церкви Кадниковского уезда. 27.04.1897 награжден скуфьею. 11.05.1905 награжден от Священного Синода Библией. 31.10.1906 назначен помощником благочинного. 24.03.1907 награжден камилавкой. В 1913 году награжден наперсным крестом. В 1916 году вдов. Дети его: Пантелеимон (17.08.1888) — священник в Андижане Ферганской области; Мария (16.05.1897) — учительница в Пилигинском земском училище; Ликарион (7.05.1900) [8, вып. 1880, № 12, с. 145, 1884, № 3 с. 25, 1884, № 5, с. 63, 1890, № 1 с. 9, 1892, № 12, с. 191, 1894, № 9, с. 156; 20, л. 3 об. — 4].

\*Псаломщик Николай Афанасьевич Шайтанов. 30.01.1884–13.10.1885. Послужной список см. дьякон Николай Афанасьевич Шайтанов (12).

\***Псаломщик Леонид** Михайлович Макарьин. 26.10.1885–22.10.1904. Сын священника Спасо-Боровинской церкви. Родился в 1854 году. Окончил курс Вельского духовного училища в 1872 году. 26.10.1885 епископом Израилем определен к сей церкви во псаломщика. 17.12.1890 посвящен в стихарь. Умер 22.10.1904. Жена **Асенефа** Доримедонтовна дочь дьякона Верховской Воскрсенской церкви Доримидонта Колосова, родилась в 1863. Их дети: Афеланда (1881) — умерла в детстве; Марионилла (1885) — в замужестве за дьяконом; Лидия (1887) — в замужестве за учителем; Иоанн (1890) — псаломщик; Кенсорин (25.01.1894) — по окончании ВДС принят на военную службу, служил в 12-м гренадерском Астраханском полку, подпоручик [8, вып. 1885, № 6, с. 72–73, 1890, № 2, с. 20, 1904, № 23, с. 494; 13; 31, л. 327 об. — 328; 32, л. 532 об. — 534; 33, л. 461 об. — 463; 35, л. 345 об. — 346].

\***Псаломщик Александр** Митрофанович Мальцев. 5.02.1905 —

(1916). Сын священника Хмельницкой Преображенской церкви, родился 17.07.1878. Обучался в Тотемском духовном училище. Состоял послушником Крестовой церкви Вологодского Архиерейского дома. 5.02.1905 допущен к отправлению обязанностей псаломщика сей церкви. 29.07.1905 утвержден в должности псаломщика. 24.11.1913 года посвящен в стихарь. Жена **Клавдия** Владимировна дочь псаломщика Чушевицкой Покровской церкви Владимира Ивановича Смирнова. Родилась 15.05.1878. Дочери их: Анастасия (27.11.1906); Анна (30.03.1907); Нина (03.1913); Ольга (21.06.1915) [8, вып. 1905, № 5, с. 43, 1905, № 14, с. 219; 33, л. 457 об. — 458; 34, л. 588 об. — 589; 35, л. 344 об. — 345].

УДК 94 (322)

**Реброва М. И.**

соискатель ННГУ им. Лобачевского

e-mail: mariya\_volosyuk@mail.ru

**Rebrova M. I.**

The post-graduate student of

Lobachevsky State University of Nizhny Novgorod

e-mail: mariya\_volosyuk@mail.ru

**ЦЕРКОВНЫЕ РАСКОЛЫ 1920-Х ГГ. И ИХ ИСПОЛЬЗОВАНИЕ  
СОВЕТСКОЙ ВЛАСТЬЮ ДЛЯ ДЕЗОРГАНИЗАЦИИ  
ЦЕРКОВНОЙ ЖИЗНИ В ДОНЕТЧИНЕ**

**CHURCH SCHISMS IN THE 1920S AND THEIR USE BY THE  
SOVIET AUTHORITIES TO DISRUPT CHURCH LIFE IN  
THE DONETSK REGION**

**Аннотация.** Статья посвящена церковно-государственным отношениям в Донетчине 1920-х гг. В частности, попыткам властей насадить в Донецком регионе церковные расколы. Автор акцентирует внимание на том, что в целом они были безуспешны.

**Abstract.** The article is dedicated to relations between Church and the State in the Donetsk region in 1920s. In particular, the attempts of the authorities to plant church schisms in the Donetsk region. The author focuses on the fact that in general they were unsuccessful.

**Ключевые слова:** церковная жизнь, расколы, церковно-государственные отношения, миряне, священник, епископ, правящий архиерей.



**Key words:** church life, schisms, church-state relations, laity, priest, bishop, ruling bishop.

Государственный план по уничтожению Русской Православной Церкви включал в себя в том числе поддержку расколов.

Первые обновленцы, как и первые автокефалисты, появились на территории Донетчины в 1922 г.

Предшествовавшее появлению в регионе обновленцев изъятие церковных ценностей сопровождалось сопротивлением верующих, за которыми зачастую следовали [1, л. 129] в том числе и аресты сопротивляющихся. В ходе арестов нередко проходила вербовка в обновленчество православных священнослужителей.

Что касается представителей УАПЦ, их появление в Донетчине было достаточно неожиданным. Региону не были свойственны стремления к украинизации богослужения. Тем не менее, по всей видимости, власти надеялись использовать автокефалистов против канонической Православной Церкви и в русскоязычном регионе.

В дальнейшем две структуры функционировали в Донетчине параллельно, хотя и с очевидно разным «успехом».

Так, в 1923–1925 гг. в Донецком регионе действовали приходы, относившиеся как к православным («тихоновским») епархиям — Екатеринославской (имела в своем составе Мариупольское и Бахмутское викариатства) [22, с. 453–460], Харьковской (в том числе Святогорский монастырь), Донской; и к двум обновленческим — Екатеринославской (имела в своем составе Мариупольское викариатство) и Донецкой (с Бахмутским викариатством). В этот же период на территории области появилась Бахмутская епархия неканонической самосвятской УАПЦ (Украинская автокефальная православная церковь). А в дальнейшем — и епархия также неканонической БОПУПАЦ («Братское объединение приходов Украинской

православной автокефальной церкви») с центром в том же Бахмуте [25, с. 552].

Несмотря на то, что Сталинской (Донецкой) православной кафедры в Донетчине не было, Сталинская обновленческая епархия в регионе функционировала. Ее последовательно возглавляли обновленческие «архиереи»: с 1926 г. по 1928 г. — «архиепископ» Макарий (Быстров)<sup>1</sup>, а с 1929 г. по 1937 г. — «епископ» Иоаким (Пухальский) [23, с. 477]. С 1932 г. Сталинская обновленческая епархия называлась Донецкая и Сталинская [25, с. 656].

Что касается Бахмутской викарной кафедры Сталинской обновленческой епархии, ее возглавляли: с 1923 г. по 1924 г. — «епископ» Андрей (Одинцов); с 1924 г. по 1926 г. — «архиепископ» Александр (Мигулин); с 1926 г. по 1928 г. — «епископ» Иоаким (Пухальский); с 1928 г. по 1929 г. — временно управляющий Анатолий Соколов и с 1929 г. по 1935 г. он же в качестве «архиерея» — «митрополита» [45, с. 24].

Зачастую обновленческие епископы активно перемещались с кафедры на кафедру или же окормляли сразу две кафедры, что может свидетельствовать о проблемах с кадрами у обновленцев.

Так, перешедший в 1922 г. в обновленчество православный епископ Андрей (Одинцов), который в ходе изъятия церковных ценностей был вначале подвергнут аресту за сопротивление, а потом завербован [30, с. 37–38], сначала был обновленческим «епископом» Мариупольским, а с 1923 г. — обновленческим «архиепископом» Донецким и Бахмутским (впоследствии Артемовским и Донецким). Пребывал в таком статусе до сентября 1924 г. [25, с. 109–110.].

Обновленческий «епископ» Августин (Разумовский) с 1925 г. был одновременно обновленческим «викарием» Донецким и обновленческим «епископом» Мариупольским и Бердянским,

---

<sup>1</sup> Дело архиепископа Макария (Быстрова) было уничтожено [27, с. 198–205].

председателем Мариупольского епархиального управления [25, с. 35–36].

Обновленческий «архиепископ» Макарий (Быстров) 12 мая 1926 г. был избран «епископом» Сталинским, а с 16 июля 1926 г. по 1928 г. был временно управляющим обновленческой Мариупольской епархией [25, с. 343–344].

Обновленческий «архиепископ» Иоаким (Пухальский) в декабре 1926 г. был назначен обновленческим «епископом» Артемовским и Донецким, управляющим Артемовским епархиальным управлением, а в сентябре 1928 г. — «епископом» Сталинским. В 1932 г. Пухальский был избран «епископом» Донецким и Сталинским и возведен в сан «архиепископа». С декабря 1937 г. находился на покое [25, с. 267–268].

При этом достаточно грубое навязывание властями обновленчества приводило порой к открытому противостоянию с православными. Сохранились сведения, что церкви Екатеринослава разделились на два лагеря — на «Старую-Греко-Российскую» Церковь и на обновленческую («Живую» или «синодальную»). В обновленческие храмы верующие не шли, в то время как православные храмы всегда были заполнены [7, л. 2]. Аналогично в Мариуполе в переданном обновленцам кафедральном Харлампиевском соборе молящихся не было: все верующие ютились в небольшом храме Всех святых, оставшемся у канонической Церкви [26].

Православные открыто называли обновленцев христопродавцами, не пускали их в свои церкви и призывали к борьбе с ними [4, л. 3].

Согласно сводкам ОГПУ за май-июнь 1923 г., в некоторых населенных пунктах Донетчины представители Церкви якобы организовывали антисоветские выступления и агитацию против обновленцев [28]. Как показывала практика, антисоветской агитацией (скрытой агитацией среди верующих) в реальности было разъяснение верующим сути обновленческого раскола [4, л. 3].

В 1924 г. в ответ на насаждение обновленчества православ-

ные епископы принимают решение о создании «церковно-административных органов». Таковыми были епархиальные управления в Харькове и Екатеринославе. Эти управления не были зарегистрированы в местных органах, следовательно, функционировали нелегально. Тем временем в этом же году в период с мая по октябрь 1924 г. Тихоновская церковь на Донетчине усилила позиции, а борьба православных с обновленцами продолжилась. В октябре 1924 г. чекисты отмечали обличительные проповеди, с которыми выступали православные священнослужители. Помимо этого в среде православных организовывались «группы» верующих, которые планировали возвращение храмов, захваченных обновленцами. А на православные кафедры назначались епископы, открыто выражавшие готовность защищать Православие [28]. Таким был назначенный на Донетчину епископ Антоний (Панкеев) [4, л. 134].

Согласно следственному делу, владыка Антоний сначала был викарным епископом Бахмутским. В 1924 г. епископ был перемещен на Криворожскую викарную кафедру [4, л. 136–137] с титулом «Епископ Криворожско-Александрийский, викарий Екатеринославской губернии». А 2 декабря 1924 г. — на викарную Мариупольскую кафедру Екатеринославской епархии [4, л. 134, л. 135].

В Мариуполь владыка прибыл в декабре 1924 г. и сразу же попал под надзор ГПУ. В планах ГПУ была высылка архиерея. Впоследствии, когда епископ Антоний был арестован Донецким ГПУ [4, л. 6], его арестом занимались (и руководили) в ГПУ УССР [4, л. 1].

Арест владыки проходил в несколько этапов. В феврале 1925 г. был произведен обыск у священника Николая Туткевича, секретаря управления Криворожского викариатства [4, л. 10]. В ходе ареста у священника Николая нашли несколько экземпляров брошюры «„О живой церкви“. Письмо другу».

В брошюре, в частности, говорилось о тех гонениях, которые советская власть открыла на Православную Церковь; об арестах, расстрелах и ссылках ее верных чад. Кроме того, в бро-

шюре содержались слова о том, что в складывавшейся ситуации русский человек начинает чувствовать себя чужим в своей же стране, не имея возможности учить своих детей своей вере и открыто исповедовать Православие. Обновленчество называлось в брошюре полицейской церковью, оказывающей поддержку безбожной власти [4, л. 8–10].

Священник Туткевич был арестован. Параллельно было решено вызвать в Бахмут епископа Антония (Панкеева), где также арестовать и отправить в Екатеринославский городской отдел ГПУ. Следствие хотели закончить в недельный срок. Итогом «дела» планировалась админвысылка владыки [4, л. 29].

Священник Николай Туткевич сразу же дал показания о том, что брошюру «Живая церковь» получил от епископа Антония. Якобы в октябре 1924 г. владыка привез ее в Кривой Рог из Москвы. Как следствие, уже 25 февраля 1925 г. было составлено обвинение владыки о написании и распространении контрреволюционных брошюр, направленных на свержение советской власти.

На первом же допросе епископа Антония спросили, составлял ли он религиозные брошюры с контрреволюционными «вкраплениями» и давал ли ему кто-нибудь читать брошюру «Живая церковь»? [4, л. 30]. Поначалу владыка Антоний отрицал, что ему известна брошюра «Живая церковь» [4, л. 30–32], и предположил, что священник Туткевич ошибся [4, л. 61]. Но затем все-таки показал, что брошюру ему дал в поезде незнакомый священник. Соответственно, у священника Туткевича брошюра оказалась случайно, попав с другими документами управления [4, л. 31].

Причиной изменения показаний стал хитрый план чекистов. Они завербовали священника Николая Туткевича. А епископу Антонию сообщили, что Туткевич арестован из-за брошюры [4, л. 64].

В итоге 1926 г. владыка был на три года отправлен в концлагерь [4, л. 120].

Между тем, когда епископ Антоний находился в Харькове,

он продолжал руководить Мариупольским викариатством. В Харькове от одного до трех раз в неделю проходились заседания архиереев, постановления которых передавались в епархии, где уже на местах принимались к исполнению благочинными [7, л. 3].

Благочинным церковью Мариуполя в этот период был протоиерей Павел Андреев [20]. Отец Павел Андреев тайно собирал настоятелей храмов своего благочиния в доме священника Арнаутова. В основном эти заседания посвящались взаимоотношениям с обновленцами. Постановления, касающиеся «Живой церкви», настоятели церковей передавали членам церковных советов. В Мариуполе была составлена Декларация православных священнослужителей. Мариупольские священнослужители свидетельствовали, что причисляют себя к канонической Церкви, подчиняются Местоблюстителю митрополиту Петру и епископу Антонию (Панкееву) и считают живоцерковников хриstopродавцами и еретиками, с которыми они готовы бороться до крови. При этом проповеди благочинного против обновленцев имели такое воздействие на верующих, что синодалы боялись и подходить к тихоновцам [4, л. 3].

Помощником отца Павла Андреева был священник Михаил Арнаутов. В их «команде» борцов с обновленчеством были и другие мариупольские священнослужители: Михайличенко, Балдинов, Жежеленко, Гонтаревский, священник из Новоселовки Дубовский, миряне Виталий Васильевич Соколовский, Тихон Петрович Попов, Сергей Николаевич Николаев.

В этот период в Мариуполе, как и в целом по стране, была распространена практика, в соответствии с которой админотделы расторгали договоры с общинами Патриаршей Церкви и передавали церкви обновленцам. Православные верующие Мариупольщины надеялись, что им удастся не допустить перехода в руки обновленцев мариупольского Харлампиевского собора. У властей имелись сведения, что владыка Антоний через благочинного благословил верующих отстаивать свой храм до конца. Перед православными Мариупольщины был

пример верующих Одесской губернии, которые смогли, как сказано в деле, «отвоевать» у обновленцев четыре храма. Помимо этого, власти опасались, что православные будут вести борьбу и с админотделом [7, л. 3–4].

В сводках ОГПУ 1925 год был определен как «время сильной внутрицерковной борьбы» в Донецком регионе. Примером такой борьбы-противостояния между «тихоновцами» и обновленцами может стать ситуация в г. Сталино (до 1924 г. — Юзовка), входившем в состав православного Бахмутского викариатства. Благочинный Артемовского (Бахмутского) округа священник Иоанн Крещановский говорил, что в Сталино «коммунисты православных свящ-в в тюрьмы сажают, а на их места... коммунистов ставят» [8, л. 26], то есть обновленцев. При этом власти выплачивали обновленцам зарплату. Верующие понимали, что власти всячески поддерживают и продвигают обновленцев [7, л. 4].

В Сталино противостояние православных и обновленцев особенно остро проявилось в ситуации вокруг Преображенского собора. Настоятелем собора был протоиерей Дмитрий Поликарпов<sup>2</sup>. В следственном деле священнослужителя проходила информация о его жизни до Октября. Священник учительствовал в морском кадетском корпусе, жил в Царском Селе [5, л. 12], а 8 августа 1900 г. был отправлен судовым священником на императорскую яхту «Штандарт». Кроме того, в декабре 1902 г. отец Димитрий был награжден золотым крестом из, как сказано в следственном деле, «кабинета его величества» [5, л. 72–73]. Позже отец Димитрий служил в соборе Зимнего дворца. За ревностную службу священник награждался: в 1913 г. — орденом Святой Анны 3 степени, в 1914 г. — орденом Святой Анны 2 степени, в 1916 г. — орденом Святого Владимира 4 степени, в 1912 г. — орденом от Сербского короля. Как именно отец Димитрий попал на Донетчину, в

---

<sup>2</sup> Родился в 1870 г. в с. Ягодное Самарской губернии, сын псаломщика, окончил Казанскую духовную академию, на момент ареста — вдовец.

деле не указывалось. Но, по всей видимости, это произошло уже после 1917 г. Став настоятелем Преображенского собора, отец Димитрий продолжал каждый день поминать императора Николая Второго и семью Романовых. Понятно, что такой священнослужитель был в поле особого внимания властей.

Что касается передачи Преображенского собора обновленцам, подготовка к этому событию началась заранее. 12 мая 1926 г. на приходе состоялось собрание «членов учредителей общины и членов приходского Совета». Поводом стал пересмотр состава пятидесятки и совета [5, л. 12–14]. Четырех членов совета возмутило, что на собрании присутствовали в том числе не члены пятидесятки [5, л. 33]. Это стало «поводом» для того, чтобы 13 мая 1926 г. эти лица составили протест с фиксацией фактов о присутствовавших посторонних и о том, что собрание было собрано без дозволения властей. В силу чего они потребовали аннулировать постановления собрания, расторгнуть договор и т. д. [5, л. 2]. Было очевидно, что конфликт являлся искусственным и, кроме того, явно внутриприходским. Отец Димитрий попытался объяснить ситуацию с присутствовавшими «посторонними» тем, что собрания всегда проходили открыто [5, л. 33]. Несмотря на это, протоиерея Димитрия арестовали. Настоятелем Преображенского собора стал священник Александр Данилов [2, л. 79]; диаконом остался отец Димитрий Волковниченко [2, л. 71], а помощником старосты собора — Филипп Владимирович Мезин [2, л. 20].

В конце июля на очередном заседании приходского совета прихожанином собора был поднят вопрос о том, когда освободят настоятеля — отца Димитрия Поликарпова. Священник Данилов предложил верующим ходатайствовать перед властями об освобождении настоятеля [2, л. 91]. Практически одновременно среди православных верующих появились слухи о том, что на приходе «кто-то» пытается организовать новую пятидесятку, для того чтобы передать собор обновленцам [2, л. 79]. Слухи, по всей видимости, были небезосновательны: вскоре Сталинский админотдел выпустил распоряжение



о расторжении договора с православной общиной на право пользования храмом и церковно-культурным имуществом, а в Сталино из Дмитриевска (Макеевки) приехал обновленческий «епископ» Макарий (Быстров). Вместе с Быстровым прибыли обновленческие «священнослужители» и хор. Они были готовы к захвату православного Преображенского собора. Тем временем отец Александр Данилов был вызван повесткой в админотдел. После Литургии и треб священник отправился в админотдел, а прихожане Преображенского собора начали собираться в ограде церкви. Священника Александра не выпускали из админотдела до вечера, а к собору действительно прибыли обновленцы. Прихожане обновленцев в храм не пустили, а вечером наиболее активные верующие отправились к Сталинскому окружному ГПУ, где находились арестованные протоиерей Трухманов и протоиерей Димитрий Поликарпов. Верующие попросили освободить священников. В ответ на их просьбы чекисты освободили протоиерея Трухманова, но протоиерея Поликарпова освобождать отказались. Услышав отказ, люди начали бросать камни в окна ГПУ.

Увидев, как разворачиваются события, помощник старосты собора Филипп Владимирович Мезин запер собор, передал ключи совету верующих и отправился в Харьков на прием к руководителю отдела по религиозным делам при НКВД Г. Петровскому. Подав заявление Г. Петровскому, Мезин вернулся в Сталино, где практически сразу к нему пришли сотрудники ГПУ с обыском и требованием отдать ключи от собора [2, л. 80–84]. Позже ситуацию вокруг Преображенского собора чекисты охарактеризовали как «массовые беспорядки» [2, л. 20]. А в следственном деле отметили, что 3 августа 1926 г. к зданию ГПУ в Сталино пришли 700 человек, требовавшие освобождения арестованного священника Дмитрия Поликарпова и «кормившие» Окротдел ГПУ. После «инцидента» священник Данилов, диакон Волковниченко и помощник старосты Мезин были арестованы как инициаторы беспорядков среди верующих — прихожан собора [2, л. 43]. 8 августа 1926 г. все «зачинщики беспорядков» были отправлены в Харьков [2, л. 84].

Вслед за этим в соборе начали проходить собрания прихожан с требованием к церковному совету через общину добиться освобождения заключенных под стражу [2, л. 44]. Прихожане написали письмо главному уполномоченному секретного отделения Харьковского ГПУ, в котором просили выдать им священнослужителей и помощника старосты на поруки. Прихожане пытались убедить сотрудника ГПУ в том, что отец Александр Данилов никогда не занимался антисоветской агитацией, но был достойным пастырем и советским гражданином; диакон Волковниченко был скромным священнослужителем, а помощник старосты Мезинов — лояльным гражданином. Прихожане уверяли, что все случившееся было не более чем недоразумением [2, л. 63]. Несмотря на просьбы и уверения верующих, через три месяца все арестованные были отправлены из Харькова в Москву [2, л. 84] и в том же 1926 г. заключены в концлагерь сроком на три года [2, л. 89].

Что касается отца Димитрия Поликарпова, община Преображенского собора также обращалась с ходатайством об освобождении священника на поруки. 19 июня 1926 г. верующие ходатайствовали об этом перед прокурором Сталинского округа [5, л. 33]. 11 сентября 1926 г. дело отца Димитрия даже приостанавливалось за недостаточностью собранных доказательств [5, л. 71]. Несмотря на это, священнослужитель был выслан в Казахстан сроком на три года, а впоследствии, в 1937 г., расстрелян [5, л. 112]. Преображенский собор, как и предполагалось, передал обновленцам.

«Передачи» храмов обновленцам проходили на Донетчине повсеместно как в городах, так и в сельской местности. Примером «работы» властей по «переводу» храма в обновленчество в сельской местности может быть ситуация с Рождество-Богородицкой церковью в селе Чердаклы. Здесь в августе 1926 г. тоже имела место попытка провести собрание и заключить договор о переходе прихода в обновленчество [7, л. 7]. Настоятелем храма в этот период был отец Павел Михайличенко. В следственном деле указывалось, что священник подчинялся

священномученику Константину (Дьякову) [7, л. 14]. (В документе содержалась информация о том, что 12 ноября 1927 г. он был возведен в сан архиепископа и назначен управляющим Харьковской и Ахтырской епархией: храм в Чердаклы относился к Харьковской епархии [24, с. 733–735].)

Священник Павел Михайличенко выразил протест собранию о «переходе» в обновленчество. По всей видимости, в ответ на протестные действия власти поначалу перенесли собрание [7, л. 7]. Но через какое-то время священника арестовали, а церковь передали обновленцам [5, л. 11].

Что касается так называемой Украинской автокефальной православной церкви, на территории Донетчины были открыты три прихода УАПЦ. Они были образованы в 1923 г. и находились в Ново-Славянском уезде Донецкой губернии. Как относящиеся к Донетчине также числились приход УАПЦ в г. Екатеринодаре (современный Краснодар), входившем на тот момент в состав Донецкой губернии, и приход в Луганске, на тот момент тоже входившем в состав Донецкой губернии [45, л. 3]. Но повторимся: собственно на территории современного Донецкого региона действовали только 3 автокефалистских прихода. Они относились к Бахмутской епархии УАПЦ. Кафедральным собором УАПЦ на Донетчине был Ново-Славянский Александро-Невский собор на станции Славянск. Настоятелем собора был автокефалистский «протоиерей» Петров.

В архивных документах содержатся сведения, что 23 марта 1923 г. община Ново-Славянского кафедрального собора УАПЦ вместе с автокефалистским «архиепископом» Харьковским Александром (Ярещенко) отправила поздравительную телеграмму на имя «митрополита» УАПЦ Василия (Липкивского). Исходя из чего можно сделать предположение, что Ярещенко первоначально окормлял не только приходы автокефалистов на Слободской Украине, но также открываемые общины УАПЦ на Бахмутщине [17, л. 2]. В дальнейшем в 1925 г. автокефалистским архиереем с титулом Бахмутский и

кафедральным собором в Славянске был «епископ» Николай (Пивоваров). Но, по всей видимости, его пребывание на Донетчине было кратковременным: согласно автокефалистской сводке по архиереям, в 1922–1926 гг. Пивоваров был «коротко на разных кафедрах» [21]. Кроме него, возможно, на этой же кафедре был упоминавшийся в документах некий епископ Амвросий [19, л. 2].

Факторов, препятствовавших распространению УАПЦ в Донецком регионе, было несколько. Прежде всего, это отсутствие «національної свідомості» (то есть национального сознания) среди большинства населения Донетчины, которое было крайне далеко от идеалов украинского национализма. Кроме того, каноническую несостоятельность непризнанной УАПЦ православные верующие в большинстве своем хорошо сознавали, как, впрочем, понимали это и сами автокефалисты. Помимо этого, имело место неприятие УАПЦ со стороны местных гражданских властей, которые видели в них «приспешников Петлюры». Также сказывались раздоры и элементарная человеческая непорядочность в рядах самих автокефалистов.

Согласно удостоверению, выданному Ярещенко Всеукраинским православным церковным советом 23 сентября 1921 г., он был уполномочен заниматься консультативной помощью украиноговорящим жителям Полтавщины и Харьковщины — для организации богослужений на украинском языке. В связи с чем церковный совет ходатайствовал перед органами советской власти о том, чтобы они «одобрительно» относились к его трудам. Также автокефалисты призывали «церковно-религиозные организации», советские образования и в целом всех советских граждан всячески поддерживать Ярещенко в его деятельности и по мере необходимости — помогать [16, л. 7]. Между тем, несмотря на такие призывы, сам Ярещенко свидетельствовал, что губюст Харьковщины не только без особых симпатий относился к автокефалистам, но и терроризировал «провокационными слухами». В частности, власти указывали им на то, что многие автокефалисты уже расстреляны и та-

кая же участь ждет и других приверженцев УАПЦ. При этом Ярещенко свидетельствовал, что большевики не спешили выделять УАПЦ храмы, а если и выделяли, то очень небольшие. Таким образом, в описываемый период советская власть уже очевидно не поддерживала автокефалистов, поскольку убедилась в их неэффективности в борьбе против Православной Церкви.

В это время у представителей УАПЦ были немалые проблемы с кадрами. Тот же Ярещенко сетовал на то, как сложно найти в Полтавщине и Слобожанщине диакона или даже кандидата в диаконы [14, л. 27]. Вполне вероятно, что так же обстояло дело с кадрами и в Донетчине, немногочисленность автокефалистских приходов в которой сами автокефалисты объясняли «общими сложностями».

Важную информацию, позволяющую увидеть «внутрицерковную» ситуацию в УАПЦ, дает частная переписка. Так, например, в письме от 12 февраля 1922 г. автокефалистский «священник» из Елисаветграда (ныне — Кропивницкий), свидетельствует, что и в этом городе украинизация богослужения проходила очень сложно. Он не отрицал, что в городе есть украинская общественность. Но констатировал, что общественность эта была достаточно разъединена, а кроме того, запугана и элементарно голодна. Кроме того, как считал «священнослужитель» УАПЦ, основным препятствием в деле распространения Украинской церкви было то, что православных верующих отталкивала неканоничность «поставления» «епископов» УАПЦ. Тем более что православные «благочинные разослали оповещения о еретических событиях», связанных с избранием «епископов» УАПЦ [15, л. 1].

Внутрицерковные взаимоотношения между автокефалистами тоже были сложными. В письме к Всеукраинскому православному церковному совету председатель «Подольского краевого церковного совета» называл «состояние» УАПЦ на Подолье катастрофическим. В том числе он упоминал отрицательное поведение и некоего «епископа» Амвросия (Славян-

ского), по примеру которого подольский «владыка» допускал оскорбительное отношение к «священникам» УАПЦ [19, л. 2].

При этом представители УАПЦ пытались наладить отношения с обновленцами, но безуспешно. Так, «священник» УАПЦ Алексей Сердюк в 1923 г. занимался украинизацией церковной жизни в городе Краснодаре и обращался к обновленцам с просьбой выделить ему помещение для храма [18, л. 5 об.]. В ответ на эти просьбы обновленцы не только отказали в выделении помещения, но и позволили себе в отношении Сердюка «оскорбительные нападки» и в итоге обвинили автокефалистов в связях с петлюровцами [18, л. 3–5]. Тем не менее, автокефалистский приход в Краснодаре был открыт.

Характерно, что в том случае, если в городе были жители, которые сами изъявляли желание открыть украинский приход, расходы по его организации и оформлению община будущего храма брала на себя. Но и при таких обстоятельствах не обходилось без разногласий. Так, в 1924 г. в Луганске разгорелся конфликт из-за трех червонцев, которые в 1923 г. жители Луганска Овсиенко и Панченко выдали Морозу на расходы. Деньги были даны с тем условием, что Мороз немедленно приедет в город, чтобы основать здесь церковь с украинским богослужением. Тем не менее, получив деньги, Мороз в Луганск не явился [13, л. 54]. В августе 1924 г. дарителями материальных средств был сделан запрос, и Мороз подтвердил, что Овсиенко дал ему три червонца на расходы. Тем не менее и после запроса Мороз в Луганск не явился, а полученные им средства предложил считать использованными на покрытие ему «долга со стороны ВПЦР» [13, л. 57].

Данная ситуация сама по себе наглядно характеризует людей, входивших в состав УАПЦ. Как следствие, православные называли автокефалистов «политиканствующими прохвостами, губящими дело Церковное» [9, л. 43].

Каких бы то ни было значимых или выдающихся личностей в Донетчине среди автокефалистов не было [29].

Что касается общей статистики по автокефалистам, в 1925 г.

в Донецком регионе оставались три вышеупомянутые общины УАПЦ общей численностью 211 человек. Община в Луганске [11, л. 63] уже к 1927 г. прекратила свое существование. А в трех функционирующих общинах к 1927 г. численность прихожан увеличилась до 1703 [12, л. 9].

Между тем власти осознали, что УАПЦ — далеко не действенный инструмент в антицерковной политике государства. В связи с чем приняли решение «разложить» УАПЦ изнутри. С этой целью в 1924 г. было сформировано левое крыло под названием «Действенно-Христова церковь». В «крыло» вошли те, кто высказывал недовольство «политической линией» ВПЦР<sup>3</sup> по отношению к советской власти [11, л. 8]. Но уже в 1925 г. для «нейтрализации» и автокефалистов, и православных создается «новая организация» — «Братське объединня парафій Української Православної автокефальної Церкви»<sup>4</sup>, или БОПУПАЦ (другое название — «Соборно-епископская церковь»). Задачей этой «группировки» мыслилась активная борьба и с православными, и с автокефалистами. В письме «Всем окружным антирелигиозным комиссиям» от 12 ноября 1925 г. и Православная Церковь, и УАПЦ характеризовались большевиками как антисоветские группировки. Именно их якобы «антисоветская работа», согласно документу, и подвигла власти к созданию «новой церковной группировки». План большевиков был достаточно хитрым и продуманным. Власти хотели иметь управляемую организацию, объединяющую в себе, как они говорили, «преимущества» — и православных, и автокефалистов. Как следствие, во главе «группировки» должны были стоять обязательно каноничные епископы (большевики были уверены, что это позволит государству действительно бороться с православными). Но в то же время эти каноничные епископы должны были быть украинцами и стремиться к ав-

---

<sup>3</sup> Т. е. «Всеукраинский православный церковный совет».

<sup>4</sup> Т. е. «Братское объединение приходов Украинской Православной автокефальной Церкви».

токефалии и украинизации службы. Помимо этого, властям было необходимо, чтобы отношение новой группировки к обновленцам было в высшей степени доброжелательным [10, л. 21–22].

На 1 июля 1925 г. в Донецкой губернии еще не было приходов БОПУПАЦ [10, л. 63]. Но уже к 1927 г. «соборно-епископские» общины были зафиксированы на территории Артемовского (14 общин и 19 247 прихожан) и Сталинского (5 общин и 4 284 прихожан) округов [12, л. 9].

Что касается общих статистических данных по «тихоновцам» и обновленцам по Донецкой губернии, в 1925 г. в Мариупольском округе было 172 «тихоновских» общины, насчитывавших 198 714 члена (прихожан), в Сталинском — 116 общин (98 534 члена), в Артемовском — 162 общины (100 555 членов). У обновленцев в Мариупольском округе было 29 общин, насчитывавших 18 911 членов, в Сталинском — 16 общин (11 988 членов) и в Артемовском — 28 общин (6 869 членов) [11, л. 63]. Несмотря на очевидную поддержку со стороны властей, ОГПУ вынуждено было признать, что положение обновленцев в крае оставалось неустойчивым [28].

Но уже к 1927 г. позиции обновленцев в Донецкой губернии значительно укрепились. Это было обусловлено в первую очередь ослаблением Патриаршей Церкви после кончины Святейшего Патриарха Тихона. Так, в 1927 г. в Мариупольском округе число обновленческих общин увеличилось с 29 до 42 (39 563 члена). В Сталинском округе таких общин стало 18 (12 624 члена). А в Артемовском (Бахмутском) округе количество обновленческих общин уменьшилось до 19 (19 152 члена). Вероятно, здесь произошел отток части прихожан-обновленцев в общины украинских автокефалистов (УАПЦ) и соборно-епископские (БОПУПАЦ) общины. При этом количество «тихоновских» общин в губернии значительно уменьшилось, но все равно оставалось значительно большим по сравнению с раскольническими. Так, на 1 мая 1927 г. в Мариупольском округе православных общин было 53 (45 272 человека), в Сталинском



— 66 (60 839 человек) и в Артемовском — 73 (78 229 человек) [12, л. 9].

Таким образом, несмотря на всестороннюю поддержку властью всяческих церковных разделений, количество православных приходов в Донетчине очевидно превышало раскольнические. Отторжение православными верующими обновленчества было определено не только их «раскольнической сутью», но и отчасти в том числе их не лучшими нравственными качествами. Что касается УАПЦ, для жителей Донетчины была неприемлема националистическая идеология и стремление к украинизации богослужения, столь характерная для представителей этой структуры. Кроме того, православные верующие Донетчины достаточно хорошо ориентировались в канонических вопросах и понимали, что УАПЦ «безблагодатна», то есть неканонична. Созданная властями, для «нейтрализации» и автокефалистов, и «тихоновцев», БОПУПАЦ, тем не менее, также не достигла своей цели и не была безоговорочно принята жителями региона.

#### ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Государственный архив ДНР. Ф.Р. — 522. Оп. 1. Д. 218. Л. 129.
2. Отраслевой государственный архив СБУ. Д. 75709 фп.
3. Отраслевой государственный архив СБУ. Д. 75710 фп.
4. Отраслевой государственный архив СБУ. Д. 75711 фп.
5. Отраслевой государственный архив СБУ. Д. 75712 фп.
6. Отраслевой государственный архив СБУ. Д. 75734 фп.
7. Отраслевой государственный архив СБУ. Д. 75735 фп.
8. Отраслевой государственный архив СБУ. Д. 75779 фп.
9. Отраслевой государственный архив СБУ. Д. 75789 фп.
10. ЦГАООУ. Ф. 1. Оп. 20. Д. 2006.
11. ЦГАООУ. Ф. 1. Оп. 20. Д. 2007.
12. ЦГАВОВУ. Ф. 5. Оп. 3. Д. 1064.
13. ЦГАВОВУ. Ф. 3984. Оп. 1. Д. 72.

14. ЦГАВОВУ. Ф. 3984. Оп. 1. Д. 102.
15. ЦГАВОВУ. Ф. 3984. Оп. 1. Д. 255.
16. ЦГАВОВУ. Ф. 3984. Оп. 1. Д. 259.
17. ЦГАВОВУ. Ф. 3984. Оп. 1. Д. 475.
18. ЦГАВОВУ. Ф. 3984. Оп. 1. Д. 476.
19. ЦГАВОВУ. Ф. 3984. Оп. 1. Д. 498.
20. Андреев Павел Аркадьевич, священномученик. URL: <https://pravoslavnoe-duhovenstvo.ru/person/5675/> (дата обращения: 15.10.14).
21. Иерархия литургических церквей. Иерархия Украинской Автокефальной Православной Церкви (после 1921) URL: [hierarchy.religare.ru/h-orthod-uarc21.html](http://hierarchy.religare.ru/h-orthod-uarc21.html) (дата обращения: 28.10.15).
22. *Ириней (Середний), митрополит*. Агеева Е. А. Днепропетровская и Павлоградская епархия // Православная Энциклопедия. М., 2007. Т. 15. С. 453–460.
23. История иерархии Русской Православной Церкви. М., 2019. С. 530.
24. Константин // Православная Энциклопедия. Т. 36. М., 2014 г. С. 733–735.
25. *Лавринов Валерий, протоиерей*. Временный Высший Церковный Совет и его роль в истории Русской Православной Церкви (1925–1945). М., 2018. С. 552.
26. *Мултых В. К.* Мои воспоминания. Одесса; Афины, 2001.
27. *Сафонов Д. В.* Материалы по истории обновленческого раскола в российских архивах // XVI Ежегодная богословская конференция ПСТГУ. Том 2. М., 2006. С. 198–205.
28. Церковь в сводках ОГПУ. URL: <http://istmat.info/node/8765> (дата обращения: 21.08.15).
29. Репресовані діячі Української Автокефальної Православної Церкви. К., 2011.
30. *Тригуб О.* Розкол Російської православної церкви в Україні (1922–39рр.): між державним політичним управлінням та реформацією. Миколаїв, 2009. С. 37–38.

#### СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ГА ДНР Государственный архив Донецкой области.  
ЦГАВОВУ Центральный государственный архив высших  
органов власти и управления Украины.  
ЦГАООУ Центральный государственный архив обществен-  
ных объединений Украины.

## ПЕДАГОГИКА И ПСИХОЛОГИЯ

УДК 821.161.1

**Макаров Д. В.**

доктор культурологии, доцент  
профессор кафедры филологии  
Московской духовной академии  
e-mail: denis.makarov@mail.ru

**Makarov D. V.**

Doctor of Cultural Studies, Associate Professor  
Professor of the Department of Philology  
Moscow Theological Academy  
e-mail: denis.makarov@mail.ru

### РУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА В СОВРЕМЕННОЙ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ СИСТЕМЕ И ЕЕ ВОСПИТАТЕЛЬНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ (НА МАТЕРИАЛЕ ТРЕХ ПРОИЗВЕДЕНИЙ ЛИТЕРАТУРЫ ДРЕВНЕЙ РУСИ)

### RUSSIAN LITERATURE IN THE MODERN EDUCATIONAL SYSTEM AND ITS EDUCATIONAL POTENTIAL (BY THE MATERIAL OF THREE WORKS OF ANCIENT RUSSIAN LITERATURE)

**Аннотация.** Статья имеет две основные цели. Во-первых, выявить, в каких границах и на каких уровнях изучается сегодня русская литература в современной системе отечественного образования (на материале средней школы и системы высшего, в том числе высшего духовного образования). Во-вторых, подчеркнуть и проиллюстрировать возможности воспитательного и обучающего потенциала русской литературы в со-

временной образовательной ситуации, особенно в плане выявления характера и содержания духовного выбора, который совершал русский человек перед лицом глобальных вызовов предшествующих эпох. На материале трех произведений (написанных в XI-ом, XII-ом и XIII-ом веках) Древней Руси, таких как «Слово о Законе и Благодати», «Слово о полку Игореве» и «Повести о житии Александра Невского». Произведения древнерусской литературы, во-первых, вписывают русскую историю в контекст библейских событий, причем как ветхо-, так и новозаветных. Во-вторых, утверждают евангельские идеи и идеалы, показывая их реальное воплощение на русской почве в образах наших святых: равноапостольных, благоверных князей, святителей, священномучеников и мучеников, преподобных и праведных. И, в-третьих, побуждают читателя подражать вере и жизни святых Древней Руси, как они подражали вере и жизни своих предшественников. Русская литература, родившаяся как пасхальная проповедь (начиная со «Слова о Законе и Благодати» митрополита Илариона), изначально несет в себе преображающий потенциал. Изучение русской литературы остается неизменно актуальным для воспитания и обучения как современного школьника в средней школе или в вузе, так и доброго пастыря в современной духовной школе.

**Abstract.** The article has two main goals. First, to identify the boundaries and at what levels Russian literature is studied today in the modern system of national education (on the basis of secondary school and the system of higher education, including higher theological education). Secondly, to emphasize and illustrate the educational and educational potential of Russian literature in the current educational situation, especially in terms of identifying the nature and content of the spiritual choice that Russian people made in the face of the global challenges of previous eras. On the material of three works (written in the 11th, 12th and 13th centuries) of Ancient Rus', such as «The Tale of Law and Grace», «The Tale of Igor's Campaign» and «The Tale of the Life of Alexander Nevsky». The works of ancient Russian literature, firstly, fit Russian history

into the context of Biblical events, both Old and New Testament. Secondly, they affirm the Gospel ideas and ideals, showing their real embodiment on Russian soil in the images of our saints: Equal-to-the-Apostles, noble princes, saints, holy martyrs and martyrs, reverend and righteous. And, thirdly, they encourage the reader to imitate the faith and life of the saints of Ancient Rus', as they imitated the faith and life of their predecessors. Russian literature, born as an Easter sermon (beginning with Metropolitan Hilarion's Sermon on Law and Grace), from the very beginning bears a transforming potential. The study of Russian literature remains invariably relevant for the upbringing and education of both a modern student in a secondary school or university, and a good shepherd in a modern theological school.

**Ключевые слова:** духовно-нравственный потенциал русской литературы, воспитание современного пастыря, современная духовная школа, древнерусская литература.

**Key words:** spiritual and moral potential of Russian literature, education of a modern pastor, modern spiritual school, old Russian literature.

Русская литература обладает неисчерпаемым образовательным потенциалом, и ее изучение является актуальным для воспитания и обучения как современного школьника в средней школе или в вузе, так и доброго пастыря в современной духовной школе. Русская литература, родившаяся как пасхальная проповедь (начиная со «Слова о Законе и Благодати» митрополита Илариона), изначально несет в себе идеи духовного воскресения и преображения человека. В частности, «произведения древнерусской литературы, проникнутые идеями соборности, патриотизма, христианского подвижничества, имеют огромный образовательный потенциал не только в воспитании и образовании личности средневековой культу-

ры, но и формировании духовного опыта современного человека» [20, с. 494].

Посмотрим, в каких границах и на каких уровнях изучается сегодня русская литература в современной системе отечественного образования (на материале средней школы и системы высшего, в том числе духовного образования).

В современной средней школе русская литература изучается с 5 по 11 класс. Однако, если говорить о древнерусской литературе, то ее изучение ограничено 9 классом. При этом еще в недалеком прошлом, а именно в советской средней школе, изучалось всего одно произведение — «Слово о полку Игореве», причем только в одном определенном контексте — как призыв к единству Руси перед лицом внешней опасности. Но в конце 1990-х — начале 2000-х годов изучение древнерусской литературы в средней школе становится более широким: «Увеличилось не только количество текстов, предлагаемых для чтения и изучения на уроке и дома, но и возникла необходимость обращения к историческим документам, письмам, летописям» [2, с. 187]. Курс литературы стал пополняться отрывками из летописей, житий, поучений, воинских и бытовых повестей, других произведений. В частности, различные современные рабочие программы по литературе включают такие произведения литературы Древней Руси, как «Слово о полку Игореве» и «Житие Сергия Радонежского» [13]; «Повесть временных лет», «Сказание о житие Александра Невского» и «Слово о полку Игореве» [16]; «Житие Сергия Радонежского», «Повесть о Шемякином суде», «Стрельцы и крестьянин», «Повесть временных лет», «Хождение Богородицы по мукам» и «Слово о полку Игореве» [18]; Фрагменты из «Повести временных лет»: «Выбор веры», «Поучение Владимира Мономаха», «Похвала учению книжному», «Повесть о Петре и Февронии Муромских», «Житие Сергия Радонежского», «Житие протопопа Аввакума, им самим написанное», «Повесть временных лет», «Слово о Законе и Благодати», «Сказание о Борисе и Глебе», «Повесть о житии Александра Невского», «Слово о полку Игореве» [17];

«Повесть временных лет», «Поучение Владимира Мономаха», «Повесть о Петре и Февронии Муромских», «Слово о полку Игореве» и «Житие протопопа Аввакума, им самим написанное» [11]; «Житие Бориса и Глеба», «Житие Сергия Радонежского», «Повесть временных лет» и «Слово о полку Игореве» [3]; «Повесть временных лет», «Подвиг отрока-киевлянина и хитрость воеводы Претича», «Повесть временных лет», «Сказание о белгородском киселе», «Поучение Владимира Мономаха», «Повесть о Петре и Февронии Муромских», «Повесть временных лет»: «О пользе книг», «Житие Александра Невского», «Повесть о Шемякинском суде» и «Слово о полку Игореве» [10]; «Повесть о Петре и Февронии Муромских», «Поучение Владимира Мономаха», «Житие Сергия Радонежского» и «Слово о полку Игореве» [8]; «Поучение Владимира Мономаха», «Слово о полку Игореве», «Повесть о разорении Рязани Батыем в 1237 году», «Житие преподобного Сергия Радонежского», «Повесть о горе-злосчасти» [15]; «Повесть временных лет» («Расселение славян», «Кий, Щек, Хорив», «Дань хазарам»), «Сказание о белгородских колодцах», «Повесть о разорении Рязани Батыем», «Повесть временных лет» («И вспомнил Олег коня своего»), «Повесть о Петре и Февронии Муромских», «Слово о погибели земли русской», «Сказание о Борисе и Глебе», «Житие Александра Невского», «Житие Сергия Радонежского» и «Слово о полку Игореве» [14]; «Слово о полку Игореве» [9]; «Повесть временных лет (Сказание о походе Олега на Царьград, о гибели Олега, о мести Олега, о походах Святослава, о юноше кожемяке, о белгородском киселе)», «Слово о погибели земли русской», «Евпатий Коловрат», «Житие Сергия Радонежского», «Житие протопопа Аввакума, им самим написанное», «Сказание о Борисе и Глебе», «Суд Шемякин», «Повесть о Петре и Февронии Муромских» и «Слово о полку Игореве» [7]; «Повесть временных лет» («Предание об основании Киева», «Сказание о юноше-кожемяке», «Повесть о разорении Рязани Батыем», «Сказание о белгородском киселе»), «Повесть о Петре и Февронии Муромских», «Повесть о житие Алексан-



дра Невского», «Повесть о Тверском Отроче монастыре», «Почтение Владимира Мономаха», «Завещание Ярослава Мудрого сыну», «О правлении и смерти Мономаха», «Житие Сергия Радонежского», «Слово о полку Игореве», «Слово о погибели земли русской» и «Задонщина» [19].

В XXI веке только одна школьная программа по литературе (под редакцией Б. А. Ланина) осталась на советском уровне — в плане охвата произведений древнерусской литературы. Все другие значительно расширили круг изучения литературных памятников Древней Руси. И это неслучайно. Современные ученые-филологи, учителя литературы и руководители средних общеобразовательных школ приходят к пониманию того, что изучение древнерусской литературы «поможет углубить национальное самосознание, воспитать общероссийское гражданское сознание и чувство патриотизма, ...формировать духовно-нравственную личность школьника» [2, с. 187, 190], а также «осознать мудрость и величие нравственных норм древности, чтобы при чтении современной художественной литературы у подрастающего поколения были надежные скрепы, сформированы высокие этические нормы и эстетический вкус, позволяющие отличать высокие образцы духовности от низкого уровня „бульварной литературы“» [5, с. 136–137].

В современной системе высшего образования изучение русской литературы, как правило, закладывается в программы подготовки по направлениям: 52.05.04 Литературное творчество, 46.03.01 История (на профиле — компаративистика), 44.03.01 Педагогическое образование (на профиле — русский язык и литература) и 45.03.01 Филология.

Как видно, это строго специализированные программы. Счастливым исключением сегодня является направление подготовки 48.03.01 Теология, на котором вполне возможно введение курса русской литературы, особенно на профилях, посвященных изучению культуры русского Православия. Все остальные студенты светской высшей школы к изучению русской литературы после 11 класса средней школы (а к изучению

древнерусской литературы — соответственно, после 9 класса) не обращаются. Поэтому можно сказать, что студенты духовных школ находятся в более выгодном положении.

Утвержденный Высшим Церковным Советом Русской Православной Церкви актуальный Единый Учебный план [4] по направлению подготовки 48.03.01 Теология предоставляет высшим духовным учебным заведениям ряд возможностей для изучения русской литературы. Во-первых, в части, формируемой участниками образовательных отношений, есть дисциплина «Русская литература» (как правило, предлагается по выбору наряду с дисциплиной «Всемирная литература»). Во-вторых, изучение отдельных произведений вполне может быть интегрировано в такие дисциплины, как История Русской Православной Церкви, История России, История Отечества и Русская религиозная философия. В-третьих, возможна разработка отдельного факультатива по русской (в том числе и по древнерусской) литературе.

Наибольшие возможности для изучения русской и древнерусской литературы в духовных школах представляют, конечно, магистерские программы, особенно посвященные изучению культуры Православия, в том числе русской духовной словесности.

Таким образом, будущие пастыри приобретают возможность познакомиться с основными литературными памятниками Древней Руси, которые способны очень многое дать им в плане теоретического обучения и духовно-нравственного воспитания.

Для примера рассмотрим три произведения первых трех столетий древнерусской литературы: XI-го, XII-го и XIII-го веков.

Самое первое произведение русской литературы, уже названное выше — созданное в середине XI века «Слово о Законе и Благодати» — показывает, наверно, самый главный выбор русского человека — выбор православной веры князем Владимиром Святым, результатом которого стало торжество духовного преображения — воскресения мира и человека. При этом на трех уровнях: всемирном, национальном и личном.

Князь Владимир лично «совлек... вместе с одеждами — ветхого человека, отложил тленное, отряс прах неверия — и вошел в святую купель. И возродился он от Духа и воды: во Христа крестившись, во Христа облекся; и вышел из купели просветленный, став сыном нетления, сыном воскресения» [21, с. 45].

Его трудами преобразился весь русский народ: «...вера благодатная по всей земле распространилась и до нашего народа русского дошла. И законническое озеро высохло, евангельский же источник наполнился вод и всю землю покрыл, и до нас разлился. Ведь вот уже и мы со всеми христианами славим Святую Троицу» [21, с. 39]. За это прославляет его Церковь Русская: «Радуйся, апостол во владыках, не мертвых телами воскресивший, но нас, душою мертвых, умерших от недуга идолослужения, воскресивший» [21, с. 53].

И о всемирном спасении говорит митрополит Иларион: «Господь Бог Израилев, Бог христианский... через Сына Своего все народы спас, Евангелием и Крещением вводя их в обновление пакибытия, в Жизнь Вечную... Он призрел на народ Свой. И не посланник (Его), не вестник, но Сам спас нас, не призрачно придя на землю, но истинно, пострадав за нас плотию до смерти и с Собою воскресив нас» [21, с. 21].

«Слово о Законе и Благодати» все пронизано пафосом воскресения и преображения человека, изображает действие Бога-Творца, направленное на спасение как всего человечества, так и отдельного народа, и каждого отдельного человека.

Другой шедевр литературы Древней Руси, созданный в восьмидесятых годах XII века — «Слово о полку Игореве» — наряду с призывом к объединению князей для защиты своей Родины от внешних врагов показывает выбор, который совершает русский человек (в данном случае князь Игорь) в самых трудных условиях — в условиях войны и — что самое тяжелое — в условиях полного военного поражения. Это выбор покаяния и признания своей вины за все постигшие человека бедствия.

Потому что идея покаяния главного героя — одна только и может объяснить все поэтические особенности (даже загадки)

этого великого произведения. Например, ничем иным невозможно объяснить мажорный тон концовки: «Солнце светит на небе — Игорь-князь в Русской земле. Девицы поют на Дунае — вьются голоса через море до Киева. Игорь едет по Боричеву к святой Богородице Пирогощей. Страны рады, города веселы» [22, с. 267]. Особенно, кажется, эта радость невозможна после сокрушительного поражения, когда поняли все, что «игорева храброго полка не воскресить!.. Жены русские восплакались, причитая... И застонал, братья, Киев в горе, а Чернигов от напастей. Тоска разлилась по Русской земле, печаль потоками потекла по земле Русской» [22, с. 259–261].

Казалось бы, чему можно радоваться, даже если и удалось князю — одному — вернуться из плена, после такого поражения и — главное — после того, как Игорь и Всеволод своим «непокорством зло пробудили, которое усыпил было отец их, — Святослав грозный великий киевский» [22, с. 261], и не просто зло пробудили, но и как сказал сам Святослав, «не сдержав пыла молодости, отворили ворота на Русскую землю» [22, с. 243] для «поганных» половцев.

Лаврентьевская летопись поясняет причины поражения и последующего страдания: «Все это свершилось из-за грехов наших, так как умножились грехи наши и преступления. Бог ведь казнит рабов своих различными напастями, и огнем, и водой, и войной, и иными различными бедами; христианам, многое перенесшим, суждено будет войти в царство небесное. Согрешили и казимы, как поступали, за то и получили, но наказывает нас справедливо Господь наш, и пусть никто не посмеет сказать, что ненавидит нас Бог — не будет этого! Так любит, как возлюбил нас, когда муки принял нас ради, чтобы избавить нас от дьявола» [22, с. 253].

И если причины бедствий — в грехе, то избавление — в покаянии. В Ипатьевской летописи, без знания которой невозможно понять «Слово о полку Игореве», прямо говорится о том, что причину поражения на реке Каяле князь увидел в своих грехах и осознал поражение не как тактическую ошибку, а

как справедливое наказание Господне: «И так в день Святого Воскресения низвел на нас Господь гнев свой, вместо радости обрек нас на плач и вместо веселья — на горе на реке Каялы. Воскликнул тогда, говорят, Игорь: „Вспомнил я о грехах своих перед Господом Богом моим, что немало убийств и кровопролития совершил на земле христианской...“» [22, с. 241].

Очень важно понять, что смысл наказания Господнего не в том, чтобы помучить человека за его преступление (пропорционально количеству его грехов) или вообще стереть с лица земли недостойного жить на ней, — нет. Смысл наказания Господнего — спасение грешника путем его вразумления, исцеления, преображения, а иногда даже и полного воскресения из мертвых. Так сказано в книге Притчей Соломоновых: «Наказания Господня, сын мой, не отвергай, и не тяготись обличением Его; ибо кого любит Господь, того наказывает и благоволит к тому, как отец к сыну своему» (Притч. 3:11–12). А в послании апостола Павла к Евреям говорится: «Ибо Господь, кого любит, того наказывает; бьет же всякого сына, которого принимает» (Евр. 12:6). Блаженный Августин добавляет: «Итак, да не искахнем под плетью и возрадуемся по воскресении» [1]. Вот и об Игоре говорится далее в Лаврентьевской летописи, что после его покаяния на поле боя и последующего пленения, «спустя немного дней убежал Игорь князь от половцев. Не оставит ведь Господь праведного в руках грешника. Очи ведь Господни на боящихся Его» [6]. Интересно, что летописец теперь называет князя Игоря праведным и боящимся Бога, а совсем недавно — при описании начала похода — упрекает Игоря и Всеволода, что они идут в поход исключительно за похвалой, славой и честью, а не для исполнения Божиего промысла, которого не знают: «В том же году задумали Олеговы внуки пойти на половцев, ибо не ходили в том году со всеми князьями, но сами пошли особо, говоря: А мы что не князья ли? Такой же себе похвалы добудем... А ныне пойдем на них за Дон и до конца перебьем их. Если будет у нас там победа, пойдем за ними и до луки моря, где не ходили даже деды наши. А возьмем до конца

свою славу и честь. А не знали Божьего промысла» [6]. Вероятно, так автор летописи показывает, что покаяние полностью меняет человека, превращая тщеславного и славолюбивого в праведного и боящегося Бога.

И теперь понятна становится радость и веселье Руси о возвращающемся из плена раскаявшемся князе, ибо автор, как пастух из притчи Христовой о заблудившейся овце (см. Мф. 18:12), радуется и о спасении единой овцы, символизирующей спасение человеческой души. Как Господь радуется о спасении грешника и призывает к этой радости всех ангелов Своих, так же радуется о покаянии Игоря и автор «Слова...» и призывает к этой радости вместе с собой всю Русь. И если бы мировоззрение автора «Слова о полку Игореве» не было бы православным, то, конечно, никакое покаяние военачальника, погубившего свое войско, не могло бы обрадовать ни его, ни так широко изображаемую им русскую страну, ведь, как уже было сказано выше, «игорева храброго полка не воскресить!». Но автор не покривил душой, ибо для него с завершением земной жизни существование человеческой души не прекращается, и он думает не только о земном благополучии, но более о вечной жизни в Царствии Небесном.

В созданной в восьмидесятых годах XIII века «Повести о жизни Александра Невского» автор, сам современник зрелого Александра, основываясь на повествованиях о библейских и древнеримских героях, создает прекрасный образ православного князя-победителя, который «побеждал, но был непобедим» и княжение которого было «не без Божьего повеления» [12, с. 427].

Главный выбор, который делает святой Александр Невский, это выбор упования на промысел Божий в деле защиты родной земли и Православной веры.

Автор также подчеркивает княжескую премудрость (поистине Соломонову) и храбрость (как у римского царя Веспасиана), физическую силу (подобную силе ветхозаветного судьи Самсона), громкий голос (подобный звуку трубы среди наро-

да) и красоту лица (подобную красоте лица Иосифа Прекрасного).

Большое внимание уделено описанию молитв и веры князя Александра. Он показан как человек глубокой веры, не сомневающийся в том, что Бог обязательно придет к нему на помощь, потому что «не в силе Бог, но в Правде» [12, с. 429].

Главной причиной (главным секретом) побед (и непобедимости) князя Александра является в «Повести...» непосредственная помощь Божия, которая проявилась во время Невской битвы в «несметном множестве убитых ангелом Господним» на противоположной стороне Ижоры, где не могли пройти полки Александровы, а также явлением старейшине земли Ижорской Пелугию (Пелгусию) святых мучеников Бориса и Глеба, спешащих на помощь сроднику своему князю Александру. А во время Ледового побоища видением в воздухе воинства Божия, пришедшего на помощь Александру. Победу на Чудском озере автор «Повести...» сравнивает с победой Иисуса Навина у Иерихона, а освобождение Пскова — с победой царя Давида над иноплеменниками.

Несокрушимая вера святого князя Александра привлекает на помощь его (порой малочисленному) войску непобедимые ангельские полки Божии. Такую веру, наверное, можно сравнить с верой праотца Авраама или царя Давида.

Но не только как воина и молитвенника показывает князя Александра автор «Повести...», а еще и как милосердного и щедрого правителя, милостивого и доброго для домочадцев своих, любящего священников, монахов и нищих, почитающего митрополитов и епископов, радушного к приходящим из чужих стран. Так автор «Повести...» создает поистине библейский образ святого князя Александра Невского.

Новая высота появляется в образе князя Александра в завершающей части «Повести...». Целью последней поездки в Орду названо заступничество князя за свой народ перед ордынским царем. Причем заступничество это — ценой собственной скорой, по возвращении из Орды, смерти — уподобляется жерт-

ве Сына Божия. А принятие монашества (великой схимы) не по каким-либо вынужденным причинам, а по «безмерному желанию принять ангельский образ» [12, с. 439] завершает создание образа новозаветного святого, оставляющего царство земное ради Царства Небесного.

По смерти князя Бог явил людям его святость: покойный принял собственной рукой «грамоту духовную» [12, с. 439]. Это чудо показывает начало прославления Богом святого князя Александра Невского уже в Царстве Небесном.

Таким образом, приведенные примеры убедительно показывают практически неисчерпаемый потенциал русской литературы в деле образования (воспитания и обучения) доброго пастыря в современной духовной школе, в частности, что русский человек во все времена перед глобальными угрозами совершал правильный выбор: выбор православной веры, выбор покаяния и упования на промысел Божий. Произведения древнерусской литературы, во-первых, вписывают русскую историю в контекст Библейских событий, причем, как ветхо-, так и новозаветных. Во-вторых, утверждают евангельские идеи и идеалы, показывая их реальное воплощение на русской почве в образах наших святых: равноапостольных, благоверных князей, святителей, священномучеников и мучеников, преподобных и праведных. И, в-третьих, побуждают читателей подражать их вере и жизни, как они (в свое время) подражали вере и жизни своих предшественников.

В завершение необходимо отметить, что духовный выбор русского человека, отраженный в древнерусской литературе, остается актуальным до сего дня. «Мы до сих пор слышим его долгое эхо» [23, с. 38], — справедливо отметила О. Б. Сокурова, размышляя о бытовании тем и идей «Слова о Законе и Благодати» в истории отечественной культуры и находя непосредственное его влияние в творчестве А. С. Пушкина, А. Н. Островского, Н. С. Лескова, Ф. М. Достоевского, В. Г. Распутина и многих других.

Пронизывающие литературу Древней Руси христианские



идеи и идеалы — со времен митрополита Илариона — изначально вдохновили и по сей день продолжают питать творческий гений русских поэтов и писателей. Именно поэтому русская литература (начиная с XI-го — вплоть до XXI-го века) наряду с богословием и религиозной философией, а иногда даже отчасти заменяя их (особенно в реакционные времена), — в своих вершинных произведениях — стала (и осталась навсегда) источником духовного света, ежедневно и ежечасно пробуждающего человеческие души. Поэтому она так необходима сегодня для воспитания всего подрастающего поколения: школьников, студентов и особенно будущих добрых пастырей, а также и для просветительской работы пастырей среди прихожан.

#### ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Августин Блаженный*. Проповеди 157.3, Cl.0284, 157. PL38.860.52. URL: <http://bible.optina.ru/old:pr:03:11> (дата обращения: 09.03.2022).
2. *Аничкина Н. В.* Изучение Древнерусской литературы в школе как одно из условий воспитания читателя // Актуальные вопросы исследования и преподавания родных языков и литератур. Сборник материалов Международной научно-практической конференции. Чебоксары: Издательство: Общество с ограниченной ответственностью «Издательский дом «Среда». 2020. С. 187–190.
3. В мире литературы: программа по литературе для общеобразовательных учреждений. 5–11 кл. / под ред. А. Г. Кутузова. — М.: Дрофа, 2010. — 80 с.
4. Единый учебный план, разработанный в соответствии с ФГОС 48.03.01 и утвержденный 26 декабря 2018 года Высшим Церковным Советом Русской Православной Церкви, обязательный для введения в полном объеме с 2019–2020 учебного года во всех высших духовных учебных заведениях Русской Православной Церкви, находящихся на территории

Российской Федерации. URL: <https://uchkom.info/obrazovanie-i-vospitanie/podgotovka-pastyrey/> (дата обращения: 11.07.2022).

5. Закирова Н. Н., Пыхтеева О. В. Воспитательный потенциал древнерусской литературы: из опыта школьной системы уроков в условиях внедрения ФГОС 2-го поколения // Литература Древней Руси и Нового времени. Сборник материалов IX Всероссийской научно-практической конференции «Древнерусская литература и литература Нового времени», посвященной памяти профессора Николая Ивановича Прокофьева. 2017. Издательство: Московский педагогический государственный университет (Москва). С. 133–138.

6. Лаврентьевская летопись. 1377 г. Нижний Новгород. Год 6694 (1186 г.). Российская национальная библиотека, 2012. л. 134, стб. 2 — 137, стб. 1. URL: [http://expositions.nl.ru/LaurentianCodex/\\_Project/page\\_Show.php](http://expositions.nl.ru/LaurentianCodex/_Project/page_Show.php) (дата обращения: 08.07.2022).

7. Литература. Рабочие программы. 5–9 классы: пособие для учителей общеобразовательных учреждений. / Г. И. Беленький, О. М. Хренова. — М.: Мнемозина, 2013. — 120 с.

8. Литература: программа: 5–9 классы общеобразовательных организаций / Г. В. Москвин, Н. Н. Пуряева, Е. Л. Ерохина. — М.: Вента-Граф, 2014. — 144 с.

9. Литература: программа: 5–9 классы общеобразовательных организаций / Б. А. Ланин, Л. Ю. Устинова; под ред. Б. А. Ланина. — М.: Вента-Граф, 2013. — 160 с.

10. Литература: программы 5–11 класса (базовый уровень), 10–11 класса (профильный уровень) / В. Я. Коровина [и др.]. — М.: Просвещение, 2010. — 254 с.

11. Маранцман В. Г. Программа общеобразовательных учреждений. Литература. 5–9 класс / В. Г. Маранцман [и др.]. — М.: Просвещение, 2007. — 221 с.

12. Повесть о житии Александра Невского // Памятники литературы Древней Руси: XIII век. / Вступит, статья Д. С. Лихачева; Общ. ред. Л. А. Дмитриева и Д. С. Лихачева. — М.: Худож. лит., 1981. — 616 с.

13. Примерные программы по учебным предметам. Лите-

---

ратура. 5–9 классы: проект. — М.: Просвещение, 2010. — 176 с.

14. Программа курса. Литература. 5–9 классы / авт.-сост. Г. С. Меркин, С. А. Зинин — М.: Русское слово, 2017. — 208 с.

15. Программы общеобразовательных учреждений. Литература. 5–11 классы / Ю. В. Лебедев, А. И. Романова. — М.: Просвещение, 2011. — 160 с.

16. Рабочая программа по литературе для общеобразовательных учреждений (5–9 классы) / под ред. Т. Ф. Курдюмовой // Рабочие программы. Литература. 5–9 классы: учебно-методическое пособие / сост. А. В. Чубуков. — М.: Дрофа, 2013.

17. Рабочая программа по литературе для общеобразовательных учреждений (5–9 классы) / под ред. М. Г. Беловой // Рабочие программы. Литература. 5–9 классы: учебно-методическое пособие / сост. А. В. Чубуков. — М.: Дрофа, 2013. — С. 193–339.

18. Рабочая программа по литературе для школ и классов с углубленным изучением литературы (5–9 классы) / под ред. М. Б. Ладыгина // Рабочие программы. Литература. 5–9 классы: учебно-методическое пособие / сост. А. В. Чубуков. — М.: Дрофа, 2013. — С. 104–192.

19. Рабочие программы. Литература. Предметная линия учебников под ред. В. Ф. Чертова. 5–9 классы / В. Ф. Чертов, Л. А. Трубина, Н. А. Ипполитова [и др.]; под ред. В. Ф. Чертова. — М.: Просвещение, 2011. — 127 с.

20. *Симоненко Т. И.* Духовно-нравственные истоки отечественной образовательной традиции // Исторический путь России: из прошлого в будущее. Материалы международной научной конференции, посвященной 800-летию со дня рождения Великого князя Александра Невского. В 3-х томах. Под редакцией С. И. Бугашева, А. С. Минина. — СПб., 2021. Том. 1. С. 494–501.

21. Слово о Законе и Благодати // Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко. — СПб.: Наука, 1997. — Т. 1: XI–XII века. — 543 с.

---

22. Слово о полку Игореве // Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексева, Н. В. Понырko. — СПб.: Наука, 1997. — Т 4: XII век. — 687 с.

23. Сокурова О. Б. Темы и идеи «Слова о Законе и Благодати» в истории отечественной культуры // Вестник Санкт-Петербургского университета. 2011. Сер. 2. Вып. 2. С. 38–46.

---

## ТРЕБОВАНИЯ К ОФОРМЛЕНИЮ НАУЧНЫХ СТАТЕЙ В БОГОСЛОВСКО-ИСТОРИЧЕСКОМ СБОРНИКЕ

### ОБЩИЕ ТРЕБОВАНИЯ К ПУБЛИКАЦИЯМ

В начале статьи с выравнением 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 конечном 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.  
1.4. При оформлении списка источников и литературы в конце статьи руководствоваться требованиями ГОСТ Р 7.05-2008.

## 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](mailto:izdat.kds@yandex.ru)

---

ББК 86.372  
УДК 271.2  
Б 746

**«BOGOSLOVSKO-ISTORICHESKIY SBORNIK /  
БОГОСЛОВСКО-ИСТОРИЧЕСКИЙ  
СБОРНИК»**

Компьютерная верстка Крупина М. В.  
Корректор Шаибова Т. К.

Учредитель – Централизованная Православная Религиозная  
Организация – Калужская Епархия Русской Православной Церкви  
(Московский Патриархат)

Сборник зарегистрирован Федеральной службой по надзору  
в сфере связи, информационных технологий и массовых  
коммуникаций. Свидетельство о регистрации СМИ:  
ПИ ФС №77-79390 от 2 ноября 2020 г.

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: Капалин Г.М.  
(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 №217  
Дата выхода в свет 02.06.2023  
Распространяется бесплатно

12+

© Калужская духовная семинария  
© Калужское епархиальное управление

