

№ 7 научный православный журнал 2007

ТРАДИЦИИ *и* современность



*“Благословенна ты в женах
русских за то, что возлюбила
свет и оставила тьму...”*



Содержание

ТЕОРИЯ, КОНЦЕПЦИИ, ДИСКУССИИ

- О. В. Кириченко
Традиция с позиции православного мировоззрения 3

ИССЛЕДОВАНИЯ

- А. И. Кузнецова
Священное Писание — Евангелие и Псалтирь — в повседневной жизни русского народа 40
- Монахиня Зосима (Верховская)
Династия священнослужителей Рябцевых в Касимовской округе Рязанской епархии 64
- Н. П. Матханова
Записки Никодима (Казанцева), епископа Енисейского и Красноярского 84
- Н. В. Елизарова
Комплектование библиотек церковно-приходских школ Западной Сибири в 1880—1890 годы 97

НАУЧНЫЕ СООБЩЕНИЯ

- Г. Н. Мелехова
Память о святой раноапостольной княгине Ольге 104
- Монахиня Евстафия (Морозова)
Схиигуменья Магдалина (Досманова) и ее роль в сохранении православного монашества на Урале в годы гонений на Церковь 112

ПУБЛИКАЦИЯ ИСТОЧНИКОВ И МАТЕРИАЛОВ

- Ю. А. Лабынцев, Л. Л. Щавинская
Униатская обрядность на Подляшье в XIX столетии: православный взгляд 120
- Г. П. Дурасов
Келейные записки схимонахини Амвросии 126
- Н. М. Пашаева
Вспомяна Иерусалим 144

РЕЦЕНЗИИ, АННОТАЦИИ, СООБЩЕНИЯ

- Н. Н. Блохина
Служение науке и образованию (памяти Алексея Дмитриевича Червякова) 150
- Л. М. Варданян
Ирина Владимировна Долженко. Список основных научных трудов 160

Российская академия наук Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая

На 4 стр. обложки:
Фото Г. Н. Мелеховой.

Учредитель	
Коллектив редакции	Макетирование и верстка ООО «Бригг Лайн» Тел.: 8 (495) 662-99-15 www.artbrigg.ru
Редакция О.В. Кириченко, кандидат исторических наук главный редактор М.М. Громько, доктор исторических наук К.В. Цеханская, доктор исторических наук члены редколлегии В.П. Терехов редактор-корректор Н. В. Шляхтина секретарь	Адрес редакции 119334, Москва, Ленинский пр-т, 32а, комн. 1913 Тел.: 8 (495) 938-52-93 E-mail: russkie2@iea.ras.ru
Эксперты	
И.И. Калиганов, доктор филологических наук Ю.А. Лабынцев, доктор филологических наук В.М. Меньшиков, доктор педагогических наук Г.Н. Чагин, доктор исторических наук	М.А. Некрасова, академик РАН, доктор искусствоведческих наук Игумен Филипп (Симонов), доктор экономических наук Н.Т. Энеева, кандидат искусствоведческих наук
Свидетельство о регистрации Министерства Российской Федерации по делам печати, телерадиовещания и средств массовой коммуникации ПИ №77-17325 от 6 февраля 2004 г.	
Тираж 900 экз.	
При перепечатке ссылка на журнал «Традиции и современность» обязательна	

ТЕОРИЯ. КОНЦЕПЦИИ. ДИСКУССИИ



О. В. Кириченко

Традиция с позиции православного мировоззрения

Понятия: «традиция», «символ», «этническая традиция»

В современной этнографической науке, занимающейся вопросами этнической истории и традиции, до сих пор преобладает отношение к традиции как к языческой архаике, периоду, когда закладывались важнейшие культурные и этнические архетипы каждого народа, в том числе русского. Все самое исконно народное, с этой точки зрения, идет от эпохи существования многобожия, а с христианской точки зрения (да и не только с христианской) — времени существования языческой религиозности. Считается, что отсюда у славян весь народный аграрный, праздничный и обрядовый календарь, просуществовавший в трансформированном виде вплоть до конца XX столетия, а период христианства — это эпоха деградации традиционности, сознательно «организованной» адептами этой религии.

Об условности научного знания писал А. Ф. Лосев в своей знаменитой книге «Диалектика мифа»¹. По его мысли «чистое научное знание» — закон, формула, числовая или математическая закономерность не освобождают ученого от мифологизации этого знания, поэтому его научное знание обязательно будет вписано в некий условный ми-

ровозренческий проект, исключаящий другие картины мира, т.е. мифологизировано. Ньютоновская картина мира мифологична и в этом смысле лишь деталями отличается от конкретной религиозной картины мира.

В статье мы обращаемся к основополагающему для этнографии понятию «традиция» и ставим задачу максимально возможно выделить в нем те признаки, которые отражают результат некоего *соработничества* Бога и человека. Это самое первое и важное для традиции. При сугубо *рациональном* исследовании (в картезианском смысле как рационального метода познания) понятия «традиция» выделяют некоторые внешние признаки «традиции» общего характера: архаичность, фиксируемую в культуре в орнаментальных мотивах, анимистических верованиях, космогонических сказаниях, календарных и семейно-бытовых обрядах и песнях, волшебных сказках, старинных преданиях²; народность традиционной культуры, бесписьменный характер литературы (фольклор) и т.д. Но при этом количество признаков, как бы оно не увеличивалось, на деле не будет приближать исследователя к пониманию того, чем же, по сути, является традиция, поскольку будет давать одномерное описание понятия.

¹ «Существующая реально наука так или иначе мифологична. Чистая отвлеченная наука — немифологична. Немифологична механика Ньютона, взятая в чистом виде. Но реальное оперирование с механикой Ньютона привело к тому, что идея однородного пространства, лежащая в ее основе, оказалась *единственно значимой идеей*. А это есть вероучение и мифология. Геометрия Евклида сама по себе не мифологична. Но убеждение в том, что реально не существует ровно никаких других пространств, кроме пространства евклидовой геометрии, есть уже мифология, ибо положения этой геометрии ничего не говорят о реальном пространстве и о формах других возможных пространств, но только об одном определенном пространстве; и неизвестно, одно ли оно, соответствует ли оно или не соответствует всякому опыту и т.д. Наука сама по себе не мифологична. Но, повторяю, это — отвлеченная, никуда не применяемая наука. Как только мы заговорили о реальной науке, т.е. такой, которая характерна для той или другой конкретной исторической эпохи, то мы имеем дело уже с *применением* чистой, отвлеченной науки; и вот тут-то мы можем действовать и так и иначе. Управляет нами здесь исключительно мифология. — Итак, всякая реальная наука мифологична, но наука сама по себе не имеет никакого отношения к мифологии», — пишет А. Ф. Лосев (*Лосев А. Ф. Диалектика мифа / / Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М., 1990. С. 407*).

² *Бромлей Ю. В. Современные проблемы этнографии. М., 1981. С. 234.*

«Традиция» сродни понятию «канон» в Церкви и поэтому важно в первую очередь понять первооснову каноничности традиции. Кто и когда заложил этот канон? Атеистическая этнография³ не берется определенно отвечать на вопрос «кто» это сделал. Более того, при современном ее либеральном перерождении, вопрос о положительности традиции, ее жизненной необходимости для человеческого сообщества, вообще перестает подниматься. Этнографы традиционалисты-атеисты сегодня ведут себя пассивно и их противникам — ученым-либералам остается лишь торжественно заявлять, что «историческая (т. е. традиционная) этнография» исчерпала свой потенциал, что страна и народ завершили свой путь традиционности и сейчас мы живем в другом, посттрадиционном обществе, которое и следует изучать по-новому.

Действительно, сегодня есть основания говорить о кризисе традиционализма и в вопросах его изучения, и в сферах его бытования. Но традиционализм не умер. Живо и традиционное общество, хотя и вынуждено пребывать в несколько трансформированном виде. Православная Церковь в России продолжает питать традиционные основы в самых разных областях жизни, и это главная гарантия существования традиционности. После многих десятилетий открытых атеистических гонений Церковь внешне ослабела; к тому же до сих пор продолжается незаконный процесс отделения Церкви от общества под предлогом отделения от государства, что не может не сказываться на потенциале традиционности.

Кризис традиционализма в его познавательном аспекте связан с господством атеистического подхода в изучении традиции. Многие ученые продолжают ограничиваться изучением материальной культуры, а к духовной культуре относить ту сферу, которая ей не принадлежит или принадлежит только в малой степени. Духовная сфера, состоящая из религиозного и нравственного компонента, требует аутентичного подхода, языкового и смыслового соответствия ее уровню. Нельзя изучать памятник, созданный религиозно мотивированными творцами, с атеистических позиций. Это — ненаучно. Но это делается. Для гуманитарной науки в России, как нам кажется, наступил

«момент истины». Повернется ли она к традиции лицом, сделав поиски истины делом независимым от идеологической конъюнктуры, или окончательно перейдет на новую либеральную мировоззренческую методологию? — вот сегодня самый важный для науки вопрос.

Мы не считаем атеистическую науку неистинной. Но она страдает одной неизлечимой болезнью — она смертна. А наука теистическая (мы не имеем в виду богословие) — бессмертна. Смертность атеистической науки не в неумолимом законе жизни — «мы все когда-нибудь умрем», диктуемом «диалектикой жизни». Смертность ее в невозможности победить смерть — хаос, энтропию, невежество, незнание. Хотя в период расцвета советского атеизма в науке и совершались великие дела: происходили научный подъем, делались открытия, велись исследования, которые до сих пор имеют ценность. В советское время наука жила пафосом построения «светлого будущего» — идеального гармоничного общества, освященного чуть ли не религиозной идеей, когда «Бог Церкви» был отвержен и заменен «богом людей». Живя в ритме и энергии такого скрытого идеализма, советская наука была на подъеме. Эта эпоха закончилась и сегодня ученые-атеисты (а их до сих пор — большинство в науке), помнят о годах, когда люди по-настоящему горели научной работой, и время рождало настоящих титанов в науке. Казалось бы, вполне очевидна роль идеального фактора в развитии науки, но адепты материализма не хотят этого видеть, т. к. боятся проникновения религиозных идей в науку, считая, что религия и наука несовместимы. Недавнее письмо академиком-атеистов об опасности клерикализации школы и науки — свидетельство того, что спор дошел до своего логического конца⁴. Не только государство, но науку и общество предлагается законным образом отделить от Церкви. Что ж, дети выросли и не хотят больше знать своего родителя. Это в духе времени.

Наш исходный тезис таков: традиция⁵ — это особый, фиксированный в символах опыт сверхсоциальности, которая получает свою жизненную силу от установления особой — символической связи человека с Богом. «Передача»

³ Мы употребляем термин «атеистический» в значении «материалистический», мировоззрение, сводящее все к естественным процессам, при полном отсутствии Божественного домостроительства.

⁴ Справедливости ради следует отметить, что в ноябре 2007 г. появилось и письмо верующих академиком и член-корреспондентов РАН, в котором заявлена позиция, противоположная атеистам.

⁵ Traditio (лат.) — передача, повествование.

символического потенциала знаний от поколения к поколению имеет высшую степень социальной мотивации — традиционность, так как здесь фиксируются важнейшие социальные ориентиры, опыт общения Бога и человека (сверхсоциальный опыт). Между Богом и человеком существуют разные типы связей, и в первую очередь, личностные, точнее, (сверхличностные), реализуемые в религиозной жизни. Но символическая жизнь также реальна, как и религиозная: Она является результатом сверхсоциальных связей Бога с человеком.

Чтобы раскрыть специфику функционирования символической связи в ее онтологическом аспекте и на уровне метафизической глубины, воспользуемся теорией символа, разработанной Алексеем Федоровичем Лосевым. Человек рассматривается Лосевым не только как потенциально социальное существо (имеющее с рождения задатки для социальной деятельности), но в первую очередь как потенциально духовная личность, обладающая способностью видеть и творить мир во всей его рациональной и иррациональной глубине. Общая особенность лосевского подхода, объясняющего путь человеческой познавательной деятельности, состоит в разработке уникального и вполне оригинального подхода к изучению того, как дух человека становится «плотью», а мир идеального превращается в социальное явление. Необычность этого подхода, на наш взгляд, заключается в оригинальной исследовательской методике: телесный мир человека Лосев изучает как психолог; душевно-эмоциональный мир он исследует с помощью категориального аппарата философии, а для духа человека он обращается к православной богословской мысли и ее понятийному аппарату. Причем анализ ведется не раздельно, а совокупно, т. е. одновременно с трех точек зрения. Вот почему каждый рождающийся понятийный феномен, например, символ, проработан как реальный продукт личностного бытия, а не как абстрактная (только философская, или только богословская) категория.

Философ занимался теорией символа всю свою долгую и плодотворную жизнь, начиная с 1930-х годов — «Философия имени» (М., 1927), «Античный космос и современная наука» (М., 1927), «Диалектика художественной формы» (М., 1927), «Диалектика мифа» (М., 1930), «Очерки античного символизма и мифологии»

(М., 1930) — и заканчивая временем 1980-х — «Проблема символа и реалистическое искусство» (М., 1976). Понятию «символ» А. Ф. Лосев уделяет внимание и в многотомном труде «История античной эстетики» в числе «структурно-дифференциальной терминологии» античной эстетики. Важнейшее в содержательной стороне символа, по А. Ф. Лосеву, это *являемость* истинного бытия (т. е. божественного) в инобытии, т. е. в тварном бытии. Являемость сущности в вещи (явление) и есть символичность⁶.

Из опыта православного богословия известно, что общение человека с Богом в Духе Святом происходит посредством божественных энергий. Христос — Богочеловек во плоти, покидая телесно своих учеников, сказал им, что пошлет им Духа Утешителя. Лосев отмечал: «В символе как раз струятся те самые энергии, которые не покидая сущности, тем не менее, частично являют ее всему окружающему». Философ делает вывод, исходя из логики исихастского богословия: «всякая энергема, как и энергия целиком, в самом существе своем всегда символична, поскольку она есть уже не сущность просто, но сущность, соотношенная с тем или другим видом инобытия и являющаяся так или иначе тем и другим видом инобытия»⁷.

В специальной работе, посвященной символу, А. Ф. Лосев проводит границу между этим понятием и другими, близкими ему в обыденном сознании. В глубинности своего значения символ отражает не только философскую связь сущности и явления, но, в переводе на язык реальной жизни — символическую связь Бога (сущности) с человеком (явлением). Человек не только религиозно (как видит личность другую Личность) осознает присутствие Бога, но и *символично* видит и чувствует Своего Творца. Это главное в символе.

Важно и другое. Как человеку справиться с самим собой: ввести норму для *эмоционально-чувственной сферы*, дать *рациональным* способностям нужные границы бытия, а *сферу духа* подчинить религиозному началу? Нельзя было получать эти знания из опыта. Это был бы лишь животный опыт. В животном мире инстинкт самосохранения диктует меру отношений между животными. Ничего другого нет. Благодаря символической способности являть сущность человек был способен создавать необходимые *социальные границы* всем своим потенциальным возможностям,

⁶ Traditio (лат.) — передача, повествование.

⁷ *Он же*. Философия имени / Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М., 1990. С. 80.

во всех сферах: эмоционально-чувственной, рациональной, духовной.

Человек имеет от Бога не только способность к *рациональному мышлению*, но и возможность распоряжаться этой способностью по-человечески. Для этого и существует *символическая среда*, состоящая из знаний о мире, речи, а также особых возможностей человека — субъектно (по имени) именовать всё окружающее. Рациональные способности человека реализуются благодаря создаваемым символической средой особым социальным границам. Понимание методологической



Адам нарекает имена животным.
Воскресенский собор в г. Тугаеве. 1679–1680

ценности этих символических реалий можно назвать сверхсоциальным опытом человека.

Эмоционально-чувственная сфера также, в свою очередь, подчинена особой символической среде — *социальной иерархии*. Именно иерархия организует и социализирует эти способности человека. Здесь устанавливаются законы соотношения полов, возрастов, достоинств и нейтрализуется животная практика господства слепой силы.

Идеальная сфера человеческого бытия, то, что мы связываем с духом, символически адаптируется благодаря такому символическому инструменту, как знаки-символы. Это огромная и важнейшая сверхсоциальная сфера, необходимая для того, чтобы религиозная потребность могла быть реализована по-человечески: посредством обряда, ритуала, через Церковь.

Таким образом, символическая среда покрывает все социальное пространство человеческого

бытия, создавая для человека сверхсоциальные условия для всех видов его деятельности. *Традиция* складывается и существует как способность человека поддерживать символическую среду, символическое бытие. И в этом смысле это сотрудничество Бога и человека. Лишь осознавая Божественный замысел, человек во всей полноте реализует свою жизнь в социуме.

Есть свои особенности существования символической среды и традиции во времени. Можно выделить три крупных периода, значительно различающихся и характером передачи традиции, и особенностями организации и содержания символической среды.

Первый период: время райской символической среды. У человека была речь, он дал имена всему животному миру. Также был получен первый опыт иерархии и опыт религиозного общения. Традиция хранения символов строилась на личном и непосредственном общении с Богом. Иными словами, духовная чистота человека позволяла ему жить в благодати живого общения с Богом и со всем животным миром. Не само по себе название животных по имени подчиняло их власти человека, а благодать, лежащая на нем, делала животный мир покорным. Это было время живой символической среды: человек начал создавать необходимые пределы для социального бытия, и он руководствовался Божьим благословением, духовной способностью понимать смысл вещей и возможностью непосредственно общаться с Творцом. «Живой» характер символической среды следует понимать в том смысле, что вся символическая среда находилась в непосредственной близости от человека: знания (не в шкафах и библиотеках); речь, которую понимал и принимал животный мир; иерархия, опирающаяся на общение с Творцом, и т.д. И Адам мог без внешних средств определять границы социальности — мира, адаптированного к жизни человека. Способность создавать символическую среду одним своим присутствием и можно назвать «живым символизмом». Мир понимался, чувствовался и оценивался человеком адекватно замыслу Творца об этом мире. Особая благодать, почивающая на человеке и дающая ему возможность не только правильно «видеть» окружающий мир, но и находиться с ним в особо доверительных отношениях, и была тем главным, что открывало человеку путь к «живому символизму».

Второй период: со времени изгнания людей из Рая и до Рождества Христова. Человек лишился благодати «духовного зрения», в результате чего он не мог далее продолжать особым образом познавать созданный Богом мир, а значит,

и живо символически творить социальный околём. В этот период символическая среда перестала быть живой, а образцы прежней символической среды постепенно деградировали по мере отступления разных (этнических и религиозных) групп людей от Бога. Ниже мы подробнее рассмотрим картину перемен, здесь же отметим нечто общее для всего этого времени. Из-за утери «духовного зрения» исчез и цельный взгляд на мир: рациональное, чувственное, духовное познание разделилось на самостоятельные области. Это привело, в первую очередь, к появлению дополнительного элемента (между человеком и миром), имеющего функции стимулятора символичности. В архаичном (мифопоэтическом) обществе такими элементами стимуляции были религиозные ритуалы. Чтобы создать уровень хотя бы искаженной символичности (а это давало прогнозируемый характер ситуации), человек совершал некие ритуальные действия и лишь потом делал то дело, которое хотел: охотился, сеял, собирал, лечил и т.д. В целом в этот период картина распределения символической активности в трех областях познавательной активности выглядела следующим образом.

В области *рациональной* наблюдались две позитивные тенденции: с одной стороны, это стремление накапливать знания рациональным путем (что привело к выделению рациональности в особый тип (метод) познания в античном обществе, в процессе чего родилась наука); с другой стороны — путь *иррационального* познания, который был обусловлен получением знаний посредством Божьего откровения праотцам, пророкам и в целом святым людям дохристианской эпохи.

В *эмоционально-чувственной* сфере (в перспективах ее социализации) позитивные тенденции были связаны с опытом народа, родившегося от Авраама. Здесь мы можем говорить об этничности в ее исконном значении и в понимании иерархии в соответствии с такой вертикалью, которой не знал древний мир: Бог — духовный предводитель народа (пророк) — духовные отцы народа (священники) — отцы семейств — сыновья. У других народов мы наблюдаем искаженную картину понимания иерархии, хотя рациональное стремление к гармонии существовало (например, в ведической (веды), а затем и в индоевропейской, античной традиции).

В *духовной* сфере особенно глубоко был явлен разлад между человеком и Богом, отчего в большей степени страдала символическая (знак-символ) среда. Даже в избранном народе не было ясного духовного горения и постоянства в вере. Языческий символический мир проникал сюда и подтачивал, искажал



Сиф приносит больному отцу Адаму райскую ветвь.
Миниатюра из Лицевой Библии XVII в.

то религиозное символическое поле, что создавалось пророками и верными Богу священниками.

В свете сказанного о символической среде в дохристианский период следует рассматривать и вопрос о традиции. Там, где не было естественного воспроизводства традиции (а оно отсутствовало, когда прерывалась связь почитания Истинного Бога), она искажалась, символическая среда превращалась в замкнутые области, доступные только избранным людям.

Третий период: христианский (связан с коренными переменами с области восстановления единства символической среды и абсолютных возможностей для существования традиции). Следует сделать оговорку: христианство дает только

возможность для человечества, и хотя это *абсолютная* возможность (если человек или народ ее использует), но все же возможность, а не созданная Богом идеальная действительность. Создание истинной символической среды — дело рук самих людей и народов. Только движение к святости, или, как говорил преподобный Серафим Саровский, «к стяжанию Святого Духа», открывает каждому отдельному человеку и целому народу (в идеале целеполагания святости) иметь цельность символического мировидения — знать меру рационального, чувственного, духовного видения и понимания одновременно. И хотя святых в христианстве гораздо меньше, чем обычных людей, но первые не только сами имеют благодать быть в мире и единстве с Богом (а значит, творить живой символический мир), но и всему церковному народу дают возможность приобщаться к символической среде, которая создана совместно ими. Святые и святость есть там, где существует христиански православно молящийся и стремящийся к Богу народ. Тогда традиция воспроизводится во всей цельности и глубине.

Итак, мы ставим себе цель по-новому взглянуть на теорию символа в свете существования традиции. Но было бы затруднительно в рамках статьи рассматривать и историографический аспект, поэтому мы эту задачу перед собой не ставим. Вкратце отметим, что работа по адаптации идей А. Ф. Лосева, (по-новому взглянувшего на символ, миф, имя) к конкретным темам и отраслям знания, сейчас только начинаются. Существуют уже труды, где символ представляется не просто как непроизвольный культурный знак конкретной культуры и эпохи, а как своего рода мистический образ, истоки которого следует искать именно в Божественных откровениях, а не в рациональном только опыте людей⁸. Но в целом, это новое направление, которое требует своего обстоятельного теоретического обоснования, к некоторым аспектам которого мы и приступаем в нашей статье.

Важным для этнографии является вопрос о появлении *этнической традиции*. Как и откуда по-

является этничность? На основе какого символического поля она возникает? Ответ на эти вопросы дает библейская книга Бытия.

Бога и человека в раю связывали не только отношения Творца и творения. В непосредственности общения мы видим намеки на отцовское отношение Бога к человеку, ведь Адам был сотворен по образу и подобию Божию. Святые отцы говорят даже о внешнем сходстве Адама со Христом⁹. Не случайно Христос — Сын Божий — потом будет назван «вторым Адамом». Именно *сыновство* становится выражением особого рода традиционности — этничности. На символизме «отца и сына» вырастает этногенез человечества. Отец передает сыну из рук в руки, из сердца в сердце заповедь о Боге, о Божественном мире, о смысле человеческого бытия. Передается живой свой опыт общения с Богом. Сфера «иерархии», куда входит комплекс символических отношений «отца и сына», как было отмечено выше, укрепляет и организует область эмоционально-чувственного бытия людей. Этничность тесно связана с телесной (душевной, психической) сферой человека и человечества.

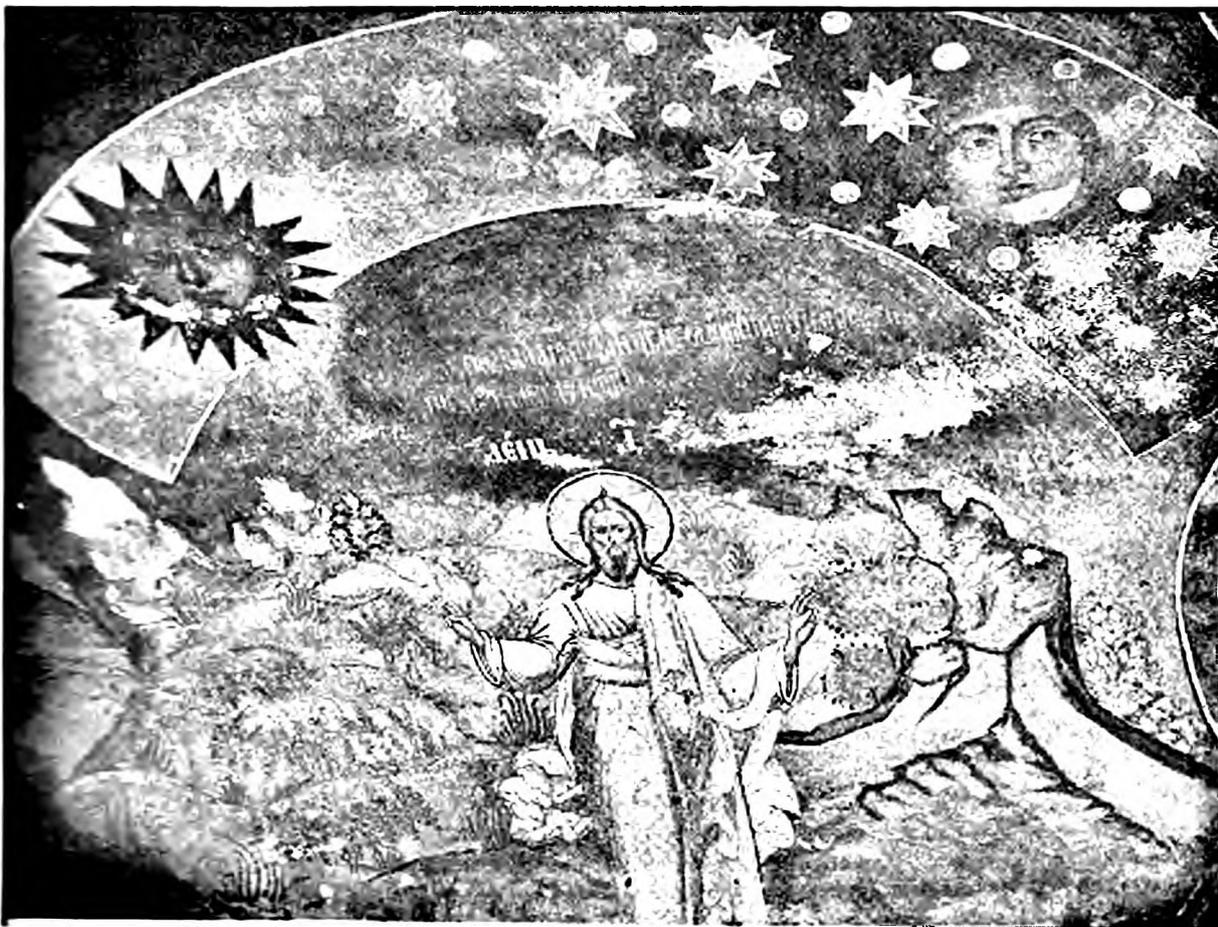
Как видно из книги Бытия, а также из святоотеческих толкований библейских страниц, изначально предполагался не путь этнического многообразия, а этногенез одного народа, на что указывает нам и Евангелие, говоря, что во Христе «нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола ни женского; ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал. 3, 27-28). Искажение отцовско-сыновних отношений (Бог как Отец, Адам как сын) после грехопадения и нераскаяние в раю первых людей изменили и перспективу развития человечества. В книге Бытия о событиях после изгнания человека из рая сообщается следующее. Послерайское общение Адама с Богом было как с грозным, *но справедливым* Судьей, прогневавшимся, но смягчившим Свой гнев Отцом, в результате чего Адам, Сиф и их потомки получили благословение называться до поры особым племенем (этносом) — «сынами Божьими». Таким образом, идеальный вариант этногенеза еще сохранялся и в первые

⁸ Багдасаров Р. В. Свастика: священный символ М.. 2001.

⁹ Святой Димитрий Ростовский в «Келейном летописце» пишет: «...Христос Господь наш. Новый Адам, желая обещись в ветхого, принял на Себя плоть, во всем подобную первому Адаму — возрастом, лицом, красотою, беседою, хождением, но кроме одного только греха» (Келейный летописец святителя Димитрия Ростовского с прибавлением его жития, чудес, избранных творений и Киевского синопсиса архимандрита Иннокентия Гизеля. М., 2000. С. 64. О сыновстве Адама святой Амвросий Медиоланский рассуждает так: «Как Адам от земли-девы был создан, так и Христос от Марии-девы рожден. Как Адамова мать-земля никем не была еще ни вспахана и ни засеяна, так и Христова Мать Дева не познала мужа. Адам руками Божиими из земли создан, — и Христос во утробе девической воображен Духом Святым. То и другое — дело единого Отца Бога, и у обоих девствующие матери; и каждый является Сыном Божиим, но Адам есть созданное, Христос же соприисносущий Отцу, по естеству Бог и Создатель» (Келейный летописец... Указ соч. С. 58).

времена после райского изгнания. Но уже развивалась и росла другая ветвь этногенеза. Каин, знавший о Боге из первых уст — от Адама, но не молившийся Ему и не кающийся за убийство Авеля, скрывался от Него (как и от своего телесного отца Адама) в построенном им городе (как поначалу,

сколько сот лет, так как благодать отцовства сынов Божьих была столь велика, что распространялась на много поколений вперед и *духовное сыновство*, подкрепленное этой могучей силой, еще долго боролось с *телесным сыновством* а человеческая история долго не была «разбита» на пестроту язы-



Четвертый день творения.
Воскресенский собор в г. Тулаеве. 1679-1680

до раскаяния, Адам скрывался за деревом, стыдясь наготы) и считал Его грозным, и несправедливым, карающим, страшным Богом. В этой ветви человечества наблюдаются произвол и подчинение стихии чувств, а не наоборот. Телесное здесь сразу взяло верх над человеком, за что Господь благословил каинитов именоваться «сынами человеческими» — племенем, в котором осталась только плоть, а дух Божий все больше и больше пренебрегался. Здесь сыновство получило сугубо телесный смысл, и стала складываться своя символическая традиция. Библия указывает, что в конечном счете «сыны человеческие» поглотили (ассимилировали) «сынов Божьих». В первые века люди жили по не-

ков и народов. Из Библии известно, что многоязычие среди людей началось во время строительства Вавилонской башни (Быт. 11, 6-7), вскоре после Потопа. О предыстории многоэтничности говорится в том месте Библии, где описываются события первых поколений после Потопа, там, где пророк Ной благословляет сыновей Сима, Хама и Иафета тремя разными благословениями. Следующее знаменательное благословение отцом сына связано с именами пророка Авраама и его сына Исаака. С Авраама, которого Бог благословил быть «отцом народов», Библия начинает вести подробный отчет об отцах и сыновьях первого поколения великих пророков и отцов еврейского народа.

В другой ветви — среди потомков Хама и Иафета — сыновство духовное со временем теряет смысл и на основе господствующей телесности рождается новая модель этногенеза, строящаяся на культе материнства, а не отцовства. Так называемый матриархат, как свидетельствуют сохранившиеся образцы художественной культуры той эпохи, стал эпохой языческого поклонения женщине. В природной способности женщины к рождению детей виделся тот идеальный фактор, который был необъясним, таинственен и могуществен. Но матриархат, как показывает конкретный исторический и этнографический материал, не означал тотального господства женщины над мужчиной, он скорее указывал на искаженную символику положения женщины. В отдельных исторических культурах на первый план выступала родильная, материнская способность женщины, и в обществе закреплялось наследование по женской линии. При этом женщины могли покупаться, добываться кражей, военной силой и быть у мужа на правах полурабыни. По этнографическим данным ученых XIX в., у абсолютного большинства живущих вне цивилизации народов мира зафиксировано бесправное, низкое социальное положение женщины¹⁰.

Классический матриархат, как принято считать, существовал во времена палеолита, мезолита, неолита, и позднее в виде пережитков (материнский род). Эти суждения построены на многочисленных археологических находках каменных фигурок и наскальных изображений так называемых «венер». В культурных слоях последующих эпох такой материал исчезает. Однако и дальше сохраняется господство материнского рода, а потом — в религии и мифах — женщина сохраняет роль «первопредка», или культурного первопредка, как, например Афина, в античном полисе.

Чтобы завершить краткий экскурс в эту тему, отметим, что этничность чрезвычайно важная земная социальная ценность, но этногенез человечества находит свое определенное завершение с появлением на земле вочеловечшегося Бога — Иисуса Христа и тем обетованием, что христиане во Христе уже не будут иметь земной национальности, но будут одним народом. В идеале это возможно только в Царстве Небесном, тем более, что этносы будут существовать до кончины, ведь на Страшном суде Божьем будут народы (этносы), а не только люди сами по себе. «Когда же придет

Сын человеческий во славе Своей и святые Ангелы с Ним, тогда сядет на престоле славы Своей и соберутся пред ним все народы» (Мф 25, 31-32). На это же указывают слова Спасителя обращенные к городам (как место пребывания там определенного рода): «Горе тебе Хоразин, горе тебе Вифсаида», «Иерусалим, Иерусалим, избивающий пророков» (Лк 13, 34). Апостолы отправляли свои послания не просто к отдельным людям, отдельным общинам, а к народам — галатам, евреям, ефессянам и т.д.

Христос дал каждому члену Церкви образец (и перспективы духовного достижения) Сыновнего отношения к Отцу, покорности Его всеблагодать и промыслительной воле, пример (и пути достижения) истинной любви Сыновней. На этой основе и создается один народ — христиане, новое человечество для Царства Небесного.

Основные модели хранения традиции в дохристианский период

Пока Адам был в раю, существовала одна традиция воспроизводства символического мира. Тогда сам человек мог, подобно Богу (благодаря непосредственному общению с Ним), творить живой символический мир и адекватно понимать его. Адам давал животным имена в соответствии с их характером и сущностью. Человеческая мысль не «проваливалась» в пустоту неизвестности, когда он сталкивался взглядом с каким-то природным существом, благодаря адекватному имени человек обращался к этому существу, и между ними устанавливалось понимание. Такое положение вещей позволяло первым людям пребывать в континууме особого символического мира. Человек был духовно спокоен, так как обо всем знал, все ему через это в животном мире было подчинено. Его власть и познания были ограничены только древом познания добра и зла. Оно единственное не было символически маркировано человеком. Путь его подчинения лежал, по воле Божьей, не через наименование, а через нравственный момент подчинения человека воле Бога, состоящей в заповеди не вкушать плодов от этого древа. Сфера знания символически организует рациональное начало в человеке. Судя по всему именно она одна была неизвестна первому человеку.

После духовного поражения и изгнания из рая человек оказался в совершенной иной

¹⁰ Плосс Г. Женщина. / Пер. с нем. Б 3-я т. Т. 3. Сыктывкар; Киров, 1995. С. 277-315.

ситуации. Символический мир, указывающий на существование или присутствие Бога, сузился до ограниченного пространства, в то время как всё вокруг занял не маркированный символикой мир, страшный своей неизвестностью. Тот символический мир, который человек уже имел в раю с ним остался, но изменился взгляд самого человека на мир. Маленький сегмент непознанного в раю символического мира — мира знаний — оказался огромным страшным миром неизвестности. Как стена вырос он перед человеком и закрыл собой (из-за страха) известный символический мир, в результате чего человек почти потерял контроль над ним.

Итак, с одной стороны — море страшной пустоты незнания, неподконтрольного символического мира, а с другой — крохотный островок (жертвенник Богу и молитва покаяния) живой символической связи с Богом. Это была перспектива не только для Адама, но и для всего человечества. Человечество оказалось перед дилеммой: или в смиренности и покаянии идти путем познания и возвращения к известному символическому миру, или создавать ложный символический мир — иллюзию укрытия от страшной и таинственной неизвестности окружающего мира. Как известно из Библии, путь познания оказался тернистым, люди сначала прошли дорогой созидания иллюзорного символического мира и лишь потом, постепенно, началось движение к системному рациональному познанию. С вочеловечиванием на земле Бога Иисуса Христа к человечеству вернулась возможность существования в живой символической реальности.

Создание символических суррогатов, которыми человек начал духовно защищаться от природы или другого человека, и стало, в религиозном смысле, созданием языческой системы природо- и человекообожения. Природо- и человекообожение появились как две ветви на одном древе язычества в тот момент, когда человечество (потомки сыновей Ноя) разделилось на тех, кто следовал логике ложного расширения символического мира, и тех, кто устремился концентрировать, собирать ложный символический мир, чтобы подчинить его себе. Живой символический мир в раю действительно в тенденции *расширялся* по мере того, как человек давал животным имена. Но здесь же, в раю, человек познакомился и с другим взглядом на символический мир. Аскетизм по отношению к непознанному древу добра и зла предполагал достижение цели путем *сужения* символического поля, через познания человеком самого себя как особого символа.



Падение вавилонской башни.
Миниатора из Русской Библии

Эти два пути и были реализованы в язычестве, однако, с искажением самой сути процесса сужения и расширения. В одном случае при выборе пути расширяющегося символического мира человек в своем рациональном, чувственном и духовном внимании приближался к природе, символами маркировал ее и тем самым якобы подчинял себе (*зооморфизм*); в другом варианте, когда язычник собирал символы себе на тело и одежду, видя в этом залог могущества и защиты, происходил процесс слияния символов с самим человеком, в результате чего возникал феномен *антропоморфной* религиозной символики. Слияние символического мира с природой приводило к обожествлению природы, и в этом случае символический мир превращался в мир религиозной *зооморфной* символики.

Чтобы проиллюстрировать мысль о существовании зооморфической и антропоморфической традиций во времени следует обратиться к ритуалу (специфике религиозного действия знаков-символов),

и в этом свете рассмотреть как в духовной области реализовывалась каждая из обозначенных тенденций символического бытия.

В отечественной школе структуралистов наиболее плодотворно и масштабно теорию ритуала разрабатывал В. Н. Топоров. Следует отметить такой важный коллективный труд, подготовленный В. Н. Топоровым, как «Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках» (М., 1988), а также ряд статей этого автора в энциклопедии «Мифы народов мира». В. Н. Топоров исходит из посылки существования в древности единой «космологической эпохи», для которой характерны ряд обязательных признаков: наличие текстов, где отражается борьба с хаосом и утверждается гармония космоса как вновь сотворенного мира. В созидании гармоничного космоса, через возвращение ко времени первотворения, первостепенное значение имел ритуал. Также важнейшее значение ритуала состояло в его функции социализации общества, благодаря чему в общество смогли прийти искусство, наука, современный язык и т. д. Словом, ритуал являлся в архаичный период, по мысли В. Н. Топорова, главным структурообразующим элементом общества¹¹.

Что нам кажется спорным в такой трактовке ритуала? Думается, нельзя время так называемой архаики сводить к «космологической эпохе»¹². Космологизм был характерен для одной группы обществ (второй модели по нашей, нижеприводимой, классификации)¹³, в то время как для другой группы (третья модель) было характерно преимущественное внимание не к космосу, а к *подземному миру*. Здесь религиозный центр находился внутри социума и поэтому существовала своя религиозная дилемма: условно говоря — «ад и рай», а не «космос и хаос», как во второй модели. Специально мы остановимся на отличиях двух архаических моделей при характеристике каждой модели.

В целом в дохристианский период можно выделить четыре модели традиционности.

Первая модель. хранителей предания истинной традиции — ограничивалась одним народом — ветхозаветными евреями и одной верой — в истинного

Бога. Символические богооткровенные знания стали собираться человеком с тех пор, как люди были изгнаны из рая. Святитель Димитрий Ростовский в «Келейном летописце» обращает внимание на то, что самое первое откровение о тайнах природоустройства было получено Сифом — третьим сыном Адама и Евы, который был восхищен ангелом на небо, где ему было показано мироустройство. Церковное христианское предание так передает эти события: «После своего восхищения на высоту и научения от ангела, Сиф, рассказывая отцу и матери о виденном там, начал чертить на земле расположение небес и подобия планет — солнца, луны и звезд, а также их течения. Совершая же сие, он начал и письма изобретать, которые окончательно были завершены после него его сыном Еносом и названы впоследствии еврейскими. И таким образом началось звездосчетное и книжное учение от Сифа, который вместе со своим отцом Адамом потрудился, изображая сие на камне, дабы вразумить последующие поколения... Адам и Сиф по данной им от Бога премудрости и разуму расположили год на дни, седмицы и месяцы и научили людей ведению годового круга, исчислению дней, седмиц, месяцев и лет»¹⁴. Сиф как свой Богу человек был посвящен в горнее устройство мира и передал эти знания людям, чтобы *календарный закон* вошел в жизнь людей, т. е. стал не только достоянием ума отдельного человека, но всего человечества на все века его существования.

Жизнь традиции зависит как от суммы истинных знаний, так и от возможности хранить эти знания, и от умения воспроизводить традицию. История растворения «сынов Божьих» в среде «сынов человеческих» весьма показательна. Увлечшись красотой дочерей «сынов человеческих», «сыны Божьи» стали брать их в жены, два общества смешались, из-за чего этническая традиция «сынобожества» (как народа) оказалась пресеченной. Ее хранителями, вплоть до появления избранного народа Божия, выступали лишь отдельные лица. Неспособность воспроизводить традицию, нравственная нестойкость прежних ее хранителей привели к тому, что Сам Бог сделался гарантом воспроизводства традиции у народа,

¹¹ Топоров В. Н. Геометрические символы // Мифы народов мира. В 2 т. Т. 1. М., 1980. С. 272-273.

¹² Космологическая эпоха, как считает В. Н. Топоров это — условное название «мифопоэтического» времени до возникновения цивилизаций Ближнего Востока, Средиземноморья, Индии и Китая, когда жизнь человека была целиком подчинена «мифологическому мышлению».

¹³ Во второй модели (антропоморфная) религиозный центр находился вне социума, в природе, что объясняет логику появления космологических систем в обществах этой традиции.

¹⁴ «Келейный летописец» святителя Димитрия Ростовского с прибавлением его жития, чудес, избранных творений и Киевского синописа архимандрита Иннокентия Гизеля. М., Паломник, 2000. С. 116-119.

которого Он избрал для возрождения традиции. Но дело возрождения и хранения традиции велось в тайне от иных народов. Только евреи имели теперь пророков и через них получали новые откровения от Бога.

В этой модели хранения священного предания традиции существовали объективные условия (Богооткровения), не зависящие от воли людей механизмы воспроизводства традиции. Единственное, что продолжало тут быть таким же, как и во всем остальном мире, — это отсутствие возможностей для существования непрерывного символического бытия, такого, которое Адам имел в раю. Ветхозаветные евреи хранили райскую традицию как капитал в банке, не имея возможности воспользоваться им самим, и передать другим. Их миссия была хранить. В тоже время, они также не обладали рациональными знаниями о мире, из-за чего также как и другие народы искушались язычеством. Искушение к евреям подступало как изнутри (по человеческой немощи), так и извне — от язычников. Сохранять тайну традиции от других было легче, чем быть независимыми от отсутствия рациональных знаний о мире. Во всяком случае, Библия не указывает на то, что из-за несохранения тайны с кем-то из евреев приходилось серьезно бороться. Но сохранить символический мир внутри общества от самих себя, от своих нравственных немощей и пороков, было куда труднее. Люди не выдерживали, отступали, и Бог их силой возвращал на исконный путь, они опять какое-то время шли, спотыкались, падали, и людей опять нужно было силой поднимать на ноги.

Другие три модели, которые мы рассмотрим далее, связаны с языческой религиозностью и, соответственно, с языческой традиционностью и языческим символизмом. Язычество различа-

лось, но имело некоторые общие черты. Главная из них — отступление от Бога Живого, от истинного Богопочитания, замена его почитанием твари¹⁵. При отступлении от Бога язычники нравственно деградировали (индивидуально и коллективно), и эта деградация распространялась не только на социальную жизнь, но и на религиозную, в том числе, касаясь традиции. Традиция по-разному, в зависимости от характера коллективной нравственной деградации, искажалась, приобретая языческий вид и служа не единению с Богом, а единению с падшими ангелами — миром демонов.

Ветхозаветное общество в этом смысле имело свою, отличную от своих современников — языческих обществ — ритуальную модель. Религиозный и ритуальный центр здесь был внутри социума, но источник веры — Бог, пребывал вне социума, явно показывая, что Он — не часть природы. Иными словами у древних евреев имелось два религиозных центра, которые должны были ограждать человека от него самого (как источника греховности, в том числе языческой) и от мертвой, бездуховной природы. Символическое знание в ветхозаветном обществе находилось у священства, т.е., по сути дела, было спрятано «в сундуки», как одежда до времени праздника¹⁶. Но в праздники и в дни особых исторических событий обычные люди имели возможность ознакомиться с комплексом символических знаний и в какой-то мере приобщиться к ним. Поэтому в целом все общество выступало хранителем и защитником древней традиции. Символизм, хотя и имел внешний характер (хранился как знание), как и в языческих обществах, но люди постоянно ощущали благодаря пророкам и явлениям Божественных знамений, что символизм есть нечто живое, связывающее Бога и человека.

¹⁵ Об этом пишет апостол Павел: «Ибо, что можно знать о Боге, явно для них, потому что Бог явил им. Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы, так что они безответны. Но как они, познав Бога, не прославили Его, как Бога, и не возблагодарили, но осуетились в умствованиях своих и омрачилось несмысленное их сердце; называя себя мудрыми, обезумели, и славу нетленного Бога изменили в образ, подобный тленному человеку, и птицам и четвероногим, и пресмыкающимся, — то и предал их Бог в похотех сердец их нечистоте, так, что они сквернили сами свои тела. Они заменили истину Божью ложью и поклонялись служили и служили твари вместо Творца, Который благословен во веки, аминь. Потому предал их Бог постыдным страстям: женщины их заменили естественное употребление противоестественным; подобно и мужчины, оставив естественное употребление женского пола, разжигались похотью друг на друга, мужчины на мужчинах, делая срам и получая в самих себе должное возмездие за свое заблуждение. И как они не заботились иметь Бога в разуме, то предал их Бог превратному уму — делать непотребства, так, что они исполнены всякой неправды, блуда, лукавства, корыстолюбия, злобы, исполнены зависти, убийства, распри, обмана, злонравия, злоречия, клеветники, богоненавистники, обидчики, самохвалы, горды, изобретательны на зло, непослушны родителям, безрассудны, вероломны, нелюбовны, непримиримы, немилостивы» (Рим. 1, 10-32).

¹⁶ В обществах, которые мы обозначили как вторая и третья модели также существовали тайные знания жрецов (остатки календарных знаний от времени древних откровений). Но это были кастовые тайные знания, к которым другие члены общества не допускались.

Вторая модель. Это традиция появилась среди людей как следствие выбора внимания к тенденции сужения символического мира. Поэтому здесь символическим центром является так называемое мировое древо (райское древо жизни в библейском понимании), и все внимание сосредоточено на человеке как носителе символичности. Символы, «прилепившиеся» к человеку, превращали его в живого идола. В этом случае человек в значительной степени терял свою сверхсоциальную свободу и действовал в мире почти как «социальное животное». Природа, оставшаяся без символов, стала мистически таинственна своей неизвестностью, и человек, чтобы действовать в ее пределах, выносил сюда часть самого себя и ориентировался на эти символические маяки. В связи с этим человек потерял единство своей личности. Ядро человеческой личности размывалось, и получалось, что человек был только частью себя самого. Остальные части были спрятаны повсюду, где находились священные символы (например, у австралийцев в чурингах и других священных предметах, связанных с тотемами), т.е. в священных местах, где совершались религиозные ритуалы. Даже поедание человека человеком в таких обществах расценивалось не как удовольствие и насыщение голода, а как необходимый символический акт, призванный восполнить недостающее.

Ни о каких государствах в этих сообществах и речи не могло быть. Для создания государств просто не хватало социальной, человеческой свободы. Человек был, как сеть, опутан нитями слившегося с ним символического мира.

Но и в этом обществе в какой-то мере сохранялись те знания, которые мы относим к откровениям — достояние библейского прошлого (Сифово откровение). Благодаря им, в какой-то мере, поддерживался больший или меньший социальный (цивилизационный) порядок (календарный, иерархический, возрастной, культурный, политический). Итак, здесь царил самое примитивное язычество. Люди поклонялись природным духам, чтили колдунов, из-за чего повсеместно было распространено ведовство, вредоносная и защитная магия, процветал шаманизм. Это — Тропическая Америка, Африка, острова Юго-Восточной Азии, Австралия и т.д.

В рамках этой традиции и символической модели можно говорить о существовании ритуальных (религиозных) центров за пределами челове-

ческого общества, в природе. Этим объясняется пребывание в стороне от проживания людей священных тотемных хранилищ, мужских и союзов и т.д. Также люди «антропоморфной» языческой традиции использовали религиозный ритуал для воздействия на «космос» (в архаичном понимании), привлекая для этого космологические мифы. Цели ритуала были разные: обеспечить удачную охоту, выполнить необходимые для поддержания социальной иерархии действия (инициации, выбор вождя и т.п.), излечить человека от болезни посредством камлания шамана. Космосом являлся сам человек, ведь вся религиозная активность была направлена в ритуальном действе на него. В ритуале человек словно собирался в одно целое, в свое единство и в результате получался гармонично функционирующий космос, состоящий из ритуального центра (древа, идола и т.п.), жертвы, самого человека и священных действий, оживляющих весь окоём. По сути, во время ритуала воссоздавалась космическая гармония¹⁷. Особое значение здесь имели знатоки и исполнители мифологических произведений (жрецы, вожди) профессионалы-организаторы мистерий (певцы-сказители) и особых мистерийных действий (шаманы, колдуны). Каждый из них по-своему возвращал миру в ритуале гармонию и порядок. В театрализованных мифах о первопредках не просто вспоминалось великое время героев или богов-демиургов; но на некоторое время восстанавливалось, возвращалось, чтобы оживить, оживотворить этот мир.

В ритуале мир, разделенный на подземный, надземный и небесный, живет как одно целое. Участники священного действия проникали во все уголки единого космоса, и это самое главное. В этом состоит важнейшее отличие данной языческой символической модели: человек здесь соединяет космос в нечто целое, путешествуя по нему. Путешествие, соединение миров — главное. Вот почему для космологической модели характерен акцент на тщательную проработку *направлений* (векторы север — юг — восток — запад; верх — низ и т.д.), *внимание к стихиям* (воздух, вода, огонь и т.д.) и первенство небесного мира в иерархии внимания.

Знакам-символам нашлось в этой традиции специфическое применение. Поскольку космичность мира сводилась к самому человеку, к его телу, оно подвергалось специальной знаковой

¹⁷ *Топоров В. Н.* О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 16.

маркировке — татуировке. Татуировка существовала уже в палеолите. Ею были покрыты фигурки «венер» (ромбово-меандровый орнамент). Татуировка тесно увязывалась с символикой и существовала на всем протяжении каменного века¹⁸.

Этнографические материалы XIX столетия позволяют более четко увидеть символические границы существования татуировки в родоплеменном обществе. Н. Н. Миклухо-Маклай застает на островах Новая Гвинея, Полинезия именно такой мир. Повсеместно тут была распространена татуировка, хотя «миссионеры ведут (с ней) ожесточенную войну», как записал в дневнике Миклухо-Маклай. Мотивация нанесения татуировки на тело у женщин и мужчин была разной: у мужчин — социальное, иерархическое положение (фиксация возраста, военных и иных подвигов)¹⁹, у женщин — это элемент престижа и красоты (также связанный с возрастными стадиями).

В подобных обществах татуировка имела чисто ритуальное значение, так как всегда была связана с социальной иерархией. Татуировка входила в жизнь молодых людей в период инициации — обряда, сопровождающего подростков при переходе от детского возраста к взрослому, когда юноша или девушка утверждались в новом социальном статусе. Потом, по мере социального роста — подвигов, отличий, новая татуировка символически подчеркивала эти новые достижения мужчины или женщины. Таким образом, татуировка в обществе «без одежды» имела значение трудовой книжки с наглядным послужным списком человека, накрепко слитой с самим владельцем.

Не от того, что у дикарей отсутствовала письменность, сведения о личности попадали на его кожу, а наоборот: письменность им была не нужна по причине ее неактуальности. Дикарю важно было всего себя показать самому — здесь и сейчас. Лишь это было важно. Не было нужды в дополнительном — культурном времени знакомства с другим человеком; общение требовало мгновенной считки всей информации о человеке. Весь человек до дна открывался перед тобой, не оставляя за спиной никакой тайны, не давая даже намека собеседнику на какое-либо подсознание, культурный и духовный опыт. Дикарь весь был расписан во всей своей символической расчерченности тела. Эту же мысль проводит и сообщество уголовников

в тюрьмах в цивилизованном обществе, когда символически маркируют друг друга обильной татуировкой. Несомненно, здесь присутствует то же самое тяготение к примитивной простоте в общении друг с другом, что и у дикарей. Современная мода на татуировку несомненно является результатом деградации культурного, символического сознания у большой группы людей современного общества, что указывает на то, что цивилизация сама по себе не защищает человека от впадения в дикарство. Эти люди покинули традиционное поле христианства, а выйдя за границы родной традиции, нашли самую простейшую модель символического общения.

За татуировкой в дикарском обществе, кроме символического указания на социальный статус, стояло и другое: языческая вера в одушевленность природы, вера в ее самостоятельный ум, интеллект, душу и вообще вера в превосходство природы над человеком. Человек одушевлял природу в любом языческом обществе и в «зооморфном», и в «антропоморфном», но делал это по-разному. В «антропоморфном» язычестве природа в ее отдельных, символически выделенных деталях (например, через тотемы), являлась частью самого человека. В «зооморфном» языческом обществе она одушевлялась через сплошную символическую маркировку. Символом становился отраженный природный мир (звери, растения, камни, стихии).

Цивилизованное человеческое общество держится на нравственных социальных связях, «дикарское» же заменяет социальные связи природными. В нем главную роль играют связи с духами животных, гор, растений, земли и т. д., которых человек вызывает посредством обрядов, ритуалов. Люди в дикарском обществе общаются друг с другом не напрямую как человек с человеком, а опосредованно — через представителей природы, которых они избирают себе в духовные покровители. Отсюда в таких обществах и появляются на теле звериные и символические образы, звериные имена у людей, религиозный культ животных, иногда копируются звериные обычаи, повадки, поведение.

Ритуальные маски, как и татуировка, были нужны, чтобы виртуально связать воедино разорванную личность человека. Маски, в отличие от татуировки, употреблялись во время ритуальных церемоний, главным образом плясок. Но функция их была

¹⁸ Багдасаров Р. Указ соч. С. 57.

¹⁹ Миклухо-Маклай Н. Н. Путешествия 1874-1887 гг. Дневники. Путевые заметки. Отчеты. // Миклухо-Маклай Н. Н. Собр. соч. в 6 т. Т. 2. М., 1993. С. 311.

та же — достижение единства личности. Маски указывают еще на то, что это единство достигалось за счет обращения к потустороннему — миру злых духов, в том числе, как считали сами дикари, — духов усопших сродников. Изображая в танце злых духов, дикари реально запугивали тех, для кого он предназначался. Танцы со страшными масками предков также имели цели устрашения²⁰.

У дикарей, живущих вне цивилизации, разрыв с миром Логоса-Слова произошел вследствие нравственной деградации. Поэтому эти народы отличались и каннибализмом, и ритуалами с человеческими жертвоприношениями, спецификой брака, жестоким отношением к детям, старикам, больным и умершим. Австралийцы-аборигены, например, могли изуродовать покойника, чтобы он не навредил, могли закоптить, могли съесть²¹.

Живя в такой символической реальности, которая готова от тебя ускользнуть, «дикарь» родового общества духовно переживал и ощущал это ускользающее бытие как мир с крайне нестабильной реальностью, мир, за который нельзя зацепиться, от чего сам он становился эмоционально уязвимым. Слияние символического мира с телом делало последнее органом духовности, и чувственно-эмоциональная сфера становилась главной, психика приобретала доминирующее значение. Упрощенные формы социального общения — на уровне социальных рефлексов — определяли повседневность, хотя социальное общение не сводилось только к этому. Общества с родовым и так называемым первобытным строем исповедовали и некоторые религиозные верования. Человек не видел себя цельным человеком, чтит тотемы — покровителей-животных, благоговел перед «животной духовностью» (отсюда анимизм, аниматизм, фетишизм).²² Не смея личностно приблизиться к природе, как цельный человек, «царь природы» чтит природу как часть самого себя.

Третья модель ложной традиционности — зооморфная — была связана с удаленностью мира

символов к природе, в результате чего природа приобрела священный статус за счет ее знаковой маркировки. Эта модель базировалась на сосредоточении внимания на процессе расширения символического мира. Природа еще в райское время имела ясную символическую маркировку; Адам знал ее, наделив ее обитателей именами. После изгнания человека из рая эти знания уже носили внешний характер. Данную символическую традицию знаний о природе и сделала главной для себя часть людского сообщества в послерайское время. Но, потеряв благодать живого символизма, человек потерял и благодатную связь с символическими знаниями о природном мире. Природа стала для человека частью социального мира (человек начал переносить в природу социальные формы, а социальные формы наполнять природными), однако это был мир таинственный и мало объяснимый, таинственный, хотя не так, как во второй традиции. Стихии, звери и растения начали восприниматься людьми зооморфной традиции как символы потустороннего мира.

Поклонение природе было общим явлением для всего языческого мира, но в третьей модели имелись свои особенности. Природа здесь была священна тем, что оказывалась символической границей в страшный и таинственный потусторонний мир. Символические врата в небесный и подземный мир совсем не были похожи на цельный мир космоса, связанный в одно целое мировым деревом и самим человеком (в ритуале). В чем-то, однако, можно заметить сходство в отношении к природе во второй и третьей модели. Оно заключается, пожалуй, в том, что маркирующий природу символический мир являлся своего рода прозрачным зеркалом, через которое открывалось зазеркалье потустороннего мира.

В зооморфной традиции человек не считал себя частью природы, не маркировал себя татуировкой, чтобы провести символическую границу по очертанию своего тела²³. Но он по-прежнему трепетно

²⁰ Токарев С. А. Религия в истории народов мира М., 1986. С. 80-81.

²¹ Там же. С. 57.

²² Современные защитники духовности природы (а движение «зеленых» имеет на Западе внушительную политическую силу) с позиции нового христианского (протестантского) богословия — экотеологии — в лице одного из крупных идеологов движения Л. Уайт говорят о живом, теплом, человеческом отношении к природе при анимизме и аниматизме и черством, бездушно-потребительском отношении к ней в христианстве и иудаизме.

²³ В пределах зооморфной традиции встречается обычай татуировки. Например, на египетских мумиях остались ее следы, но в целом для данной традиции это не характерно, подобное явление можно отнести, скорее, к рецидиву, чем к правилу. Эти факты, как и ряд других (например, тщательная проработка в китайской традиционной мифологии знаков сторон света, а также привязка их к стихиям и т.д.), указывают на то, что культуры с подобными рецидивами, возможно, поначалу развивались в рамках второй (антропоморфной) традиции, и лишь потом здесь случился переход к третьему варианту традиции. Почему и как это происходило, мы не беремся обсуждать в рамках настоящей статьи.

и внимательно относился к символике. Тут символический мир также следовало завоевать, однако военный размах был уже шире. Наличие государства, а, значит, и возможность ведения масштабных межгосударственных войн в третьей модели расширяли и границы символического мира, делали его более сложным и многоликим. С символами и за символы боролись, но в третьей традиции более масштабно и кровопролитно. Это касается и знаний, и понимания иерархии, и знаков-символов. Известна была практика при захвате другой страны перенимать ее религиозный опыт. Например, так поступали многие персидские цари при создании империи: Кир II, завоевав Вавилонию, принес жертвы верховному богу вавилонян Мардуку; Камбиз после захвата Египта, принял трон по египетскому ритуалу; в Иерусалиме персидские цари почитали Яхве²⁴.

Возникает вопрос: «Почему в третьей модели было возможно существование государств? Египет, государства Междуречья, Индия, Китай из их числа. Поскольку здесь между человеком и символами существовало пространство, эта свобода позволяла людям зооморфной традиции действовать в природном мире более мобильно, духовно не регламентируя каждый свой шаг. Это давало силы и энергию на создании крупных политических объединений, какими являлись государства.

Классически эта традиция может быть проиллюстрирована на примере Древнего Египта (периода Древнего царства). Египет четко укладывается в эту модель. Здесь боги отождествлялись с явлениями природы²⁵ и при разделении потустороннего мира на миры небесный и подземный (загробный), именно на последний перенесли всю символическую полноту своих языческих представлений. Тут мы видим и символику имени, и символику статуи, и символику настенного изображения. И все это связано с вопросом личного бессмертия человека²⁶, а не с проблемой упорядочения космоса. Основной цикл египетских мифов был связан с культом Осириса, бога растительности, царем загробного мира и владыки умерших. Почитание Осириса носило наиболее ритуально сложный характер, хотя в Древнем Египте существовали еще и циклы мифов о сотворении мира, и мифы

о солнечных богах (календарные). К тому же этот миф затрагивал интересы всех египтян, а не только отдельные группы. «Начиная с эпохи Среднего царства с Осирисом отождествляется не только фараон, но и каждый умерший египтянин, а в заупокойных текстах перед именем умершего обязательно ставится имя «Осирис»²⁷.

В данной традиционной модели религиозный центр приходился на область человеческого социума. Здесь находились храмы и совершались жертвоприношения. В отличие от космологичной символической второй модели эту модель, с точки зрения организации ритуалом сакрального бытия, можно обозначить как «нравственную». Здесь внимание человека было сосредоточено на правилах функционирования подземного мира (ада и рая в архаичном понимании).

Четвертая модель ложной языческой традиционности появилась почти за тысячу лет до христианства, в рамках античной цивилизации. Античный символизм, с точки зрения механизма его существования, обозначим как *рациональный символизм*. По своей форме он существенно отличался от второй и третьей модели. Античную традиционность нельзя отнести ни к зооморфному, ни к антропоморфному символизму. В то же время это не живой (духовный) символизм первой модели. Такой компетентный знаток античного символизма, как А. Ф. Лосев, определял его 1) в теории античной мысли как «осмысленно-телесное изваяние», присутствующее, в том числе в платоновских идеях-символах; 2) в понимании красоты как телесный и материальный мир, скульптура; 3) в духовном контексте — это «ум», место идей; 4) в понимании эстетики античность осуществляет принцип «бескорыстного наслаждения»²⁸. «Телесность», «скульптурность», «пластичность», «самодостаточность» — все это указывает на крайний антропоморфизм данной символической модели традиционности. Но не живой антропоморфизм, а эстетический, художественно оформленный (в виде скульптуры из мрамора) и потому не требующий знаковой маркировки тела. Хотя следует учитывать то, что в древности эти скульптуры раскрывались.

²⁴ Древние цивилизации. М., 1989. С. 154.

²⁵ История Древнего Востока. Зарождение древних классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации. Ч. 2. М., 1988. С. 380.

²⁶ Там же. С. 381-390.

²⁷ Рубинштейн Н. И. Египетская мифология / Мифы народов мира. М., 1980. Т. 1. С. 426.

²⁸ Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 96-99.

В данной традиции одинаково присутствуют элементы и второй, и третьей модели — так словно соединились в одно целое «человек природный» из третьей модели и «человек знаковый» из второй модели. Происходит освобождение от «плена» старого символического мира, разрушение его и рациональное создание нового символического мира на основе рефлексии над природным миром (вторая модель) и над миром человека (третья модель). Каждый человек этого общества дерзновенно выступал как пророк, претендуя на способность творить живой символический мир постоянно. Но этого не происходило, так как творение происходило не в контакте с Богом или языческими богами, а в создании символической умственной дистанции от природы и другого человека. Итогом мировоззренческого компромисса стало, условно говоря, превращение человека «в скульптуру»²⁹, из-за чего он и стал неподвижным, и старый символический мир потерял над ним власть. Этот мир уже не мог не зазывать человека в природу для его обожествления и не мог «прилепляться» к самому человеку, так как тот перестал быть живым в силу своей скульптурности.

Что можно сказать о специфике понимания символа, его развития в этой традиции? Совершенно очевидно, что античные греки и римляне и в целом весь мир рационального традиционализма перестали интересоваться символом, как особой сакральной связью (человека с природой и человека с человеком), когда знаки представлялись как священные символы. А. Ф. Лосев, проанализировав бытование понятия «символ» в античности, пришел к выводу, что «вся греческая традиция до III века н. э. буквально не нуждается в символе и не представляет себе его ценности для искусства, языка или философии. То исконное, простейшее, прозрачное значение символа как результата соединения и слияния двух начал понимается в течение целых столетий совершенно буквально. Одна «половинка» так близка к другой (т. е. сущность к явлению. — О. К.), что может на нее указывать и ее заменять»³⁰. Может показаться, что символ совсем исчез, растворился в чем-то ином, но не исчезла культура, культуротворчество. Наоборот, начался невиданный ранее расцвет художествен-

ной культуры, рациональной мысли, что привело к созданию научного знания. Значит, все-таки символический мир не ушел, но он так скрылся от глаз людей, что перестал быть видимым.

Рациональная традиционность опиралась, в отличие от иррациональной, не на богооткровенные знания, а на рационально опытные, в строгом смысле научно и художественно добытые сведения о природе и человеческом обществе. В античном обществе шел процесс строгого научного и художественного описания мира. Природа изучалась рационально, с нее снималась калька законов, человеческое общество гармонизировалось идеями философов, риторической деятельностью прагматичных политиков, к которым относились все граждане страны, эстетикой литераторов, спортсменов. Целью рациональной традиционности было достижение телесной гармонии человека в мире³¹. В античности не происходило цикличного воспроизведения священных текстов и преданий как основы традиционности из-за отсутствия механизма воспроизводства символической культуры — ритуала (он был только частью традиции), в то время как рациональность развивалась как цепь все новых и новых открытий. Цель находилась все время впереди, так как важна была не столько цель, а азарт открывать и описывать все новое и новое. Причина этого была в том, что механизм традиционности в античности находился не в Боге, как источнике откровения, а в самом человеке, как продуцирующем начале традиционности. Для античного человека только будущее было потенциальной гарантией открытий, нововведений, творческих свершений и тем самым настоящей лабораторией жизни и творчества.

Но, как показало время, новая парадигма бытия не имела глубоких потенциальных возможностей в рамках социальных и особенно духовных ресурсов древнего мира. Античное *будущее* не обладало неисчерпаемыми ресурсами, оно отвоевывалось не коллективно единым духом, а индивидуально, людьми с разными духовными, политическими, научными, художественными вкусами и целями. Античность буквально раздиралась этой пестротой идей, мнений, пристрастий. Ее классический период — как в Греции, так и в Риме — был более

²⁹ О скульптурности античного мышления пишет А. Ф. Лосев, считая, что в этом была суть античной эстетики.

³⁰ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Кн. II. М., 1994. С. 490.

³¹ А. Ф. Лосев пишет об этом: «античная интуиция есть узрение тела с резкими и точеными формами, вырастающего на темном фоне и отчетливо вырисовывающегося на нем. На темном фоне, в результате игры и борьбы света и тени, вырастает бесцветное, безглазое, холодное, мраморное и божественно-прекрасное, гордое и величавое тело — статуя» (Лосев А. Ф. Очерки античного символизма... С. 68).

или менее спокойным и цельным за счет некоей уравновешенности ритуала и рациональности, когда первый еще сохранял свой авторитет. Идею разрушения античности происходило на почве неудержимой анархии рациональности, в попытках или вернуться к архаике ритуала (когда в религиозный ритуал включалось и символическое бытие), или соединить ритуал с рациональностью (что делалось неоплатониками). Но все самые гениальные человеческие философские и политические усилия (у греков — Платон, Аристотель, создание империи Александра Македонского, у римлян — империи Октавиана Цезаря) не могли остановить разрушения цивилизации, построенной на основе рациональной традиционности. Остановить летящий в пропасть мир смог только Творец его, Который вочеловечился в Иудее и после Своей трагической кончины и славного Воскресения дал то всецелое обетование будущего, которого не доставало античности.

Возникает вопрос: как античность смогла выйти на этот рубеж рациональной традиции? Представители третьей модели (зооморфный символизм), имея возможность создавать государство, имели возможность обеспечить себя на земле всем (по тем понятиям), кроме бессмертия. Механизм традиционности, который при этом существовал (ритуальный), и та застывшая масса символических знаний не давали гарантий бессмертия ни в физическом, ни в умозрительном плане. Первая модель традиционности, где все эти гарантии имелись, была закрыта, поскольку являлась тайной. Поэтому шел напряженный поиск живой традиционности, менялись культы и алтари, разрушались государства под ударами новых завоевателей, но до поры все усилия были напрасны.

Особый по своему значению текст античной культуры — эпос Гомера «Илиада» и «Одиссея», как мы считаем, приоткрывает завесу этой исторической тайны — тайну создания четвертой модели традиционности, тайну появления античной рациональности. Природо- и антропопоклонников соединил вместе *поединок*. Тот «эликсир» политического бессмертия, который искали правители кратковременных восточных царств-деспотий, не мог быть найден ни через магию, ни через лекарства древних лекарей, ни через религиозный языческий обряд поклонения и жертвоприношения кому-то из выбранных природных идолов.

Но он обнаружился, когда в военном поединке *равных* сошлись представители двух языческих ветвей, сошлись ради красоты и искусства владения телом и оружием. Принципиально важный момент — признание *равенства соперника*, когда за критерий истины было взято не родовое и религиозное, а нечто абстрактное — красота, мужество, честь³². И это было зафиксировано греками (постепенно) как традиционная ценность. Память о личном мужестве, память о герое — идеальна, она не умирает. Это не обычный герой, за которым стоит только сила (какими были титаны перед Потопом), а герой, нравственно побеждающий своим искусством, словом, красотой и умением. На этой выделившейся сверхценности построены оба произведения Гомера. Так была обозначена точка отсчета античной традиционности. Поединок потом перешел здесь в искусство, политику, спорт, хозяйство. На этом стрежне росло и развивалось новое античное общество. Все, кто разделял эту ценностную установку, начали созидать это общество сообща.

Античная традиция собрала в одно две разбегавшиеся ветви языческой традиции и придала новому явлению именно характер традиции, чего, по сути, были лишены вторая и третья модели. Там не завязывалась традиция, не оформлялась в идеальные формы. Античность нашла эту идеальную форму *для язычества* и зафиксировала *языческую традицию* как явление культуры. В античной традиции язычество достигло пика своего развития, человек сам для себя стал живым символом. На рациональном языке это означало, что греки приблизились к мысли, что символический мир рождается и существует только когда есть пара «человек-человек». Заметим, что до этого языческий мир «знакового» символизма (модели вторая и третья) считал, что мир состоит или из символической связки «знак-человек», или «человек-знак». Таким образом, античные греки почти вернули (рационально) то исконное понимание символа, точнее, жизнь в символе, которым человек обладал к райское время. Но с одним существенным отличием: человек здесь мог творить не живой символический мир, как это делал Адам в Раю, а застывающий в мраморе. Человек тут, хотя и был творцом, однако, не имея прямой символической связи с Богом, сам выступал от лица Бога и творил новый мир, но мир не живой, а застывший.

³² Стоит отметить, что с поединка человека с Богом — праотца Иакова с ангелом, начинается история Израиля. Израиль — новое имя Иакова — означал «борющийся с Богом».

И еще важное дополнение. Священные знания здесь перестают быть привязанными к ритуалу. Ритуал остается, но его сфера сужается до чисто религиозных границ (жертвоприношения, гадания, вопрошения), в то время как особые (научные, священные) знания оказываются вне компетенции жрецов (как это было в Египте, Вавилоне), а становятся элементом соревнования, поединка, особой символической формой социального единения, социальной связи. Тот символический мир, который мы описывали во второй и третьей моделях, здесь предстает в новом виде. Античный человек, соединивший воедино модели вторую и третью модель, сам обретает место посредине их, рефлексируя по поводу того и другого символического знания и создавая новое символическое знание и новую символическую модель. Уникальность этой ситуации была столь значительна, что, по сути, она напоминала ситуацию, когда Адам находился в раю. Но Адам не имел этих символических «фланговых ограничений», если употреблять современную военно-политическую терминологию; он *создавал (творил)* символический окоём духовным прозрением в суть животного мира. Греки же и римляне *объясняли* языческий символический мир, но не для того, чтобы получить новые знания, а для поиска истины — той суммы священных знаний, которую люди получили от Бога и которая постепенно потонула в море языческих наслоений. Античность искала утерянную гармонию, и этой гармонией для нее стал человек, освобожденный от пут формального ритуализма, человек свободного гармоничного тела и свободных отношений с природой. Форма — это сам человек (и его идея), камень — материал, символизирующий природное начало. Так в статуе слились и природа и человек. Новая модель оказалась настолько грандиозной и главное — работающей на созидание живой традиционности (так, во всяком случае, казалось), что она захватила весь древний мир — все население земли.

Она разбивала в большей или меньшей степени оковы псевдотрадиционности, т.е. господство, как второй, так и третьей моделей. С появлением античности разразился настоящий кризис языческой псевдотрадиционности, и особенно он коснулся третьей модели. От ненужных ритуальных оков были освобождены такие сферы бытия человека, как хозяйство, праздник, политика, культура, и в результате религия (за счет рационализма) приобрела чисто религиозный характер.

Рациональность пронеслась по древнему миру сразу как вихрь моды, но в тоже время не сиюминутной моды, а долговременной, сильно изменив-

шей облик традиции в мире. Можно проследить ее действия по многим направлениям. Принято считать, что только с эллинизма, как системного античного влияния на всю жизнь Востока, начались эти перемены. Но рациональная революция разразилась гораздо раньше — со времени греко-персидских войн, а может, даже и раньше. Илиада и Одиссея уже говорят о новой ситуации в мире. Само появление гомеровского текста указывает на свободу от прежней религиозно-ритуальной традиции. А ведь это события X века до Р. Х. Это уже не сакрально-религиозный текст, выполняющий сугубо ритуальные цели, а чисто эстетический (внеритуальный) текст, где идет размышление о совершенстве и несовершенстве героев. Потом, это *огромный по размерам* текст, что также говорит в пользу его эстетичности; он описывал мир человека и природы в свободной манере, отстраненно; это настоящий трактат-манифест нового — античного — мировоззрения. Таким образом, мы можем говорить об античной рациональности, по крайней мере, с X–VIII вв. до Р. Х., а может быть и ранее.

В этой связи очень важные события происходили во второй половине II тысячелетия до Р. Х. в Северной Индии, когда здесь появились арии. Плодом символической деятельности пришельцев стало распространение огромного числа ведических текстов, где оказалась зафиксирована новая идеальная ценность — поединок. В эпосе присутствует уже отстраненность от чисто ритуальных целей, за счет духовно-эстетической драматургии. Это был первый шаг в сторону рационализма будущей античной рациональной традиции.

Во многих восточных цивилизациях происходят своего рода рациональные революции, но не везде они завершаются успешно. Только античная Греция дает образец превращения «цветка» в «плод». В большинстве же стран Востока следом идет процесс сворачивания рационалистических программ. В самой Индии в VI в. до Р. Х. появляются рационалистические учения Будды и Джаятрипутры, со временем ставшие религиями буддизмом и джайнизмом. В Китае в VI столетии до Р. Х. появляется конфуцианство — сначала как философия, а потом как религиозная доктрина. Здесь же по той же схеме в IV в. до Р. Х. рождается даосизм. В Иране в середине I тысячелетия до Р. Х. возникает зороастризм. И все же рационализм не совсем исчез из этих стран; память о нем сохранилась, о чем свидетельствуют успешность походов Александра Македонского и, прежде всего, сам феномен эллинизма. Античные ценности потому и оказались не чужды Востоку, что они были в какой-то степени

своими, близкими по духу. Рационализм второй раз пришел на Восток уже как образ жизни.

Открытым остается вопрос: почему у индоевропейцев появился рационализм? Мы не сторонники точки зрения, что люди опытным путем дошли до этого изобретения. Скорее всего, это произошло как *отклик* на ветхозаветные события у древних евреев, когда общение Бога с этим народом, повлияло косвенно и на других. Возможно, толчок к появлению рационализма на рубеже II тысячелетия до Р. Х. был дан особо важными событиями — исходом евреев из египетского плена и синайским законодательством (1250 год до Р. Х.). Мы имеем в виду не рациональное влияние, а влияние по благодати (по евангельски «благодать на благодать»). Но как бы то ни было, именно греки кардинальным образом отреагировали на рациональность, отказавшись от соединения символического мира с религиозным ритуалом. Античность с самого начала создала не просто *античную рациональность* для себя самой и не просто соединила в одно целое вторую и третью модели, но сделала рациональность (с самого начала античности) всеобщим (общечеловеческим) достоянием всего древнего мира.

Славянство в русле рационального традиционализма

Эра христианства подвела итог как иррациональной (дохристианской), так и рациональной традиционности. В одно мгновение были сняты оба противоречия: тайные знания об истинном Боге, которые имели ветхозаветные евреи, оставались по сути недоступными для других, несмотря на появление Септуагинты. В то же время открытые всему миру и объединившие его рациональные знания античности не давали увидеть истины, а только звали к ней. В христианстве традиционность соединилась в одном Имени, в одном Человеке, в одном Откровении и родилась новая данность — *христианская традиционность*.

Судьбы восточного славянства в этой связи следует рассматривать в контексте указанных процессов. В период дохристианский (в мире) славянство входило в ойкумену распространения античных идей рациональной традиционности, но, судя по всему, реализовало их не столь бурно и производительно, воспринимая некоторые античные образцы как «конечный продукт», как внешнюю форму ценностей, а не как саму методологию античности. Славянство жило облегченной формой рациональной традиционности, хотя и было заинтересовано в обновлении социальной и духовной парадигмы жизнедеятельности. На принадлежность славян к рациональной традиционности могут указывать как общие соображения, так и вполне конкретные. Славяне после завоеваний Александра Македонского, и после создания Римской империи и Византии, вошли в культурную ойкумену с античным миром. Об этом говорят археологические факты³³ и данные лингвистики³⁴.

В период античной Греции Северное Причерноморье, скифский иранский мир стал посредником между греками и славянами. С этих времен Геракл вошел в круг почитания не только скифов, но и славян. Александр Македонский особенно почитался славянами как античный царь, который ввел славянский мир в пределы новой духовной и культурной традиции. На традиционный характер почитания Александра Македонского указывают многие факты и, прежде всего, включение этого образа в объект культурного внимания в христианское время. В литературе, в художественном творчестве подчеркивалась принципиальная важность этого исторического персонажа для славянской (а потом уже русской) традиционной культуры³⁵. Неслучайным был и факт возникновения легенды (позднего времени)³⁶ об участии славян в воинстве великого полководца.

Накануне принятия христианства восточные славяне находились в непростом политическом положении, на что влиял, прежде всего, сложный конгломерат религиозных сил вокруг их территорий, как об этом повествует «Повесть временных лет».

³³ Седов В. В. Славяне в древности. М., 1994. С. 101, 146, 180, 210, 233, 235, 274.

³⁴ Трубачев О. Н. Этногенез и культура древнейших славян. Лингвистические исследования. М., 2002. С. 50. Автор пишет о контакте славян с иранскими племенами с середины I тысячелетия до Р. Х., но при этом считает, что в славянстве не было античной струи. «Здесь (у славян) еще нет острого осознанного интереса человека к самому себе (античные и общечеловеческие достижения «человек — мера всех вещей» и «познай самого себя» лишь дремлют в этой ранней идеологии), но здесь нет еще и развитой религии» (С. 218).

³⁵ Панкова Т. М. Один из средневековых сюжетов декоративного искусства и его трансформация в русской народной вышивке XVII–XIX вв. // Традиции и современность. Научный православный журнал. 2003. № 2 (2) С. 83–93.

³⁶ Мыльников А. С. Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. Этногенетические легенды, догадки, протогипотезы XVI — начала XVIII века. СПб., 1996. С. 45.

Сначала восточное славянство было привлечено к политическому (и духовному) противостоянию нескольким традициям: христианской (греческой), иудейской (со стороны Хазарии), западохристианской, архаично-языческой (западной) в лице язычников-викингов, архаично-языческой (восточной) в лице кочевников Степи. Можно сказать, на острие клинка происходил религиозный выбор восточных славян: жизнь или смерть, слава свободы или бесславие рабства — эти политические вопросы были поставлены вместе с религиозным выбором. Античная рациональная традиционность не давала сил для объединения народа, и тогда вопрос был решен по-другому. Чтобы создать крепкую военную машину для защиты и нападений, славянская элита (родовая и жреческая) поначалу выбрала для себя архаично-языческий (западный) вариант идентичности. Это был откат в сторону уже почти ушедшей архаики. По аналогии с позднеантичным миром выбор архаики происходил для сиюминутной защиты собственных быстро разрушающихся политических границ. Прагматичный выбор был сделан частью восточнославянского общества — волхвами, среди которых находились и князья.

Восточное славянство накануне принятия христианства искусственно реанимирует архаичные культы, укрепляя позиции ритуальной традиционности. Это была именно *реформа*, как правильно замечает Б. А. Рыбаков, и коснулась она только Киева и только дружины князя³⁷. По сути дела, в этот период славянской истории речь может идти о мистической секте жрецов, которые занимались обслуживанием политической деятельности князей. Элитный ее характер, особый род мистики (волхование, ворожба) указывают на ее оккультный характер. Из ритуала выжимались последние соки, и этих «соков» хватало не на все общество, а только на узкую его прослойку. Остальное общество уже потеряло религиозную связь с ритуалом еще до принятия христианства. Несколько веков существования в условиях рациональной традиционности привели к тому, что религиозный ритуал постепенно перестал играть свою общесоциальную мобилизующую роль, им обслуживались лишь политические интересы элиты. Что касается аграрной народной религиозной традиции, на которую неустанно указывают современные ученые, занимающиеся реконструкцией древнеславянского об-

щества, то она отделилась от *религиозного ритуала* еще до принятия Русью христианства, т.е. стала религиозно немотивированной — прагматично аграрной, народной праздничной культурой, которая воспроизводилась населением как формальный обычай, но без той закваски, называют «продуцирующей магией».

К этому выводу нас приводят следующие размышления. Христианство было принято на Руси быстро и распространилось по славянским землям не насильственно, а мирно. «Огонь и меч» были употреблены против той части жреческой и политической элиты (новгородской), которая не желала менять элитную религиозность на общенародную веру. Но если бы народная вера имела к этому времени действительно крепкие языческие корни, то их нельзя было искоренить за столь короткий период, и народ бы не дал новой вере места под страхом смерти. Вера — это высшая ценность в древнем, традиционном обществе и, если она есть, ее защищают даже ценой жизни. Но у простого народа в то время уже не было *живой языческой веры* — вот почему новая вера была принята как данность, как выражение доверия слову крестившегося князя Владимира, а до того княгини Ольги.

У славян, несомненно, сохранялся в аграрной сфере комплекс сакральных знаний, передаваемых с самых древнейших времен, а именно со времени библейского праотца Сифа. Календарь был передан людям в Божьем откровении праотцу Сифу, эти знания были ритуализированы и носили, безусловно, священный характер для всех народов земли, независимо от времени и религии. Об этом свидетельствует множество фактов. Во-первых, аграрный календарь — народный месяцеслов — сохранился до нашего времени (хотя сегодня он уже выглядит очень фрагментарно). Во-вторых, в христианское время у русских крестьян существовало, ничем не объяснимое с точки зрения рациональной (это объясняли языческими рецидивами) отношение к календарному циклу как к некому священному процессу. Были поклоны «неделе»³⁸, «матушке Параскеве-Пятнице»³⁹, почитались те или иные циклические даты (пусть даже они и не вписывались в православный календарь). В исследовании Р.В. Багдасарова о символике свастики на разных источниках, прослеживается как сакральные календарные знания

³⁷ Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. М., 1988. С. 412-454.

³⁸ Рыбаков. Указ соч. С. 595.

³⁹ Тульцева Л. А. Рязанский месяцеслов. Круглый год праздников, обрядов и обычаев рязанских крестьян. Рязань, 2001. С. 14-15.

со времен праотца Сифа передавались от поколения к поколению и дошли до славян. Автор пользуется письменными (хронографы, Палеи), археологическими и этнографическими источниками⁴⁰. В третьих, у многих народов (например, индейцев Центральной Америки) вне зависимости от уровня развития математики, существовали астрономические и календарные знания «неизвестного» происхождения. В данном случае, ученым, занимающимся этим вопросом, легче верить в инопла-

магически рациональных действиях, которые были привязаны к календарной обрядности. Сохранялась не религия язычества, а лишь то, что ассоциировалось с древним, священным знанием, приросло к нему (к календарю) и освящалось его именем.

Религиозный аскетический опыт у русского народа в рамках новой православной традиции складывался постепенно. Более быстро шло христианское воспитание княжеской и околокняжес-



«Шестоднев» Иоанна Экзарха Болгарского.
Рукопись на пергаменте. 1263

нетян, занесших сюда знания, чем оказать доверие библейскому тексту. Таким образом, календарные знания относились к числу наиболее защищенных символических знаний у всех народов земли независимо от уровня развития.

Тот комплекс архаики, который застают российские ученые-этнографы в XVIII–XX вв. в народной (крестьянской) культуре, был связан с календарной обрядностью и никак не может в целом указывать на сохранение языческих комплексов в христианский период. В частности же мы можем говорить об имеющих место и в христианской Руси (России) разного рода суевериях,

кой верхушки, имеющей возможность сразу же приобщиться к христианской книжности, иметь рядом опыт монастырской жизни. Но для простого народа премудрости веры открывались постепенно с ростом монастырей и храмов, с распространением проповеди, после долгих трудов миссионерства. Церковь не случайно долгое время относилась снисходительно к народным аграрным праздникам; для простых людей эти праздничные обряды уже не имели религиозного значения, не были инструментом «продуцирующей магии», ведь сутью праздника была сама стихия праздника, сам факт праздничного веселья, а не принесение жертвы,

⁴⁰ Багдасаров Р. В. Указ. соч. С. 55-57.

ворожба или колдовство. Праздничное веселье было открытым, не ритуальным, живым и внерелигиозным. Причина, по которой Церковь все же стала запрещать некоторые аграрные народные праздники (Купало, Ярило, Кострома), заключалась в *формальном*, но сохранении языческого прошлого. Например, наличие образов идолов-кумиров, которым народ хоть и не поклонялся, но устраивал с ними игрища и веселье. В целом же на Руси так называемая карнавальная народная праздничная культура являлась локальной (на селе, а не в городе) и не была так рационализована, дополнена, расцвечена и усилена интеллектуальными возможностями города, как это случилось на Западе.

Вопрос о двоеверии, или «народном православии», в христианстве был поставлен в этнографии теми учеными, которые отказываются видеть в «народной» вере церковную веру. Одни из них делают это потому, что считают народ исконным носителем языческой архаики⁴¹. Другие говорят о неспособности народа дорасти до «церковной веры» и рассматривают его как «серую массу», всегда склонную к суеверию. Известный церковный автор пишет на эту тему: «Да, можно говорить о народном «двоеверии», о пережитках язычества и магии в народном понимании церковной обрядности»⁴².

Такое огульное обвинение народа в маловерии не является новым. И в XIX в. отдельным дореволюционным исследователям приходилось защищать церковную честь русского народа, которой его лишали сторонники двоеверия. За этой проблемой стоит и другая: о сознательном и массовом (или единичном) участии народа в церковной жизни. Исследовавший эту сторону вопроса Г. Троицкий писал о самих широких полномочиях церковного народа: «Роль мирян в жизни Церкви касается области вероучения, богослужения, церковного законодательства и административно-церковной деятельности». В статье приводится послание восточных патриархов от 6 мая 1846 г. папе Пию IX, где вполне определенно о народе говорится: «Хранитель благочестия у нас само Тело Церкви, то есть сам народ, который всегда желает сохранить веру свою неизменной и согласной с верой отцов его»⁴³. Важным в этом смысле является свидетельство М. А. Новоселова о народе в пору

революционного лихолетья: «Святыню истинной Церкви против живоцерковного нечестия отстаивал, главным образом, народ».⁴⁴

Ни Церковь, ни христианское государство в России до 1917 г. не исповедовали двоеверие. не были лояльны к исповедованию христианами двух вер, поэтому легально двух вер не существовало, как это было в античной Греции. Но и нелегально языческая вера в христианском обществе параллельно христианству не могла существовать. Если вторая вера — языческая — у народа была, то у нее должны были быть все атрибуты, присущие любой вере: жрецы, места религиозного поклонения, религиозные ритуалы, обряды, жертвоприношения. Ничего этого у простого русского народа после принятия христианства не было. Все то, что можно отнести к непониманию каких-то элементов веры, незнанию церковных текстов, маловерие, суеверие — все это указывает только на степень овладения верой. Кто-то был более верующим, кто-то — менее. Были святые, подвижники, были просто благочестивые христиане. Но существовали и маловеры, теплохладные, неверующие. Но даже у последних не было условий жить в язычестве, одновременно являясь формально христианами. Между тем исследователи «народного православия» и «официального православия» безапелляционно говорят, что народ в целом исповедовал народное — полуязыческое православие, а церковные деятели представляли «официальное православие». Святые и подвижники были выходцами из самых разных социальных слоев. Мог ли народ-двоевер породить целый сонм святых и подвижников, а потом — новомучеников, если таковые не являлись именно из гуши народной?

Опыт православной традиции в Древней Руси

Чтобы проиллюстрировать нашу мысль о существовании на заре христианства на Руси вместе с рациональной традиционностью ограниченного комплекса архаичного язычества, с которым и проходила наиболее серьезная война, обратимся к «Слову о полку Игореве».

Уникальный памятник Древней Руси «Слово о полку Игореве», обладая высочайшими художественными достоинствами, удивителен еще тем,

⁴¹ Критика этого направления осуществлена в статье М. М. Громыко «О единстве православия в Церкви и в народной жизни русских». См: Традиции и современность. Научный православный журнал. 2002. № 1. С. 25-28.

⁴² Кураев Андрей, дьякон Окультизм в православии. М., 1998. С. 5.

⁴³ Троицкий Г. Роль мирян в жизни и миссии Церкви // Журнал Московской патриархии. 1969. № 9. С. 70-71.

⁴⁴ Новоселов М. А. Письма к друзьям. М., 1994. С. 159, 174.

что рисует Русь на переломе ее традиции, всего ее символического мира. Мы исходим из того, что это произведение написал человек не только чрезвычайно литературно одаренный, но и православный богослов уровня не ниже митрополита Илариона.

На христианское мировоззрение автора «Слова» указывали многие авторитетные исследователи этого произведения и прежде всего самый известный из них — Д. С. Лихачев⁴⁵. Убедительность доводов сторонников этой точки зрения заставила не сомневаться в христианских убеждениях автора «Слова» даже человека, который в принципе не считал это произведение памятником древнерусской литературы. Мы имеем в виду А. А. Зимина. Его особенно поразили доводы, приведенные А. И. Клибановым и В. Н. Перетцем, — о наличии в репертуаре автора «Слова» огромного числа скрытых цитат из Библии. Лексика «Слова» изобилует свидетельствами прекрасного знания Ветхого и Нового Завета, и указывает на высокую церковную культуру автора. Зимин делает вывод: «Язычником или двоевером такой образованнейший книжник быть не мог»⁴⁶. Но этим признанием вопрос о конфессиональных корнях «Слова» до конца не решается, потому что остается нерешенной проблема объяснения специфического языка этого загадочного произведения, наличия множества мифологических или языческих реминисценций. Объяснить их существование особенностью поэтики автора, означает, допускать наличие у него модернистски свободного мировоззрения, позволяющего по личному произволению избирать язык поэтики. Но это исключено.

В недавно вышедшей книге Л. А. Гурченко довольно убедительно обосновывается авторство «Слова» личностью игумена Киево-Печерского монастыря Василия. Начальные буквы конца текста «Слова» позволили выявить тайнопись: «Василия игумена христьяне напсане»⁴⁷. Автор книги делает важное разыскание о судьбе митрополита Илариона, автора «Слова о законе и благодати», который после смещения с кафедры, принял схиму с именем Никон в Киево-Печерском монастыре и был поставлен потом игуменом этой обители. Летописец Нестор называет его Великим Никоном. Имя последнего ставится рядом с отцами-основателями монастыря — преподобными Антонием и Феодосием. Никон был не только ис-

кусным в книжном деле, в том числе летописном, но и известен как активный миссионер, дипломат, основатель монастыря в Тмутаракани, откуда был родом. Однако связывать имя митрополита Илариона — игумена Никона с личностью «гудца» Бояна, не беремся, как это делает Л. А. Гурченко, по одной простой причине: как будет показано ниже, Боян — чрезвычайно талантливый и известный сказитель, но мастер языческой манеры исполнения. Присутствие в разные годы в Киево-Печерском монастыре игумена Никона и игумена Василия, (митрополит Иларион принимает схиму и уходит к преподобному Антонию в 1058 г., а белого священника Василия из Шековиц делают игуменом Печерским в 1183 г.), может оцениваться с точки зрения их особой книжной близости. Как мы покажем ниже, «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона и «Слово о полку Игореве» отличает глубокая внутренняя — концептуальная — близость.

История любого народа подчиняется выбранному этим народом образу. Образ — не только символ поэтического мира, это еще и икона слова. Как только на православной Руси прозвучало вдохновенное «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона, конечно, как богословское сочинение, а не как церковная проповедь, полный впечатлений от этого этносоздающего (как покажет время) богодухновенного труда, новый творческий гений напишет свой литературно-богословский труд о державности на Руси, страдающей от усобиц — «Слово о полку Игореве». Разрушение этнических соборных начал межбратскими распрями — внутренняя мысль «Слова». Автор будет опираться на то же оппозиционное ядро, которое так ярко обозначил митрополит Иларион, — на «закон и благодать», но только с другими векторами. Автора «Слова о законе и благодати» волновала смысловая протяженность «Ветхий Завет — Новый Завет» и отсюда — «закон и благодать», а автора «Слова о полку Игореве» интересует вектор «языческое — христианское». У митрополита Илариона перспектива Закона и Благодати разворачивается на фоне библейской истории. Она служит богослову языком повествования, и с ее помощью конструируется историзм христианской истории, т. е. обозначается человеческий, а точнее социальный характер истории.

⁴⁵ Новоселов М. А. Письма к друзьям. М., 1994. С. 159, 174.

⁴⁶ Зимин А. А. Слово о полку Игореве. СПб., 2006. С. 314.

⁴⁷ Гурченко Л. А. Русские древности «Слова о полку Игореве». М., 2004. С. 123.

Автор «Слова о полку Игореве» ставит в центр повествования не историю людей, а природный мир. Путь Богом сотворенной природы требует такого же христианского осмысления, как и исторический путь людей. «Слово о полку Игореве» несет такой же емкий и этносозидающий для русского народа образ, как и «Слово о законе и благодати».

Итак, природа лежит в плоскости смысловой оппозиции «языческое — христианское» и объясняет драматургию *политической истории* Руси. Сложный вопрос: почему природа связана с политикой? На этот вопрос может ответить, заявленная автором «Слова о полку Игореве» позиция излагать свое повествование не так, как это делал знаменитый песнетворец Боян. Тот создавал свои песнопения во славу князей и делал это как языческий жрец-волхв, за что автор называет его «вещим»⁴⁸: «Боян вещий если кому хотел сложить хвалебную песнь, то растекался мыслью по древу, серым волком по земле, сизым орлом под облаками. Ведь помнил он рассказы о битвах давних времен»⁴⁹. Легендарный викинг Один, был известен, кроме чисто военных подвигов, умением перевоплощаться, владением магии слова и образа. Сага об инглингах повествует о нем: «Но в бою он казался своим недругам ужасным. И все потому, что владел искусством менять свое обличье как хотел. Он также владел искусством говорить так красиво и гладко, что всем, кто его слушал, его слова казались правдой. В его речи все было так складно, как в том, что теперь называется поэзией. Он и его жрецы зовутся мастерами песней, потому что от них пошло это искусство в Северных Странах. Один мог сделать так, что в бою его недруги становились слепыми и глухими или наполнялись ужасом, а их оружие ранило не больше, чем хворостинки, и его воины бросались в бой без кольчуги, ярились, как бешеные собаки или волки, кусали свои щиты и были сильными, как медведи или быки. Они убивали людей, и ни огонь, ни железо не причиняли им вреда. Такие воины назывались берсерками»⁵⁰.

Русские великие князья, ведущие свой корень

от викинга Рюрика, пока были язычниками, не забывали этой культуры, судя по некоторым свидетельствам. Так у князя Олега Вещего его прозвище было, скорее всего, связано с такими же способностями. «В позднейшей практике древнерусского исповедника слово «вещий» имело почти столь же широкое распространение, как и «волхв» или «кудесник»; это были синонимы, лишь с незначительными, неуловимыми теперь оттенками значений... Прозвище Олега, данное ему невеждами, говорило о сверхъестественной силе и знаниях этого князя-кудесника»⁵¹. На нередкое сочетание у славянских князей жреческих и властных функций обращал внимание Б. А. Рыбаков⁵². Свое прозвище Вещий князь Олег получил за предвидение действий византийцев, пытавшихся его отравить⁵³. А ведь до этого был еще хорошо сыгранный князем Олегом спектакль с киевскими князьями Аскольдом и Диром (тогда уже христианами), позволивший устранить этих правителей. Продолжали существовать в языческий период викингской Руси и особые певцы-сказители, причем именно в функции волхвов, каким представляется Боян — певец, живший во времена Ярослава Мудрого. Конечно, Боян уже не был волхвом в религиозном смысле (не имел жреческих функций), но был волхвом-песнетворцем — *литературным*, сохранившим лишь культурную форму прежней мистической драматургии. Наверняка он был даже не язычником, а христианином, именно потому что его песни слушали и восхищались ими князья-христиане. И все же за ним стояла уходящая в прошлое культура мистически-литературного прославления подвигов князей, мистерия военного подвига, воспевание *славы князя*, а не Бога за подвиги на войне.

Автор «Слова о полку Игореве» противопоставляет себя именно Вещему Бояну, а никакому-то известному певцу-сказителю. Ему важно подчеркнуть эту противоположность: он отталкивается от Слова Божия и он — служитель Слова Божия, а Боян отталкивался от противоположного (хотя и по вдохновению) слова и служил ему как волхв в близкие языческие времена, хотя по статусу и (наверняка) крещению уже таковым не являлся.

⁴⁸ Быть вещим означало умение показывать в мистическом действии (мистерии) то, что рассказывается. Причем показывать так, как это мог делать только шаман, впадая в состояние транса, уносясь духом вверх, скользя по древу, общаясь с духами.

⁴⁹ Слово о полку Игореве. Пер Н. А. Мещерского. Л., 1985.

⁵⁰ Стурлусон Снорри. Круг земной. М., 1980. С. 13.

⁵¹ Комарович В. Л. Культ рода и земли в княжеской среде XI–XIII вв. // Труды отдела древнерусской литературы. Т. 16. М., 1960. С. 93.

⁵² Рыбаков Б. А. Древности Чернигова. М., 1949. С. 34.

⁵³ Повесть временных лет. / Подготовка текста, пер., статьи и комментарии Д. С. Лихачева СПб., 1996. С. 153.

Наблюдается у автора и противопоставление форме исполнения Бояна: тот «рокотал князьям славу», а автор «Слова» рисует картины *позора поражения* на поле брани, но победы нравственной в сердце, где гнездились страсти, и этим он поет Богу славу и этим величает князей-христиан-победителей.

В «Слове о полку Игореве» описываются две модели язычества. Одна из них существовала у славян в прошлом; для обозначения которой используется как рефрен слово «внук»: «Боян — внук Велеса», «ветры — Стрибожьи внуки», «гибло достояние Дажьбожьих внуков». Отметим пока эти примеры как факт. Писателю важно зафиксировать дистанционную близость современных ему — описываемых событий — к ушедшему, но недавнему языческому прошлому. Для этого и вспоминаются вещий волхв Боян, и воспроизводится семантический ряд языческих богов и языческий природный мир, отличный от христианского по динамике и характеру активности его. Зачем это нужно православному автору, разберем позже.

Есть в «Слове» и вторая модель языческого мира, и относится она к обществу кочевников-половцев. В отношении к этому — живому — язычеству употребляются слова «поганые»; есть указания на существование языческих идолов (тмутараканский болван), но в целом это иноэтничное язычество не описывается в конкретных персонажах, оно скорее абстрактно. Мы видим, что данный чуждый этноязыческий мир подается посредством образов, персонажей и динамику славянского язычества. Вот откуда здесь — в христианском произведении — столько языческой мифологии. Но думаем, что автор все же этим не ограничился, и у произведения есть второй план, где язычество представлено как драматургически необходимый по идеологии замысла материал.

Получается, что славяне-христиане противостоят тут не просто реальным половецким полкам, но по замыслу автора «Слова», и собственному языческому миру, который находит отражение в язычески оформленной природной стихии. На сознательность драматургии автора указывает вектор направления событий в тексте. Если говорить об общей концепции, то, как нам кажется, автору важно показать и гибельность политических раздоров, междоусобиц русских князей, и их религиозные (духовные) последствия, внеличный, космически вселенский характер этой трагедии

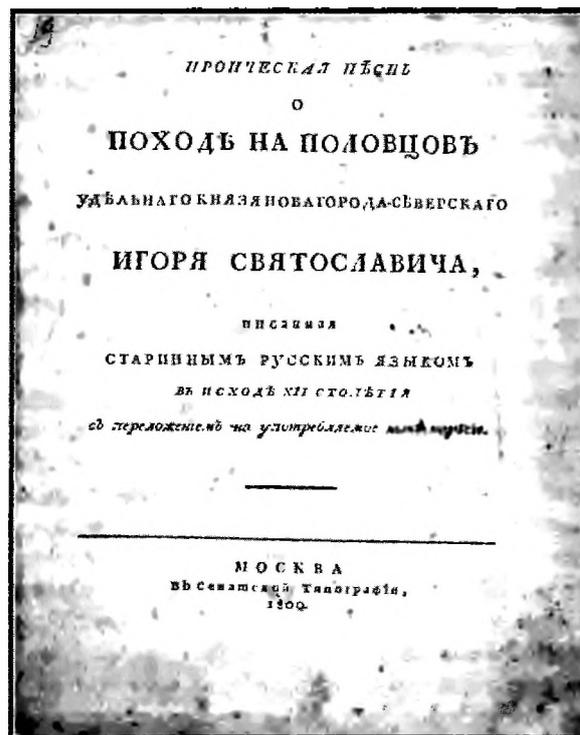
на православной Руси. Мир упокоенной христианской природы, возрожденной земли обетования, становится в результате вражды правителей миром языческого хаоса и звериного противостояния друг другу.

Движение в языческий мир, в мир Дива и всего остального — брешущих лисиц, скрипящих, как лебеди, телег, разнообразных вещей птичьих криков, мутно текущих рек и т.д. — начинается с момента, когда «страсть князя ум охватила». Страсть, охватившая ум князя Игоря была столь сильной, что он не останавливается и после Божьего предзнаменования — затмения солнца. Затмение — христианский зов природы (на что часто указывали русские летописцы, рассматривая затмение как знак, посылаемый от Бога) — князь не захотел принять, так как его сердце уже было охвачено затмением страсти. Автор посредством этого образа подчеркивает всю глубину страсти, овладевшей князем. Тогда из «тьмы египетской» и начинает выплывать навстречу князю мир языческой природной стихии. Князь вступает, таким образом, в мир иной духовности, и в какой-то степени можно сказать, что этот мир уже имеет черты загробного чертога. Присутствие в начале текста певца языческого мира — Бояна-соловья — также подчеркивает потусторонний его характер. Птица соловей в мифологии, как и Орфей у греков, тесно связана с двумя мирами: она может залетать в иной мир и может возвращаться в мир людей. Образ Соловья-Разбойника — анти-Орфея, птицы убивающей свистом, также возник на мотивационной языческой ноте. Важно отметить, что «соловьиность» присуща шаманам как общая типологическая черта. Например, у шаманов некоторых северных народов России «звук-слово воспринимается... как некое самостоятельное живое существо и вместе с тем как энергия, дающая возможность передвижения»⁵⁴ шаману в период его транс-путешествия по иному миру. Звуковая часть шаманского действия носит вполне самостоятельный характер. Так, при анализе селькупской шаманской лексики удалось выяснить, что она делится на две группы: одну «семантическую доминанту можно определить как музыкальные звуки, издаваемые голосом; высокий звук, производимый движением воздуха через сжатые губы, т.е. пение или свист; в другой — действия, производимые служителем культа (шаманить, ворожить, бить в бубен, сопровождая пением и т.п.)»⁵⁵.

⁵⁴ Харитонова В. И. Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. М., 2006. С. 37.

⁵⁵ Там же. Указ. соч. С. 78.

Дальше имеются еще важные разъяснения автора общего характера о причинах происшедшего: «княжеская непокорность вспять времена повернули», Игорь и Всеволод непокорством зло пробудили, которое усыпил было отец их Святослав Грозный, великий князь киевский. Интересно описание автором «усыпления зла» Святославом Грозным. Приставка «Грозный» к имени употребляется не случайно, а как указание на над-социальность и над-политичность князя. Он грозен как может быть грозна высшая организованная стихия возмездия и покорения хаоса, как Бог. «Грозюю своею усмирил своими сильными полками и булатными мечами, вступил на землю Половецкую, протоптал холмы и яруги, взмутил реки и озера, иссушил потоки и болота (процесс покорения языческой природы — О. К.). А поганого Кобяка (слово — тот — дерево или идол деревянный — О. К.) из Лукоморья, из железных великих полков половецких, словно вихрем вырвал». Здесь присутствует тоже «взмутнение рек», «иссушение потоков», но характер активности в этом случае иной. И сама природа ведет себя как субъект, как лицо, возмущающееся приходом в ее мир христианского князя, оттого здесь «мутно текут реки» и все дышит ненавистью к нему и непокорством. В случае со Святославом — он возмущает своей волей природные стихии, выступая как Творец и повелитель стихий. Усмирение Святославом языческих стихий, находящихся на половецкой территории, было (кроме политического акта) религиозным действием обновления земли и актом культурным, так как сразу после «повержения Кобяка» в Киев «Святославу пришли воздать хвалу немцы и венецианцы, греки и моравы» — почти вся Европа, которая обрела покой и возможность продолжать жить в поле культуры. Д. С. Лихачев заметил, что реальный политический деятель Святослав — великий князь киевский — не соответствовал книжному Святославу из «Слова о полку Игореве»⁵⁶. В действительности Святослав был политически слабым правителем, но автор «Слова», усиливающий его значение до самых высших степеней, делает это для выполнения своей драматургической задачи. Точнее сказать, автор создает поле, где действуют



Первое издание «Слова о полку Игореве». 1800

не политические механизмы, а нравственные коллизии. Он поступает как поэт и драматург.

Покорение языческой природы — вот главное, что совершает, по мысли автора «Слова», Святослав, и это величайшее завоевание разрушает своими ребячливо неосторожными действиями его племянник Игорь Новгород-Северский. Автор не раз обращает свое внимание на следующую закономерность: как только по грехам княжеским природа освобождалась от благодатного христианского плена, сразу вырывались на свободу и начинали бесчинствовать разбойники-половцы.

Подведем некоторый итог. Если «закон и благодать» позиционируются на протяженности «Ветхий — Новый завет», то какому вектору соответствует оппозиционная пара «языческое — христианское», на чем построено «Слово о полку Игореве?»⁵⁷. Как свидетельствует замысел автора «Слова о полку Игореве»

⁵⁶ Лихачев Д. С. Великое наследие. Классические произведения литературы Древней Руси / Лихачев Д. С. Избр. Работы. В 3 т. Т. 2. Л., 1987. С. 188.

⁵⁷ Митрополит Иларион рассматривает эпохи Закона и Благодати как противоположные по духу эпохи, как могут быть противоположны свет и тьма. Его интересует не «избранность», не выделение людей закона из языческого мира, а принципиальное различие двух времен: времени до Христа и времени после Него. По сути дела время Закона для митрополита Илариона — это не только ветхозаветный Израиль, а все человечество. Автор «Слова о полку Игореве» дифференцирует эпоху до вочеловечения Христа и выделяет в качестве начала, противоположного христианству, язычество.

ве», для этой оппозиции существует перспектива «мир языческих князей-волхвов — мир единоподержавных христианских правителей». С первыми в «Слове» ассоциируется Всеслав, со вторыми — великий киевский князь Святослав, с признаками Грозного Бога Вседержителя. Чрезвычайно важно, что персонаж князя Всеслава берется не из истории прошлых веков (не Вещий Олег), а из современности. Это сделано намеренно, чтобы подчеркнуть, что зло имеет актуальный, злободневно-современный характер. Зло язычества описывается вполне определенными характеристиками: как религиозное *оборотничество*, которое является причиной политической непредсказуемости. Всеслав — христианин-язычник — не двоeverец, а тайный язычник, он верит по-язычески в судьбу, в удачу, для этого сам помогает судьбе — «рыщет» и занимается волхованием. Этот князь сегодня здесь, а завтра он может появиться далеко-далеко отсюда. А христианство для него не вера, а что-то внешнее, как дневная одежда.

Обращает на себя внимание и евангельская *страстная тема*, зримо присутствующая в драматургии «Слова», которая придает всему тексту исключительно промыслительный характер. «Спозаранку, в пятницу, потоптали они (русские) поганные полки половецкие». Вступление на путь Голгофы начинается с победы над половцами. Потом проходят два дня непрерывной сечи и к полудню третьего дня — «пали Игоревы стяги». Совершенно очевиден, по логике заявленного «возвращения времени вспять», что происходит обратное тому, о чем написано в Евангелии про события Великой Пятницы. В «Слове» в пятницу происходит мнимая победа и в последующие три дня идет движение в сторону полного поражения русского войска и пленения князя. В Евангельском тексте все наоборот: Пятница — мнимое поражение и временная смерть. А дальнейшие три дня — движение к Вечной Победе — в сторону Воскресения.

Автор не случайно, как нам кажется, несколько раз вспоминает «внуков» Стрибожьих, Велесовых и др. Ему важно показать, как еще близко язычество, как опасно поддаваться страстям, как велики могут быть последствия для всей Земли Русской. Отсюда и начинается разговор о Всеславе-оборотне, могущем хитростью и удачливостью победить любого врага. Двойная жизнь князя была неизвестна людям, но была ведома Богу: «Всеслав-князь людям суд правил, князьям города рядил, а сам ночью

волком рыскал: из Киева до рассвета дорыскивал до Тмутаракани, великому Хорсу волком путь перебегал». «Рыскающие» таким образом князья оказываются в ином — неправославном, нехристианском пространстве-времени при передвижении. Их не может догнать колокольный звон, зовущий «к заутренне» (намек на Пасхальную заутренню), но им открываются ушедшие в прошлое идолы, как реальные географические точки: Хорс в Тмутаракани (он же, возможно, обозначен как Тмутараканский болван), открывается «тропа Троянова», т.е. дорога к известному идолу; «ветры — Стрибожьи внуки веют с моря» — оттуда, где находятся половцы и где потом затонули два солнца и два месяца — четьре русских князя.

Географические привязки идолов к определенной территории лишь указывают на однополярность происходящего, что в духовной реальности указывают на схождение во ад, но не «Христа-Победителя», а побежденного грехами князя, без надежды на воскресение. На отсутствие воскресения в этом случае автор «Слова» указывает несколько раз. Эта мысль звучит и в общем тексте (в словах от автора), и от лица князя Святослава: «А Игореву храброго полка не воскресить!» «Не-воскресение» коснулось тех, кто воевал под княжескими стягами Игоря. Двойственное положение и у оставшегося в живых самого князя Игоря. Его плен обозначен в символическом ключе, как пленение морем солнца — образ, определенно читаемый в христианской символике. Море — символ страстей или же лежащего во грехах мира, а по Псалтири — место, где пребывает змей-искуситель. Как вернуться князю к жизни из этого *анти-страстного* (страстная Пятница в Евангелии) движения в сторону вечной смерти? Автор выбирает в качестве поручителей князя (пред Богом и людьми) двух людей: великого князя Святослава, имеющего как мы отметили выше, черты Грозного Бога Судьи. Это он призывает русских князей отомстить за раны Игоревы, т.е. совершить *акт возмездия* (не языческой мести), восстановить справедливость и закон⁵⁸. Еще одним поручителем Игоря выступает его жена Ярославна, с символической доминантой Божьей Матери. Об этом говорит тот факт, что князь из плена возвращается не домой, а в Киев, направляясь «по Боричеву к Святой Богородице Пирогощей». Именно после плача Ярославны, за которой символически и стоит Небесное заступничество Богородицы, происходит

⁵⁸ Несомненно, что оппозиция «закон — благодать» присутствует и в «Слове о полку Игореве», но она не является здесь главным, ключевым механизмом развития действия. Закон — князь Святослав, Благодать — князь Игорь находятся рядом друг с другом, но не в системе координат «Ветхий — Новый завет», а внутри новозаветного пространства.

соединение разорванной грехом реальности: «Вспенилось море в полуночи». Полночь — особое время, когда, по некоторым преданиям, Господь благословляет землю⁵⁹. Тогда отверзаются и рай, и ад. Князь Игорь получает от Бога духовное освобождение, точнее благословение на освобождение из плена. И автор с этого момента *перестает говорить притчами*: «Игорю-князю Бог путь указывает из земли Половецкой на землю Русскую, к отчему золотому престолу». Но пока князь не пришел в Киев, в храм Божьей Матери, пока не принес священнику покаяние, он продолжает бежать домой в язычески обнаженном природном мире: прыгает горностаем в тростники, белым гоголем падает на воду, соскакивает с коня босым волком, разговаривает с Донцом-рекой, пререкаясь.

Итак, автор «Слова» вполне сознательно, как он говорит в самом начале своего повествования, «старыми словами ратных повестей», но о «былях нашего времени». Здесь звучит противопоставление вещему Бояну «внуку Велесову» — «слагать песни не по обычаю Боянову», который реально изображал в театрализованном волховании — шаманском действии — происходившие события. Задачи той поэзии были в психологическом воздействии на слушателей. Волхв-поэт Боян «скользил по мысленному древу» и все смотрящие на него видели прошедшие события через шаманский мимезис, причем столь реальный, что перевоплощение оказывало гипнотическое воздействие на слушателей.

Для автора «Слова» старинный язык языческих образов — своего рода притчевая форма, необходимая для того, чтобы сильнее обнажить злободневные реалии своего времени. Произведение поэтому имеет не только красивую поэтическую основу, но и тщательно продуманный богословский подтекст. Художественная форма понадобилась автору, чтобы напрямую обратиться к русским князьям с критическим словом и образно показать всю духовную гибельность (не политическую!) междоусобиц, коварства и взаимной вражды православных христиан.

Выскажем еще одно соображение по поводу авторства «Слова». Князь Игорь показан как человек,

который немотивированно, с точки зрения христианской, освобождается из плена. Нигде не звучат его предваряющие освобождение *покаянные слова*, скорее даже наоборот, его пререкания с рекой Донцом после освобождения показывают, что Игорь воспринимает происходящее как должное. И тогда его путь в Богородичный храм может расцениваться как знак его благодарности Божией Матери, но не как акт покаяния. И это тем более странно, что летописец, освещающий эти же события, останавливается специально на покаянии князя Игоря. На «летописное покаяние» обращает внимание Д. С. Лихачев: «Летописец (в Ипатьевской летописи под 1185 г. — О. К.) дважды вкладывает в уста Игоря Святославича покаянный счет своих княжеских преступлений, знаменующий необычно смелый по тому времени отказ от своей предшествующей политики: «Помянух аз грехы своя пред Господем Богом моим, яко много убийство, кровопролитие створих в земле крестьянстей, яко же бо аз не пощадох хрестьян, но взях на щит (то есть приступом) город Глебов у Переяславля: тогда бо не мало зло подъяша безвиннии хрестьяни, отлучаеми отец от рождений (то есть детей) своих, брат от брата, друг от друга своего, и жены от подружий своих, и дщери от материй своих, и подруга от подруги своя, и все сметено пленом и скорбью тогда бывшую, живии мертвым завидять, а мертвии радовахуся, аки мученицы святей огнемь от жизни сея искушение приемши... и та вся сотворил аз, рече Игорь»⁶⁰.

В связи с этим стоит вспомнить, что в XII в. появляется на Руси апокриф «Хождение Богородицы по мукам»⁶¹ — произведение чрезвычайно популярное до XX столетия у простого народа. В этом произведении звучит тема немотивированного прощения Божией Матерью грешников в аду. Богородица молится Сыну Божию три дня. Здесь же в произведении упоминаются языческие персонажи Троян, Хорс, Велес, Перун. Заметим также, что в апокрифе присутствует географическая локализация. Ангелы с юга открывают ад, где мучаются те, кто «не веровал во Отца и Сына и Святаго Духа, забыли Бога и веровали в то, что сотворил нам Бог для трудов наших. Прозвав

⁵⁹ Мы записали это предание от духовных детей воронежского старца схиигумена Митрофана (Мякинина). Существует много свидетельств из жизнеописаний подвижников благочестия, указывающих на полуночный час, как на время подъема на молитву. Среди православных верующих в сельской местности широко бытовало мнение, что в 12 часов ночи на Крещение можно увидеть свидетельство благословения Божия: вода в колодце или иорданской проруби три раза зримо колыхается.

⁶⁰ Лихачев Д. С. «Слово о полку Игореве» // Лихачев Д. С. Избр. работы в 3 т. Т. 2. С. 166.

⁶¹ Рождественская М. В. Хождение богородицы по мукам. // Словарь книжников и книжности Древней Руси. XI — первая половина XIV в. Л., 1987. С. 463-465.

это богами... и были одержимы злым бесом» («бегал, словно лютый зверь в полночь из Белгорода, бесом одержим в ночной мгле», — говорится в «Слове»). Несомненно, автору «Слова» «Хождение» оказалось весьма близким по духу произведением. «Слово» написано с такой страстью обличения княжеских пороков, что автор даже использует особый литературный прием — возвращение язычества в христианский мир. Возвращению язычества посвящен и апокриф «Хождение», с той лишь разницей, что в апокрифе показан финал для тех, кто совратился в разные формы язычества и теперь мучается в аду. В апокрифе Богородица и все святые молятся только за падших христиан, другие из поля зрения выпадают. Также в апокрифе есть разделение Святой Троицы на Лица. Божия Мать обращается не к Сыну, а к Богу-Отцу. В «Слове» образ Святослава также близок Богу, знающему сроки, Богу возмездия — Богу Отцу. В «Слове» есть, как и в апокрифе, непрощенные люди — не получающие обетов воскресения, есть плач Ярославны, находящей соответствия тому, что в апокрифе Богородица тоже больше плачет о грешниках, в этом ее молитва. Множество таких типологически близких позиций «Слова» и апокрифа заставляет предположить, что произведение создавал или один автор, или люди близкого круга.

Исследователями «Слова» отмечалась его связь с идейными установками «Слова о законе и благодати». Мы отметим в этой связи два новых момента: произведение митрополита Илариона, особенно в заключительной части напоминает акафист, когда в заключении звучит хвала князю Владимиру, а в основной части излагается борьба нового со старым — христианского с языческим.

У митрополита Илариона славянское язычество сравнивается с жизнью по-звериному: «Прежде были мы как звери и скоты». Тему близости звериного мира к людям при совершении человеком греха образно развивает и автор «Слова о полку Игореве». «Звериность» проявлялась в языческое время, к примеру, в том, что некоторые князья-викинги обращались к слепой психической энергии (как берсерки) для объединения своей дружины в бою. Использование «звериной силы» для политических целей — вот, что волнует автора «Слова». Но звериным духом можно было объединить *малую дружину* для крат-

ковременной победы (что и показано на примере первой победы Игоря над половцами, где сам факт грабежа после победы подчеркивает звериность этого действия), но для длительных политических целей, для объединения огромной массы людей необходим был нравственный принцип единения, чего язычество не имело, однако имело христианство. Эту мысль ясно проводит автор «Слова о полку Игореве».

Тему «звериности» можно увидеть во многих произведениях древнерусской литературы. Например, в «Повести об убиении Андрея Боголюбского» его убийцы характеризуются как «дикие звери», которых мучат чисто психические переживания: «пронзил их и страх, и трепет». И укрепляет этих диких зверей, которыми овладел страх, сам сатана, «служа им незримо». Превратившись в «свириных зверей», убийцы устремляются на князя. Малая земная победа малой горстки людей ради ничтожной цели отомстить и ограбить.

Звериность — это не только слепой дух ярости, которая у викингов, достигалась путем употребления мухоморов перед битвой или через психический транс посредством специальным шаманских действий. Вхождением в роль для самих воинов-шаманов было перевоплощение в тот или иной образ животного. Современные исследователи сибирского шаманизма указывают на *оборотничество* шамана в ходе камлания, на состояние «контролируемой одержимости», на «восприятие виртуальности как бы в облике другого существа: какого-либо животного или даже растения»⁶².

Автор «Слова о законе и благодати» активно пользуется образом «холма», который «сравнивается и будут кривизны прямыми». Вступивший в языческий мир князь Игорь с дружиной (и в буквальном, и в символическом смысле) становится отрезанным от православной Руси «холмами»: «О Русь, ты уже за холмами». И этот рефрен очень важный в мистической топографии «Слова». За холмом у автора лежит пустыня, на краю которой — море⁶³. Холм здесь мистическая граница, отделяющая мир крещеный, православный от мира пустынного — языческого. Судя по контексту «Слова о законе и благодати», границу (стену) из холмов воздвигли не христиане, а язычники, а в символике «Слова о полку Игореве» — это сделала страсть князя Игоря. Князь не уничтожил холмы, идя на врага.

⁶² Харитонова В. И. Указ. соч. С. 36.

⁶³ Харитонова В. И. Указ. соч. С. 36.

и потому Русь — духовная и военная опора — осталась за холмами⁶⁴.

Несомненно, что автор «Слова о полку Игореве», воспользовавшись еще одним образом, взятым у митрополита Илариона. У последнего читаем: «И пустой пресухой земле нашей, идольским зноем иссушенной». В «Слове о полку Игореве» есть образ *пустыни*, где русских воинов окончательно разбили идолопоклонники-половцы. Тема «хулы, побеждающей хвалу», у митрополита Илариона звучит как контанаминация: «И не по-иудейски хулим, но по-христиански благословим». Есть в произведении митрополита Илариона указание «на четыре концы земли», что также воспринимается образным мышлением автора «Слова о полку Игореве».

На драматургическую развязку в «Слове о полку Игореве» повлияли дерзновенно-пророческие обращения митрополита Илариона к умершему князю Владимиру: «Восстань, отряхни сон и увидь перемены в твоей стране»⁶⁵. «Восстание» князя Игоря из плена духовной смерти происходит не как акт воскресения, а как момент отрешения ото сна. Князь Святослав до похода Игоря видит сон, предвещающий несчастье. В «Слове о законе и благодати» звучит призыв к умершему князю Владимиру временно пробудиться ото сна, и этот призыв идет от авторского лица. Автор «Слова о полку Игореве» передает полномочия пробудителя ото сна двум людям — князю Святославу киевскому и жене князя Игоря — Ярославне. Последняя в символическом ряду автора обозначает Богородицу. Ярославна со стены Путивля (город, по слову митр. Иллариона, живой и он во власти Божией Матери) обращается к природным стихиям (со властью, но женской) спасти и уберечь ее суженого. У митрополита Илариона христианское покорение природного мира достигается посредством «завета с птицами небесными и зверями земными», и эту миссию в «Слове о полку Игореве» выполняет плач Ярославны, символически свя-

занной с образом Божией Матери. Пророческое авторское одноголосье «Слова о законе и благодати» заменяется полифонией голосов, находящихся за пределами авторского голоса.

Подведем итоги. Можно подумать, читая «Слово о полку Игореве», что перед нами произведение, лежащее на стыке православной и языческой культур. Образный мир языческого песнетворца-скальда, каким вспоминается в начале текста певец Боян, еще так близок, что автор-христианин словно не может не пользоваться тем образным поэтическим строем, который оставила предшествующая эпоха. Но в действительности автор «Слова о полку Игореве» вполне свободен и вполне христианин в своем творческом решении. Не скудость поэтических возможностей христианина-поэта заставляет его обратиться в выборе образных средств к языческой мифологии, а сознательная богословская цель — описать мир политического хаоса как соприкосновение с язычески звучной природой, где политик перевоплощается в зверя: «ныряет», «рыщет», «летит» и не видит для себя никаких нравственных ориентиров. Христианский образный мир автора позволяет ему сознательно отказаться от Боянова наследия — языческой драматургии, в пользу нового языка, новых образов, которые мы видим в нравственной доминанте образов героев, а не их природно-родовых качествах.

Яркостью образного строя «Слово о полку Игореве» обязано в первую очередь глубокой богословской идее, положенной в канву текста. Язычество, полемизирующее с христианством на поле политической борьбы, заставляет автора сделать говорящими своим языком и природу, и «природных» людей — язычников. Язычники есть и среди христиан. Даже сам князь Игорь, которого, в отличие от Всеслава, к тайным язычникам не отнесешь, становится на некоторое время язычником в силу страсти им овладевшей. Идея автора настолько неискusstвенна, а напротив, богодухновенна, что ее

⁶⁴ Эту тему озвучивает А. С. Пушкин устами своего героя «скупого рыцаря»:

Читал я где-то,
 Что царь однажды воинам своим
 Велел снести земли по горсти в кучу,
 И гордый холм возвысился — и царь
 Мог с вышины с весельем озирать
 И дол, покрытый белыми шатрами,
 И море, где бежали корабли.
 Так я, по горсти бедной принося
 Привычну дань мою сюда в подвал...

⁶⁵ Как ярко этот прием будет потом использован в проповеднической риторике многих великих святителей Русской Православной Церкви — архиепископа Платона (Левшина), святителя Филарета Московского и других.

в полной мере обеспечивают и цельность содержания, и естественность происходящего в тексте.

Не рациональная, а духовная логика творца «Слова» позволила избежать ему и дидактического морализма, и отстраненного художественного эстетизма. Он особенно старался не быть певцов-эстетом — таким, каким был Боян. Он даже отстранился от авторства, лишь зашифровав свое имя в тексте. Для него драма поражения князя Игоря от половцев — не предмет эстетически-психического наслаждения, а повод для всех русских людей нравственно воспрянуть, отрешиться ото сна, духовно взбодриться, найти в себе духовные силы выдержать позор поражения, чтобы вернуться домой и устремиться опять в сражение с реальным врагом. А самым главным врагом для князя Игоря оказался его собственный греховный мир: гордость, самонадеянность, маловерие. Вместе с тем автор «Слова» не поучает только, он вызывает свои человеческие симпатии князю за его беззаветный патриотизм, храброе сердце, душу, видящую добро и умеющую благодарить. И за эту живость читатель ценит самого автора, верит ему, идет за ним.

Поучителен пример деяний князя Игоря еще и тем, что здесь раскрывается весьма важная мысль о специфике враждебности *звериного языческого* мира миру очеловеченному — христианскому. Автор «Слова» показывает, что христианин князь Игорь, согрешивший гордыней, оказывается *несвободным* в зверином языческом мире. В то же время тайный язычник, но внешний христианин князь Всеслав совершенно свободно передвигается по всей территории Руси и Степи. И эти две духовные ипостаси, погруженные в одну и ту же стихию, нарочито сравниваются автором. И выигрывает «несвободный» Игорь, а «свободный» Всеслав явно проигрывает в этом незримом поединке. Князь Игорь возвращается домой, идет в церковь к Богородице, Всеслав же не имеет этого завершающего этапа, духовно спасительного для каждого христианина. Всеслав только на короткое время может объединять свою небольшую дружину силой звериного перевоплощения и достичь победы. Его жизнь состоит из маленьких побед малыми силами. Но не к этому призывает нас автор «Слова». Он зовет читателей к Большой Победе и едиными силами Руси, а эта Победа может быть достигнута не на «звериной», а на

христианской основе.

Нельзя сказать, что «Слово», выношенное и написанное в XII в., оставалось безвестным литературным памятником для последующих поколений. Оно, несомненно, влияло на воспитание христианской политической культуры в великокняжеской среде. Не случаен факт литературного обращения к «Слову» в XV в. в связи с событиями на Куликовом поле. При этом наблюдается не очень понятная на первый взгляд вещь: автор «Задонщины», пользуясь поэтикой «Слова», как хрестоматийной матрицей жанра, не справляется со своей задачей: он создает произведение, несравнимо более слабое по художественным достоинствам. И как нам кажется, по одной простой причине: он уже не может правильно читать поэтику «Слова», хотя и чувствует весь его пафос. Для него мифологический язык природы уже не является собранием живых символов (отражающим существование колеблющейся реальности: или христианской, или языческой), а лишь красивыми и старинными поэтизмами, и поэтому эти рыхлые места в структуре Задонщины делают текст не динамичным, а художественно вялым.

Как можно при сравнительном прочтении «Слова о полку Игореве» и «Задонщины» считать, как это делал А. А. Зимин, «Задонщину» первичным произведением для «Слова»⁶⁶? В «Задонщине» при минимуме реминисценций из «Слова», при неправильно прочитанных Софронием Рязанцем отдельных местах, нет этого главного, что отличает глубоко оригинальное и цельно созданное великое произведение, — в нем нет подлинного размаха драматургии, которым отличается «Слово». Оригинальность драматургии и цельность текста ничем не отнять у великого произведения. Можно пытаться написать нечто подражательное «Ревизору» или «Горю от ума», но это будет не богодухновенный замысел, а лишь использование пафоса имеющегося произведения для написания какого-то другого вторичного текста. Повтор будет налицо. Совершенно очевидно, что Софрония Рязанца текст «Слова» вдохновил особым образом именно христианской логикой и метафорической яркостью воспетой моральной победы князя Игоря над половцами. Иначе зачем было автору, желавшему воспеть победу на Куликовом поле, брать за основу произведение, где

⁶⁶ Зимин А. А. Слово о полку Игореве. СПб., 2006. В фундаментальном исследовании А. А. Зализняка «Слово о полку Игореве: взгляд лингвиста» (М., 2004) блестяще доказывается древность создания «Слова».

описывается, по сути, поражение русского войска. При этом совершенно очевидно, что Софроний даже не мог грамотно распорядиться всем символическим строем «Слова», он просто использовал некоторые его места для украшения своего текста древними словесами, близкими временам «Бориса и Глеба». И текст невольно испортил в ряде мест «Задонщины», как нам думается, не переписчик Софрония, а сам Софроний, не сумевший разобраться во всех тонкостях содержания.

Более удачно с художественной точки зрения события Куликовской битвы были обобщены в летописном тексте, на основе которого позднее было создано «Сказание о Мамаевом побоище», а потом и различные исторические «кроники», в том числе популярнейший в свое время «Синописис» архимандрита Киево-Печерской лавры Иннокентия Гизеля, созданный в конце XVII столетия⁶⁷.

Вдохновение, которое испытал Софроний Рязанец и автор «Сказания о Мамаевом побоище» и через которое, несомненно, прошли многие русские князья, — особым образом влияло на этносоциальные процессы на Руси, и, конечно, на складывание единства русских как православных. О религиозно-политическом контексте «Слова» приходится говорить как о его центральной составляющей. Оно входит в число немногих первостепенных произведений, формировавших политическую культуру русской государственной элиты средневековья и в первую очередь княжескую и великокняжескую. «Слово» воспитывало в князьях православных патриотов, совестливых политиков, *русскость* которых была тесно связана с христианской, православной нравственностью, так что русскость и православность постепенно слились. И не случайно один из важнейших выводов, которые сделала русская аскетическая мысль из опыта монголо-татарского нашествия, состоял в необходимости *воцерковления земли (природы) русской*, в обилии лежащей за пределами обитания человека, за пределами городов и селений. И преподобный Сергей Радонежский, яснее других выразивший эту мысль, стал главным проводником новых процессов этносоциализации русского народа на многие столетия.

Внутри мира христианского традиционализма

Главная особенность современной традиционной эпохи, имеющей возраст более 2000 лет, состоит в том, что она христианская по своему характеру. Весь мир сегодня живет внутри христианской традиционности, хочет он того или нет. Это не означает иллюзорности всех других религий, они реальны. Но ведь и в дохристианскую эпоху была одна истинная традиция, а все остальные — ложные. Так и сейчас, с той лишь существенной разницей, что христианство не скрывает лица своей традиции, как это делала ветхозаветная традиция, оно открыто всему человечеству. И в этой открытости, а также в свободе есть внешний залог всеохватности христианства. Христианская (Православная) Церковь не требует от человека никаких специфических предварительных условий: знания другого языка, подстраивания под определенные этнические, расовые, культурные, родовые, экономико-политические особенности и ограничения. Она принимает человека в том качестве, в котором он пребывает. Лишь бы в нем была готовность верить во Христа и в Его дело. Вера «любви к врагам», а именно таково в общечеловеческой сути христианство, обезоруживает любую религию, любое сообщество. Но если бы это была просто человеческая открытость — это было бы безумием, непотворением злу насилием, как того хотел Лев Толстой. Верующие во Христа-Бога опираются в своей открытости на Его открытость (и человек, и Церковь), следуют Его жертвенным, крестным путем, и потому христиане и Церковь подвержены в своем земном пути самым жестоким и тяжелым испытаниям. Православная Церковь поддерживает живую традицию, основанную на Богообщении, и сохраняет самое главное в христианской традиции — святую и жертвенную открытость всему миру, всему человечеству.

Нам возражат, что к традиционным обществам сейчас относят не христианские общества, где традиционные связи сильно нарушены, а скорее мусульманские и родо-племенные, поскольку там еще наблюдается столь сильное влияние религии на общество и даже государство, что и те и другие защищают религиозно освященные быт, хозяйство, социальные отношения. На это можно ответить так: они заботятся о своем, родовом, этническом, внутрирелигиозном,

⁶⁷ Кириченко О. В. «Келейный летописец» святителя Димитрия Ростовского и «Киевский синописис» архимандрита Иннокентия Гизеля. М., 2000.

но не всечеловеческом. Их традиционность направлена на чисто земные заботы, поэтому лишь условно ее можно назвать традиционностью. Даже если обратиться к такому распространенному сегодня понятию, как «толерантность», то мы увидим, что оно возникло из арсенала христианства, из христианского «терпения», «терпимости» и является христианским, по сути. Ни в одной религии ни до, ни после христианства, терпимость не провозглашалась основополагающей ценностью. Человечество сегодня живет внутри ценностного мира, созданного христианством и потому — мира, состоящего из христианских основополагающих понятий, христианского символического знания: терпения, любви, свободы, равенства, братства. Пусть эти базовые основы современного мира живут как правовые понятия (из-за их религиозной и отчасти нравственной выхолащенности после безудержной гонки западной христианской цивилизации, стремящейся к земным успехам), но они еще есть и они создают всечеловеческое христианское правовое поле, без которого не могло бы сегодня существовать человечество.

Живы и нравственно-религиозные константы веры, любви, терпения, свободы, равенства, братства в Православной Церкви и православном церковном мире. Они менее внешне заметны, но их значение еще более велико, чем значение правовых понятий. Они хранят христианскую традицию изнутри, распространяя терпение, любовь, свободу как образ жизни, как молитву о мире во всем мире, как надежду для всего человечества на победу добра над злом.

В христианстве традиция возвращается к своим истокам, человек обретает возможность реального воссоединения с Богом. Для созидания символического мира это принципиальный момент. Быть таким носителем благодати, какую имел Адам в раю, значило уметь ежечасно, ежеминутно творить духовно осознанный символический мир. На это человек опять стал способен с приходом Нового Адама — Богочеловека Иисуса Христа. С одной лишь разницей: Адам имел эту благодать от Бога в раю, новое же человечество получило ее от Бога на грешной и терзаемой человеческими страстями земле. Благодать воссоединения с Богом во Христе — это дар Божий людям, однако такой дар, который способен раскрыться лишь при духовном старании человека.

В христианской традиции путь воссоединения с Богом, хотя и обеспечивается участием в церковных таинствах и облегчается многими дарами христианину, но это путь Христов, узкий, тернистый, жертвенный. Путь к святости лежит через самоотвержение и самопожертвование ради Бога и ради ближнего (человека нуждающегося в твоей помо-

щи). Самоотвержение может проявляться в аске- тике подвижничества ради Бога, а самопожертво- вание — в добровольном принятии мученичества. «Святость» и «святой» в христианстве — понятия, однозначно связанные с высокой нравственностью и глубочайшей духовностью.

Внутри христианского традиционного мира сегодня живет много нехристианских традиций, однако их взаимоотношения с христианством прогнозируе- мы. Это общение религиозных субъектов друг с дру- гом по самым разным вопросам имеет чисто правовой характер. Все, что описывалось выше как духовное влияние христианства, имеет место не на поле дип- ломатических межконфессиональных отношений, а на уровне «общечеловеческого климата», «общече- ловеческой среды», созданным христианством. Бла- годаря этому у разных религий и религиозно органи- зованных сообществ появилась возможность вести диалог и жить в мире друг с другом.

Иное дело — контакт христианства с противни- ками традиции. Его осуществляют борцы с хисти- анской традицией. Ни о каких «дипломатических отношениях» здесь нет и речи. Правовых отноше- ний на этом уровне просто не существует. Хри- стианство рассматривается нетрадиционалистами как объект для достижения каких-то своих целей. Это постмодернистский подход к бытию. Тради- ция, цельность мира тут ценны тем, что их можно публично убить, расчленив, высмеять и полу- чить из этого геростратова действия свою трагедию или комедию. Борьба с традицией сегодня — это борьба с христианством, но внутри мировой хри- стианской ойкумены. Мы вкратце коснемся одного аспекта современного антитрадиционализма: раз- рушение традиционного для христианства отно- шения к образу святого и понятию святости.

Мы уже обращали внимание при анализе «Сло- ва о полку Игореве» на образ князя-оборотня Всес- лава, достигавшего своих жизненных целей путем, противоположным христианскому. Этот князь шел путем так называемой *харизматической личности*, для которой символическое поле — средство достижения своих корыстных эгоистических целей. Сегодня круг харизматических личностей так раз- росся и стал таким разнообразным, что впору гово- рить об альтернативном христианскому проекте тра- диционности. Мы остановимся на двух современных типах харизматиков: психологах и неошаманах.

Психологи включаются нами в круг харизмати- ческих личностей по одной простой причине: сегодня они начинают все более активно и повсеместно заменять в обществе (в сфере образования, медицины, семейных отношений) место священ- ника, как духовника и законоучителя.

Психолог в современной школе такая же обязательная фигура как педагог. И это безальтернативно, без предварительного обсуждения с общественностью, родителями, без ориентации на тысячелетнюю традицию в стране. В то время как священник так же безальтернативно рассматривается как фигура, нарушающая права учащихся, среди которых есть люди неверующие и иноверцы. А ведь разница в подходе к человеку у священника и психолога принципиальная. Священник, получивший апостольскую благодать совершать таинства, адресует не к подсознанию человека, не к сложной запутанной картине его психических эмоций, немотивированных страхов, он взывает к совести, к сознанию, к вере человека, к самому человеку. Для психолога человек — это только сгусток подсознания, комок нервов не имеющий внутренней связи, ни с какой духовностью и религиозностью.

Не священник, а психолог, как представитель государства, присутствует в государственных медицинских учреждениях, в реабилитационных центрах для оказания психологической помощи людям, получившим шок в результате какого-то чрезвычайного несчастья. Психолог работает в женских консультациях, и лишь современная государственная ориентация на исправление демографической ситуации должна была понизить их столь значительную роль в «планировании» деторождаемости в России. Хотя возможно, что теперь они начнут действовать более скрытно.

В статье, посвященной истории толерантности, мы приводили данные масштабного участия современных психологов в реализации в России программы ЮНЕСКО по «толерантации» московских школьников. Задача психологов, работающих в учебных заведениях, — внедрить в сознание и подсознание детей некие «положительные» установки терпимости «к другому». Благая цель — научение терпимости — достигается (достигается ли?) через сомнительные и неопробованные методики. О многом говорит уже одно то, что прежде чем запустить в подсознание сумму положительной информации, сознание ребенка подвергают десоциализации с помощью специальных игр и техники, близкой к гипнозу⁶⁸.

Вопрос, конечно, не в отрицании психологии как науки и психологической помощи как одному из медицинских средств — проблема в узурпации психологией не своих прав. Психика — не область

для воспитания, а область медицинского и около-медицинского воздействия на человека. Психика не воспитывается, а лечится. А если и воспитывается, то не сама по себе, а благодаря воспитанию личности. Сегодня личность хотят свести к «психическому субъекту». Такого не было даже в годы большевистского идеологического эксперимента над людьми.

Психически обнаженным, беззащитным, нуждающимся в психологической помощи человек остается, если с него сняли и духовные, и душевные одежды. Духовные одежды дает человеку религия, душевные — традиционное общественное воспитание. Отсутствие того и другого приводит к ситуации, когда человек сам себе становится воспитателем. Он воспитывается в соответствии с телесными рефлексам, ориентируясь на окружающую среду как на источник телесных интересов.

В мире, где люди освобождены от духовности и душевности, но живут только психическим уровнем, они являются, друг для друга, источниками боли, как будто они обнажены до нервов и уже не имеют кожи, им трудно переносить любое нравственное прикосновение. С другой стороны, «психический человек» *бесчувственен* к бесконтактному общению, на этом уровне он *равнодушен* к другому (потому что не видит его) и отсутствие вокруг него некоего духовно осязаемого социального поля ставит его в пределы страшного одиночества.

На рынке психологических услуг ныне самая перспективно развивающаяся отрасль — неошаманизм, представляющий «специфический нерелигиозный опыт живого погружения человека в глубины подсознания». Шаманизм возрождается в больших масштабах, чем он существовал в XIX в., при этом он возрождается на новой основе и при несоизмеримом прошлому расширении сферы участников шаманского камлания. Шаманизм сегодня — это и инновации в туристический бизнес, привлекающий внимание и средства иностранных туристов, и некая реабилитация всего комплекса «знахарства», поскольку шаманизм представляют как культуuroобразующую традицию и, соответственно, как уникальный психотренинговый традиционный опыт. Опыт этот можно использовать где угодно: в медицине, в социальных и интимных отношениях. Каким видит современного шамана нынешний иссле-

⁶⁸ Кириченко О. В. Толерантность как нравственная и религиозная проблема современности // Традиции и современность. 2006. № 5. С. 33-40.

дователь? Для В. И. Харитоновой путь шамана во время транса — это чисто психологический акт: «путешествие через подсознание в глубины бессознательного и сверхсознание». Она считает, что все связанное с мистическим опытом не только шамана, но и верующего христианина, скажем, совершается внутри мозга, это иллюзия мозга. «Шаман путешествует внутри тела, воспринимая его как огромную вселенную, или несколько таковых». «Естественно предположение, что погружение в ИСС (измененное состояние сознания) отключает поздно развившиеся зоны коры головного мозга и таким образом актуализирует более ранние состояния и способности организма, «превращая» человека в предков, животных, растения и даже давая полный покой. Не это ли позволяет ему получить то, что теперь воспринимаем как необычные способности, имевшиеся у предков человека и его предшественников? Например, включиться в коллективное сознание — теперь это принято именовать ноосферой, вслед за В. И. Вернадским..., либо (в зависимости от убеждений и мировоззрения говорящего) общаться с Абсолютом, Богом, Христом, святыми и т. п. Или обрести небывалое «собачье» восприятие запахов, резкость слуха, необычные варианты зрения и зрительных эффектов, как у насекомых, например?»⁶⁹. Далее исследователь отмечает, что у современных шаманов, пользующихся современной техникой погружения в ИСС, виртуальное путешествие может быть или в нижний мир — здесь встреча «с животным силой», или в верхний мир — «контакт с Учителем, зарядка амулетов и необходимые действия в сфере любовной магии и т. п.»⁷⁰. Вопрос о специфике духовных «контактов» шамана в процессе его работы немаловажен. Автора не пугают ни возможности «оборотничества и превращения» шамана, ни его одержимость — для нее это лишь рабочее состояние шамана. Исследователь так интерпретирует язык шамана в тот момент, когда он контактирует с духами: погружение на «глубинный психофизиологический «энергоинформационный» уровень». Также В. И. Харитоновой не скрывает,

что «шаману, действительно, порой бывает трудно понять, кто формирует его волевые послы...».⁷¹ Глубинные основы становления шамана и колдуна очень близки⁷². Сейчас происходит их все более тесное сближение. Отмечается и то, что современный шаманизм очень близок оккультизму. К шаманизму тяготеют ньюэйджевцы и контактеры⁷³.

Очень важно отметить в позиции автора переоценку понимания шаманизма. В. И. Харитоновой настаивает на том, что шаманизм — это не религия: «мировоззрение типа шаманского или колдовского, как и практика соответствующих объектов, успешно уживаются с различными религиозными системами, приспособляясь к ним и используя их элементы»⁷⁴. «Шаманизм не является собственно религией». Далее идут еще более откровенные признания о братании современной науки, как ее понимает автор, с магическим опытом шаманов: «Магия, основанная на уверенности человека в том, что он обретет прямое господство над природой, если только будет знать управляющие ею магические законы, в этом аспекте сродни науке... С позиции современного знания следует указать, что именно магия дает сейчас основательную подпитку естественнонаучным концепциям, пытающимся объяснить многое (и уже кое-что объяснившим) на уровне современной науки». Дар шамана «предельно рационален и рационалистичен». «Магико-мистическое восприятие мира и постоянная практика «контактов с запредельным» направляет шамана на «научное» осмысление реальности и попытки практического освоения того, что для непосвященных является табу, ведь то, что для профанной среды есть сфера поклонения, для шамана — сфера его реального общения»⁷⁵.

И, конечно, без панегирика шаману было не обойтись. В. И. Харитоновой подчеркивает вслед за Малиновским, что магия — удел совершенных, а религия «в примитивных условиях — дело всех». Так и шаман. Он сам — «являет собой сакральный центр, сакральное начало»⁷⁶. Таким образом, автор утверждает, что до сих пор шаман — продуцирующий центр

⁶⁹ Там же. С. 37-38.

⁷⁰ Там же С. 301.

⁷¹ Там же. С. 55.

⁷² Там же С. 98.

⁷³ Там же С. 98.

⁷⁴ Там же. С.93.

⁷⁵ Там же. 94-95.

⁷⁶ Там же. С. 95-96.

традиционности. «Путь шамана — это путь развития личности именно в направлении становления и совершенствования таких качеств, как суперсенситивное восприятие и экстрасенсорное воздействие»⁷⁷.

Задумавшись над тем, насколько нравственен тот мир, который не столько реанимируется, сколько заново и в новом виде воссоздается в различных научных столичных лабораториях России и за рубежом. Мы уверены, что даже ушедшее традиционное шаманство у некоторых северных народов опиралось на определенные нравственные нормы, поскольку оно не могло идти вразрез с интересами и проблемами всего общества. Это был единый с обществом организм, конечно, несовершенный и не просвещенный светом подлинной религиозной Истины, но он был цельным и религиозно традиционным. И цельность его опиралась на общий (у шамана и народа) уровень природных знаний, на единство судьбы, на совместную зависимость от сил природы, и успехов хозяйственной деятельности. А что представляет собой нынешний шаман? Рационалиста-атеиста, иногда ловкого политика, обучившегося в высшей школе рациональным знаниям и считающего себя на голову выше своего народа. Свою шаманскую специальность эти люди осваивают в психотренинговых лабораториях, но даже не это важно. Важно, что они вырастают не из своего народа, а на стороне, и зовут свой народ туда, откуда он, слава Богу, давно ушел. Не стоит забывать при этом, что народы, вырванные из плена шаманских практик величайшей самоотверженностью сотен миссионеров, — опять толкают на путь *вне цивилизации*. Современный шаман своими оккультными действиями зачеркивает опыт христианской духовности, как нечто чуждое, он словно оголяет личность до телесности, чтобы легче манипулировать ее психическим состоянием. И это с христианской точки зрения следует расценивать как род духовного убийства личности, ведь человек состоит из духа, души и тела. Уничтожение духа и души, уничтожает бо́льшую и главнейшую часть человека.

Ученые, которые пропагандируют шаманизм, остаются в городских квартирах, народам же, которые продолжают жить среди тягот вечной мерзлоты, тундры, среди долгих зим с коротким световым летом они уготавливают ограниченный мир «психической» духовности, опять возвращающей человека в сферу архаичной языческой традиционности.

Локальный когда-то шаманизм усилиями и средствами многих людей сегодня превращается в серьезное и широко распространенное явление; происходит его глобализация как комплекса магико-мистических практик⁷⁸. Исследователь шаманизма иронизирует: «Призрак шаманизма бродит по Европе», хотя и отмечает, что идеологический центр шаманизма сегодня находится в США. Там был создан и функционирует Фонд шаманских исследований, возглавляемый М. Харнером, — главным шаманом мира, прошедшим школу шаманского посвящения у индейцев. Современные неошаманы «в большинстве своем — это люди с довольно высоким образовательным статусом», некоторые стипендиаты Фонда шаманских исследований США⁷⁹. «В последнее десятилетие шаманизм вернулся в общественную жизнь и даже захватил такие урбанистические крепости западной цивилизации, как Нью-Йорк и Вена. Ряды сторонником шаманизма быстро растут во всем мире». В. И. Харитоновна отмечает, что интерес к шаманизму на Западе появился после выхода книги Мирчи Элиаде «Шаманизм: архаичные техники экстаза» в 1951 г. на французском., в 1964 на английском языках. Потом начались исследования в области трансперсональной психологии, были напечатаны романы Карлоса Кастанеды. В США кроме фонда Харнера есть еще Центр адаптированных шаманских практик в Сан-Франциско (руководитель Энджелес Эрриен). В России, в Москве, открыт центр А. Л. Слободовой (психолог из МГУ, кандидат наук) — ученицы Харнера.

Серьезной является проблема «возвращения долга» народам, у которых когда-то существовал шаманизм. И надо отдавать себе отчет в том, что если мы собираемся возвращать отдельным малым народам шаманизм, значит, мы собираемся вычеркивать эти малые группы из числа наших современников, для которых нынешний высокотехнологичный мир уже будет закрыт, и они превратятся со временем в живые музейные этнографические экспонаты под открытым небом на потеху иностранным туристам. Они, может быть, и будут на этом хорошо зарабатывать, как некоторые современные североамериканские индейцы, но это будет безнравственно по отношению к ним, потому что такое шоу будет напоминать человеческий зоопарк. На туристическую индустрию (а не на высокотехнологичную) сегодня уже ориентируются, например, неко-

⁷⁷ Там же. С. 196.

⁷⁸ Харитоновна В. И. Указ. соч. С. 65.

⁷⁹ Там же. С. 215-216.

торые народы и даже государства Азии. Например, в Монголии государственная и финансовая элита специально воссоздает среди населенных пунктов архаичный быт, где народ играет театральную роль «древнего кочевого племени». Сами же местные руководители этого шоу-бизнеса разъезжают по пустыне на джипах и контролируют ситуацию. К этому же нас зовут авторы проектов восстановления шаманизма в тех местах, где он когда-то существовал, и к этому же зовут московские организаторы славянских народных праздников «Ивана Купалы», «Костромы» и т.п. Славянскую архаику также сегодня активно включают в мегапроекты этнографического шоу-бизнеса. Государственные власти, исходя из неутешительных выводов по мониторингу современной праздничной культуры русских РФ, уже формируют ответ на социальный заказ возрождения народной праздничной культуры. Но что это будет за фейерверк праздников, пока неизвестно, хотя, судя по наметившейся в Санкт-Петербурге тенденции, это будет, скорее всего, разработка специалистами-этнографами и культурологами карнавального шоу в виде специфических народных гуляний.

Какое общество оставил шаманизм в прошлом у северных народов, чего они достигли на этой вершине духа? Вот, что должно быть отправной точкой в этом вопросе, а не какие-то суетные и своекорыстные современные интересы. Это общегосударственная проблема, а не прерогатива некоторых групп ученых, которые пишут новый манифест бродящему по Европе призраку шаманизма и стараются внедрить его в жизнь.

Если говорить в целом, то сегодня активно реланимируются языческие модели традиционности, существовавшие в дохристианское время, которые мы отмечали как вторая и третья. Идет рациональное воссоздание давно ушедшей в прошлое языческой архаики в самых разных вариантах. Искусственно возрождается и религиозный языческий ритуал, как о том свидетельствуют многочисленные материалы из Интернета⁸⁰; при этом религиозный пафос неоязычников носит антихристианский характер. Например, массовое обращение внешне цивилизованных молодых жителей современной Москвы к татуировке, пирсингу следует рассматривать уже не в контексте религиозной традиции общества с родовым строем (в рамках традиции дохристианской второй модели), а как антихрис-

тианский специальный рациональный символический жест, смысл которого совершенно иной. Это уже не статусный знак и символ социального общения, а символический жест виртуального самоубийства тела как сосуда, где, по учению христианской Церкви, жительствоует Дух Святой, и поэтому тело в христианстве особо оберегается и хранится в целомудрии. Причем татуировки демонстрируются всем, что указывает на рекламный характер этого символического акта, т.е. его обращенность к обществу, к его сознанию максимальной высокой (рекламная).

Итак, мы констатируем, что ныне сознательно создается мир без духовной традиции. Такого варианта еще не было в истории, не было в древности, сюда не подходит ни одна из четырех перечисленных выше дохристианских моделей традиционности. И одновременно это не христианская модель. Она скорее вместо христианская модель нового — антисимволического мироустройства. Отказ от живого символизма свидетельствует о демонстративном отказе от социального (нерелигиозного) общения с Богом. «Нам не нужна символическая действительность как таковая, она не является социальной ценностью, она не будет поддерживаться медиаресурсами», — словно декларируют создатели нового мира. Каковы последствия этого?

Когда символический мир в период существования архаичного язычества был слит с религиозным ритуалом, человек находился в плену символа. Сейчас, когда символический мир выхлещивается и используется для манипуляции сознанием, человек попадает в еще более страшный и опасный плен, из которого уже нельзя будет вырваться, так как в результате этих действий будет разрушаться сам человек, его дух и душа.

Остается надеяться на то, что христианскую традицию, пока существует Вселенская Православная Церковь, нельзя отменить, ее можно замолчать, локализовать и скрыть за шумом шоу-представлений. Ведь это не просто ценность — народная одежда, фольклор и т.д. — это сверхценность, организующая в целом социальное бытие всей земли. И она сегодня единственная не только хранит традицию, но и поддерживает ее, постоянно создает живое символическое поле социального бытия, в котором живут все — и добрые, и злые, и христиане, и нехристиане, и антихристиане.

⁸⁰ Существует множество языческих порталов. Из этих материалов ясно, что современное интеллектуально развитое язычество собирается дать бой христианству и вытеснить его.

ИССЛЕДОВАНИЯ



А. И. Кузнецова

Священное Писание — Евангелие и Псалтирь — в повседневной жизни русского народа

Главный религиозный текст для всей христианской культуры — Священное Писание и в первую очередь Четвероевангелие. Отношение к евангельскому тексту в каждой конфессии имеет свои традиционные особенности.

В православной традиции Священное Писание, прежде всего Евангелие и Псалтирь, читается и в храме, во время общественного богослужения, и келейно, в домашней молитве.

Чтение Евангелия и Псалтири в воцерковленной среде традиционно воспринимается в рамках обязательного ежедневного молитвенного правила, Евангелие прочитывается, как правило, по одной главе, Псалтирь — по кафизме. Если вся семья верующая, то Евангелие может читать вслух отец. В молитвах «На сон грядущим», содержатся такие слова: «Дажь, Господи, и мне недостойному рабу Твоему, спасение Твое на ложи моем: просвети ум мой светом разума святаго Евангелия Твоего»¹.

Считается, что когда человек молится, то разговаривает с Богом, а когда читает Евангелие, тогда Господь разговаривает с ним, поэтому читать эту книгу требуется с большим благоговением.

Когда в 1921 г. С. И. Фудель² был в Оптиной пустыни, юродивый Гаврюша сказал ему: «А в одном мешке Евангелие с другими книгами

нельзя носить»³. Это замечание отражает свойственное русскому народу трепетное отношение к Евангелию.

Как правило, Евангелие в православной семье лежит в особом месте, в красном углу, роль которого в современной квартире иногда выполняет полочка с иконами и столик. Закладками для Евангелия обычно служат, к примеру, бумажная иконка, полоска ткани с вышитым крестом или Иисусовой молитвой. Н. В. Шляхтина замечает, что одно из проявлений особенного почитания Священного Писания — стремление украсить его особой обложкой⁴. Некоторые верующие женщины считают, что «в нечистоте» Евангелие в руки брать нельзя. Н. В. Шляхтина приводит пример следующего рассуждения: «Да, книга Евангелие — священная книга. Я считаю, что с ней обращаться надо особенно. На эту книгу стараешься других книг не ложить, а стараешься к ней благоговейно относиться»⁵, «Нам батюшка говорит, что Евангелие — такая книга, что даже прежде чем взять ее, надо вымыть руки. Другие книги на нее нельзя класть»⁶.

С. И. Фудель писал: «Отцы-подвижники очень советовали заучивать наизусть отдельные куски Нового Завета и Псалтири, чтобы постоянно жить в них»⁷.

¹ Молитвослов. Правило к Причащению. Молитвы за ближних. Молитвы на всякую потребу. М., 1996. С. 22.

² Фудель Сергей Иосифович (1900—1977) — исповедник, богослов, чьи труды «во множестве расходились в самиздате, жадно читались ищущими веры и духовной жизни» (Фудель С. И. Собр. соч. Т. I. М., 2001. С. 7–9).

³ Там же. С. 162.

⁴ Там же. С. 60.

⁵ Шляхтина Н. В. Представления о роли святых в освящении и защите жилища и практика формирования благоприятной духовной атмосферы в доме в русских православных семьях конца XX – начала XXI веков // Традиции и современность: Православный научный журнал. 2006. № 4. С. 125.

⁶ Там же.

⁷ Там же.

⁷ Там же. С. 162.

Игуменья Таисия (Солопова) (1842—1915), близкая духовная дочь св. Иоанна Кронштадтского, еще в ранней юности, будучи воспитанницей Павловского института, выучила Евангелие наизусть, а на вопрос: «Почему?» объясняла: «Каждое слово Евангелия так приятно и отраднo для души, что мне хотелось его всегда иметь при себе, а так как с книгой не всегда удобно быть, то я вздумала заучить все, что тогда всегда оно будет при мне в моей памяти»⁸.

В традиции православного благочестия Евангелие принято читать стоя, Псалтирь же допус-

без отдыха, стоя на ногах»⁹. Хотя даже в храме за богослужением во время чтения кафизм допускается сидеть.

Евангелие в храме хранится в алтаре на престоле. Богослужбное Евангелие имеет красивый оклад. До революции существовала традиция жертвовать Евангелие или драгоценный оклад для него в монастыри и приходские храмы. Таким образом, Евангелие являлось своего рода милостыней, которую в различной форме традиционно подавали с молитвой как о здравии, так и об упокоении.



Семья Лермонтовых с рукописью Евангелия. Псковская обл. 2005.
Фото А. И. Кузнецовой

кается читать сидя. Однако в жизнеописаниях подвижников благочестия, как прошлых веков, так и живших в XX в. отмечается, что, читая ее, они не разрешали себе присесть. Так, например, новомученица Дария (Сиушинская), жительница с. Пузо Нижегородской обл. расстрелянная в 1919 г., три последних года жила с блаженной Евдокией (Шейковой). Про нее упоминается в житии блаженной Евдокии: «когда еще в миру была, она прочитывала каждый день Псалтирь всю

Незадолго до революции в с. Мордвиновка Оренбургской губ. жил богатый человек Иван Григорьевич Ремизов. По неизвестной причине застрелился его 17-летний сын и по церковным правилам был похоронен без отпевания. Родители сильно скорбели. Местная подвижница благочестия блаженная Евдокия Чудиновская велела им подавать за него много милостыни. Иван Григорьевич стал подавать милостыню нищим, многое пожертвовал для храма, в том числе Евангелие»¹⁰.

⁸ Солопова Таисия, игуменья. Соч. М., 2006. С. 28.

⁹ Долганова В. Житие блаженной старицы Евдокии Шейковой, убиенной 5 августа 1919 года в селе Пузо // Мирносоицы в эпоху Гулага: Свидетельства. Мемуары. Нижний Новгород, 2004. С. 204—205.

¹⁰ Бережнов А. Сказание о Евдокии Чудиновской. Тутаев. 2005. С. 23—26.

Пожертвованное Евангелие часто имело вкладную надпись. Надписи могли содержать имена как самих жертвователей, так и их живых и усопших сродников.

Так, рукописное Евангелие начала XVI в. из книжной коллекции Владимиро-Суздальского музея-заповедника имеет ряд вкладных и дарственных надписей, среди них — автограф известного политического деятеля первой четверти XVII в. украинского гетмана Петра Конашевича-Сагайдачного: «Сие Евангелие оправил серебром булатном Коношевич козак войска Запорозкого за отпущение грехов своих и за отца своего Коноша и за мать свою Полагию до храму пресвятой Богородицы Чигринской»¹¹.

Вкладные надписи могли содержать и предостережения тем, кто захочет похитить Евангелие, что за это их постигнет Суд Божий. Вот пример: «Лета 7153 (1645) марта в день 22 боярина князя Юрия Андреевича Сицкого и Ярославского жена ево княгиня Фетинья Володимерова положила сию книгу Евангелие на престольное Ефремова города в монастырь Успения Пресвятой Богородицы, поволочено камкою лазоревою цветною... Евангелисты медные позолочены, по муже своем по князе Юрье по ево душе и по себе и по наших родителей, при строителе старце Серапионе и при честном священнике Касьяне и прочих братьев. А кто сию книгу Евангелие похочет взять из дому Пресвятой Богородицы себе или кому отдать, и того судит Бог с нами на втором пришествии Господа нашего И. Христа...»¹².

В приведенной надписи содержится также информация исторического характера. Встречаются надписи, которые включают только определенные исторические данные. Например, в Евангелии из ярославской церкви Николая в Тропине на задней стороне оклада имеется клеймо: «Сие святое Евангелие обложено серебром в церковь Николая чудотворца что в Тропине старанием и коштом тоя церкви приходских людей при священнике Петре Игнатъеве в 1792 году»¹³.

Евангелие 1825 г. сохранило имена жителей Соликамска того времени. На переплетном листе читаем: «На поупку сего Святого Евангелия усердствовали нежеозначенные особы, а именно...» Далее идет список купцов, мещан — всего 65 человек, давших деньги для его приобретения¹⁴. Поименное перечисление жертвователей можно рассматривать в рамках заздравной поминальной традиции.

Существовала традиция подписывать Евангелие, Псалтирь или молитвослов при их приобретении. Эти подписи могли быть свидетельством того, что книга принадлежит такому-то храму, монастырю или частному лицу. Например: «Сие Евангелие куплено в городе Петрограде 5 октября 1917 г. за 1 р. 50 коп. Андрианом Александровичем Паховым»¹⁵.

Традиция оставлять на Евангелии памятные надписи сохраняется и в настоящее время. Интересна история богослужебного Евангелия, переданного в 1993 г. Святейшим Патриархом Алексием II костромскому Богоявленско-Анастасьинскому женскому монастырю. Книга была передана когда-то настоятельницей игуменьей Евпраксией в дар будущему Пюхтицкому женскому монастырю в Эстонии. Об этом напоминает надпись на нем: «Дар Костромского Богоявленского Анастасиинского девичьего монастыря в церковь Успения Божией Матери, при общине сестер милосердия Красного Креста в Эстляндии. Костромского Богоявленского монастыря настоятельница игуменья Евпраксия. 1890 г. Февраля 4 дня».

Когда в 1890 г. в Эстонии была образована община сестер милосердия, на следующий год преобразованная в Пюхтицкий Успенский женский монастырь, из Богоявленско-Анастасьина монастыря направили туда первую игуменью — Варвару (Блохину). А в настоящее время восстанавливаемый Богоявленско-Анастасьин монастырь возглавляет прежняя насельница Пюхтицкой Успенской обители игуменья Иннокентия. Это Евангелие, по словам Патриарха, — символ духовной связи обителей

¹¹ Раритеты книжной коллекции Владимиро-Суздальского музея-заповедника // Государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник (www.museum.vladimir.ru.)

¹² Сулогодское благочиние. История приходов и храмов. М.: Судогда, 2004. С. 78—79.

¹³ Федорова М. М. Ростовская финифть из собраний музеев Ярославской области ([www / finift.ru / articles / fedorova](http://www.finift.ru/articles/fedorova)).

¹⁴ Мелкомукова Н. В. Коллекция старопечатных и рукописных книг // Путь в Сибирь. Соликамский краеведческий музей.

¹⁵ Полевые материалы автора (далее — ПМА). Москва, 2006.

и взаимопомощи их на пути духовного становления. В память о замечательном событии Алексей II сделал на Евангелии надпись: «Сие Святое Евангелие было передано в дар новообразованной общине Успения Божией Матери в Эстляндской губернии в 1890 году. ... Сейчас это Святое Евангелие из Пюхтицкого Успенского женского монастыря в Эстонии возвращается в возрождаемый Богоявленско-Анастасиин монастырь Костромской епархии. Передано Святое Евангелие Патриархом Московским и всея Руси Алексием II игуменни монастыря Иннокентии во время первого Патриаршего визита в Костромскую епархию с 7 по 10 мая 1993 г. Алексей, Патриарх Московский и всея Руси. 9 мая 1993 г. Кострома»¹⁶.

В Православной Церкви Евангелие читается по Уставу при совершении таинств, в ряде служб суточного круга, во время различных молебнов. Читать Евангелие полагается в чинопоследовании монашеского пострига, а также на отпевании.

Представляет интерес история формирования чинопоследования пассии. Оно состоит из чтения одного из Страстных Евангелий и акафиста «Страстям Господним» или «Кресту Господню», а также из песнопений Страстной седмицы и проповеди, посвященной страданиям Спасителя. Слово «пассия» происходит от латинского «passio», что значит «страдание» (цекр.-слав. — «страсть»).

Свое начало пассии получили на Западе, где они представляли собой драматическое изображение крестных страданий Спасителя: слова Христа исполнял один священник-певец, слова первосвященника — другой, текст о событиях — третий; значительное место уделялось хору. В XVIII в. благодаря композитору И. С. Баху пассия получила распространение также в церквах Реформации в виде величественных хоралов, которые исполнялись всей общиной верующих с музыкальным сопровождением.

«В Русской Православной Церкви пассии впервые появляются в XVII веке на юго-западе Руси»¹⁷. В 1632 г., когда Киевским митрополитом становится святитель Петр Могила, пассии в юго-

западном крае начинают совершаться повсеместно.

В Православной Церкви пассия получила новый характер, приобретя отличительные признаки православного богослужебного чина. «В 1702 году чин пассии впервые был напечатан по распоряжению архимандрита Киево-Печерской Лавры Иоасафа Кроковского в конце Цветной Триоди, как прибавление к богослужебному Уставу»¹⁸. Согласно данному последованию, пассия совершается в чине малого повечерия. Такая практика сохранилась до наших дней преимущественно в епархиях Московского Патриархата на территории нынешней Украины.

С первой четверти XX в. пассии получают широкое распространение и в других епархиях Русской Православной Церкви. Они приурочивались к первым четырем пятницам Великого поста. В современной богослужебной практике Русской Православной Церкви распространен обычай совершать пассию в вечер четырех воскресных дней Великого поста. Но поскольку она не является уставным богослужением, настоятель волен решать, совершать эту службу или нет, и как ее совершать.

Помимо акафистов «Страстям Господним» и «Кресту Господню» существует ряд других, также посвященных евангельским событиям, например, акафисты «Рождеству Христову» и «Предтече и Крестителю Господню Иоанну». Акафист иконе Богородицы «Умягчение злых сердец» пересказывает близко к тексту евангельские события, а местами просто цитирует Евангелие. Для примера приведем кондак 3:

«Силою свыше была еси укрепляема, Мати Божия, егда услышала словеса старца Симеона, глаголюща: «Се, лежит Сей на падение и на восстание многим во Израили, и в знамение пререкаемо, и Тебе же самой душу пройдет оружие, яко да откроются от многих сердец помышления», и скорбь велия пронзи сердце Богородицы, и возопи в горести Богу: Аллилуйя»¹⁹.

Духовные стихи, в которых отчетливо прослеживаются евангельские сюжеты, представляют собой богатейший пласт народной поэзии. Евангельские и апостольские зачала, гимнографические произведения двенадцатых и великих праздников, службы Страстной сед-

¹⁶ Памятные события истории возрожденного монастыря // Богоявленско-Анастасиин монастырь (Интернет-сайт).

¹⁷ Пассия. М.: Изд. Московского Патриархата. 2000. С. 4.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Акафистник. Кн. 2. Нижний Новгород. 1995. С. 26.

мицы, почти целиком построенные на чтениях Священного Писания, в первую очередь Евангелия и Псалтири, богослужение Пасхи — все это находит отражение в народных духовных стихах. Наибольшее количество текстов связано с Рождеством Христовым. Есть духовные стихи, посвященные Благовещению, Крещению Господню, Вознесению, некоторые основаны на евангельских притчах, например, духовный стих «Притча о десяти девах», или на евангельских событиях, не имеющих богослужебного празднования, например, «Самарянка», «Христос с учениками». Есть духовные стихи, в которых говорится о страданиях Спасителя.

Известны духовные стихи, перелагающие псалмы Псалтири. Для примера приведем отрывок из стиха «На реках Вавилонских»:

На реках седохом горька Вавилона,
Внегда помянути, внегда помянути
Прекрасная Сиона.

Скорбь и плач утробу весьма пробождают,
Яко пленшии нас, яко пленшии нас
Пети понуждают²⁰.

В 1680 г. Симеон Полоцкий переложил Псалтирь силлабическим стихосложением на русский язык. В. П. Титов положил ее на музыку. Таким образом, возникла «Псалтирь рифмованная», предназначенная для домашнего пения. Значительно меньше духовных стихов основывается на других книгах Ветхого Завета.

Любовь к Евангелию и Псалтири и знание их ярко проявились в творчестве многих русских поэтов как в ранний период русской литературы, так и в XIX–XX вв. Некоторые из этих стихов переписывались в течение многих десятилетий от руки и воспринимались как принадлежащие православной народной поэзии.

Священником Александром Пономаревым было переписано стихотворение «Новый Завет» В. П. Никитина²¹, русского поэта, вышедшего из духовного сословия:

Измученный жизнью суровой,
Не раз я себе находил
В глаголах Предвечного Слова
Источник покоя и сил.
Как дышат святые их звуки
Божественным светом любви,
И сердца тревожные муки
Как скоро смиряют они!..
Здесь все в чудно сжатой картине
Представлено Духом Святым:
И мир, существующий ныне,
И Бог, управляющий им,
И сущего в мире значенье,
Причина, и цель, и конец,
И Вечного Сына рожденье,
И Крест, и терновый венец.
Как сладко читать эти строки,
Читая, молиться в тиши,
И плакать, и черпать уроки
Из них для ума и души!²²

Это стихотворение открывает сборник духовных стихов и песнопений «Слово Жизни» прот. Николая Гурьянова²³.

И в настоящее время верующие, которые пишут стихи, часто упоминают в них о Псалтири и Евангелии. Об этом свидетельствует, например, отрывок из стихотворения инок Всеволода (Филиппева) «Утренний путь»:

Лежит мой путь по струям света
В небесный монастырь.
На все вопросы даст ответы
Дорожная Псалтирь²⁴.

В воспоминаниях о иеромонахе Василии (Рослякове), убитом на Пасху в Оптиной Пустыни в 1993 г., говорится, что обретение веры, встреча с Богом была для него таким потрясением, что весь мир стал явлением Богоприсутствия. В своих стихах он писал: «И сердце воскресается псалмами. / И городом владеет царь Давид».

Сразу после обращения к вере Росляков «с жаром новонаначального создает два больших цикла стихов на темы Евангелия и Псалтири»²⁵.

²⁰ Богогласник. Внебогослужебные песнопения: Колядки. Канты. Псалмы. М., 2002. С. 57.

²¹ Иван Никитин (1824—1861) — русский поэт; ему принадлежит также автобиографическое произведение «Дневник семинариста».

²² Никитин И. С. Новый Завет. 1853.

²³ Гурьянов Николай, протоиерей. Слово Жизни. Духовные стихи и песнопения. СПб., 1998. С. 5.

²⁴ Ильинская А. Духовное наследие преподобного старца Серафима Вырицкого. Блаженная Любушка. Исповедница Анна. М., 2002. С. 188.

²⁵ Павлова Н. А. Пасха Красная. М., 2002. С. 293.

Когда он ушел в монастырь, то уже сознательно не хотел писать стихи. Но к поэзии его все равно тянуло, и в дневниках появляются такие строки:

«Что, инок, взялся за стихи?

Или тебе Псалтири мало?

Или Евангельской строки

Для слез горячих не достало?»

По православной традиции, Евангелие и Псалтирь читают с молитвой как о здравии, так и об упокоении. Существует монастырская традиция чтения Неусыпаемой Псалтири — насельники обители по очереди круглосточно читают ее, при этом совершая молитву о здравии и об упокоении. Чаще всего Неусыпаемую Псалтирь читают в женских монастырях: если там находятся мощи кого-либо из святых, то чтение обычно совершается перед мощами. В русском народе существует обычай подавать в монастыри поминовение на чтение Псалтири, чаще всего за новопреставленных. Среди церковного народа есть мнение, что нельзя подавать записки на Литургию за тех крещеных, которые в действительности не признают себя верующими или своим поведением ставят себя вне церковной ограды, — за них подают на Псалтирь²⁶.

По святоотеческому учению, чтение Псалтири приносит утешение умершим, так как свидетельствует о любви к ним живущих. Считается, что чтение духовно очень полезно, потому что «приемлется Богом как умиловительная жертва во очищение грехов поминаемых», как благословляется Им вообще всякая другая добродетельная молитва или доброе дело. Служит чтение Псалтири утешением и тем, кто читает ее в связи с упокоением близких.

В Православной Церкви существует уставной порядок чтения Псалтири за богослужением и в домашней молитве. В православной традиции Псалтирь разделяется на 20 кафизм. После каждой кафизмы приводятся определенные молитвы. Вот что пишет о традиции домашнего чтения об упокоении свт. Афанасий (Сахаров): «Если же чтение Псалтири совершается только ради поминовения, особенно при гробе усопшего, тогда нет нужды читать по кафизмам назначаемые для обычного келейного правила тропари и молитвы... Относительно формулы поминовения при чтении Псалтири нет одно-

образия. В различных местах употребляются различные молитвы, иногда произвольно составленные. Практика древней Руси освятила употребление в этом случае того заупокойного тропаря, которым должно завершаться келейное чтение заупокойных канонов: Помяни, Господи, душу усопшего раба Твоего, причем во время чтения полагается пять поклонов, а самый тропарь читается трижды. Согласно той же старинной практике, чтение Псалтири за упокой предваряется чтением канона за умерших многих или за единоумершего, после которого начинается чтение Псалтири. По прочтении всех псалмов опять прочитывается заупокойный канон, после которого снова начинается чтение первой кафизмы. Такой порядок продолжается во все время чтения Псалтири за упокой».²⁷

С конца XX в. в повседневный быт вошел компьютер, многим стал доступен Интернет. В настоящее время все больше людей общается на православных форумах: кто-то из них давно ходит в храм, а некоторые только начинают воцерковляться. Новоначальная в вере девушка обращается за советом на форуме «Человек и его вера»: «Прошу помощи! 2 марта погиб мой любимый человек. Ему всего 20 было. Трагически. Разбился на машине. Без покаяния. Каждые выходные езжу с его родителями по монастырям, заказываем неусыпаемый псалтырь, подаем записки об упокоении. Как еще можно помочь его душе?» Многие откликнулись молитвой. Одна из участниц написала о значении чтения Псалтири, так как почувствовала это на собственном опыте: «Дорогая Оля, пишу Вам, потому что очень хорошо понимаю Ваше горе, не так давно я похоронила маму. Мне посоветовал один иерей читать самой дома Псалтирь, утром и вечером во время молитв. Мне помогает каким-то волшебным образом. Это на самом деле святые тексты, хотя для нас, современных, порою кажутся примитивными, похожими на сказку. Я практически научилась сдерживать слезы, опять обрела силы, возвращается бодрость духа. По совету батюшки хорошо бы читать целую кафизму, нет возможности — хотя бы одну славу, в крайнем случае — один псалом...»

В ответе чувствуется, как трудно может восприниматься Псалтирь людьми, воспитанными

²⁶ ПМА, 2003 — 2006.

²⁷ Сахаров Афанасий, святитель. Поминовение усопших на домашней молитве. Гл. IV // О поминовении усопших по уставу Православной Церкви. Интернет-библиотека Якова Кротова.



Рукописное Евангелие. 2005
Фото А. И. Кузнецовой

на современной светской культуре.

Древняя христианская традиция чтения Псалтири об упокоении была воспринята русским народом на заре христианизации Руси.

До революции в русских деревнях покойного после обмывания и обряжения клали в передний угол избы под иконы, зажигали лампаду и начинали молиться. «Для этого приглашались «знающие старушки», кто мог бы читать Псалтирь. В каждой деревне или в соседней находились такие люди, которые постоянно ходили «по покойникам». В с. Никольское (Череповецкий у.) местный грамотный крестьянин получил даже прозвище Алеха Кафизм, потому что постоянно читал по покойникам Псалтирь»²⁸.

Чаще всего «читать по покойникам» ходили одинокие благочестивые женщины, или так

называемые чернички, т.е. те, кто жил в миру «по-монашески». В 1959 г. матушке Матреше было уже за 80 лет. Народ шел, хотя монахиней она не была, но звали ее за праведность матушкой. Жила она в районе Куликова поля, на берегу Красной Мечи, замуж никогда не выходила, жила с детства в бедности со своей матерью в деревне и в течение более 50 лет ходила читать по покойникам Псалтирь. Когда Матреша была еще совсем молодая, вспыхнула в той местности эпидемия холеры. «Вот отчитаю я, — рассказывала она, — всю ночь по одному, по двум, приду домой, чтобы отдохнуть, а мама говорит: «Матреша, вот приходили такие-то, они совсем бедные, им нанять невозможно, уж ты пойдешь сейчас, почитай и у них». Я начну возражать: «Мама, да ведь я устала». А она скажет: «Как же быть-то, ведь они бедные. Уж ты сходи». Я вздохну да и пойду. Однажды мне пришлось так за сутки над пятерыми читать»²⁹.

В XX в. в с. Ялтуново Шацкого р-на Рязанской обл. жили три родные сестры-подвижницы Петрины: Анисия, Матрона и Агафия. Все они дожили до глубокой старости. Старшая Анисия родилась в 1902 г., а скончалась в 1982, младшая Агафия родилась в 1910 г. и умерла последней в 1996 г. Они не были монахинями, но в народе обращались к ним «мать», как обычно обращаются к монашествующим. В годы гонений они были арестованы за веру и несколько лет провели в ссылке. К сестрам приходило и приезжало много народу. Окормлялась у стариц не одна сотня православных Шацкого р-на Рязанской обл. «Матушки ездили на похороны этих благочестивых людей, молились об их упокоении, читали Псалтирь»³⁰. Приведем описание молитвенного правила сестер-подвижниц Петриных: «Утро в доме девиц начиналось всегда в четыре часа... Утром до прихода людей молились, читая по книгам помимо положенных молитв еще и дневной акафист, Псалтирь с помянником, Апостол и Евангелие»³¹. Матрона подолгу читала Псалтирь, всегда стоя, отчего ноги у нее постоянно опухали»³².

²⁸ Кремлева И. А. Похоронно-поминальные обычаи и обряды // Русский Север: этническая история и народная культура. XII — XX века. М., 2001. С. 671.

²⁹ Фудель С. И. Собр. соч. Т. I. М., 2001. С. 195.

³⁰ Сёстры: Очерк жизни сестер-подвижниц Анисии, Матроны и Агафии. М., 2003. С. 127.

³¹ Там же. С. 120.

³² Там же. С. 179.

В 1960-е годы в деревнях Владимирской обл. сохранялась традиция приглашать «старушек-читалок» для чтения Псалтири по покойному, пока тело находилось в доме; помимо псалмов они пели и духовные стихи³³.

В марте 1960 г. схимонахиня Ольга (Ложкина) с матушкой Архелаей приезжали в Сергиев Посад к родственникам на поминки. Жили неделю, ежедневно ходили на богослужение в лавру, дома же читали Псалтирь³⁴.

Древняя традиция чтения Псалтири по умершему жива и в наше время. Г. Н. Мелехова замечает, что в настоящее время, в начале XXI в., в районе Куликова поля немало пожилых благочестивых женщин читает Псалтирь по усопшим. Она подчеркивает, что все, с кем ей удалось побеседовать, читают по благословию, иногда по обету. Г. Н. Мелехова дает описание установившегося порядка чтения: «Стремятся читать стоя; если кому-то это не по силам, обязательно встают (только) во время чтения молитв» (об упокоении с названием имен)... Читают не обязательно всю Псалтирь, 10-12 кафизм, но иногда и все 20. Принято читать с 8-9 часов вечера и до 11-1 ночи. В это время родственники собирают ужин, поминки. Потом «промежуточек сделаешь, утречком еще». После «Славы» поминают тех, о ком положат записки. На сороковой день чтение Псалтири продолжается с прерванного места»³⁵.

Священник Александр Шантаев, настоятель храма Всех Святых с. Берендеево Ярославской епархии в очерке о жизни современного сельского прихода пишет: «В ночь перед похоронами приглашаются верующие женщины для чтения Псалтири, из которой прочитывается обычно 17-я кафизма, или, по просьбе родных (в иных случаях по желанию усопшего), Псалтирь читается целиком, с перерывами, на протяжении почти всей ночи»³⁶.

Стремление по-православному проводить родного человека в последний путь часто возникает у людей, далеких от веры и Церкви. Вот

случай, происшедший в 1991 г. в Челябинске. В одной семье, где никто не ходил в храм, умер отец. Стремление отдать долг по-христиански привело к тому, что родные нашли бабушку-читалку и привезли ее к себе, попросив почитать Псалтирь над покойным. Но когда эта верующая старушка услышала имя новопреставленного — Эрлен, она отказалась молиться, поскольку в православной традиции полагается помянуть на молитве имя, данное при крещении, а имя Эрлен представляло собой советскую революционную аббревиатуру. В той семье, хотя и считали, что отец крещен, но не имели возможности узнать с каким именем³⁷.

В последнее время Псалтирь часто читают сами родные или друзья покойного, не обращаясь к «читалкам». Не всегда, особенно в городах, есть возможность читать Псалтирь у тела усопшего, так как его быстро увозят в морг, но если родственники умершего — люди церковные, то стараются до приезда перевозки почитать у тела покойного Псалтирь. Наблюдения в московских приходах показывают, что часто стремятся прочитать всю Псалтирь до отпевания. Для этого верующие родственники, друзья могут распределить между собой кафизмы и читают, когда выдается свободная минута, даже в городском транспорте, поскольку в связи с похоронами и поминками бывает множество неотложных дел. На последнюю ночь, по традиции, верующие родные стремятся поставить гроб в церковь. Бывает, что священники благословляют остаться у гроба в храме на всю ночь ради чтения Псалтири³⁸.

Читают Псалтирь и у могилы на кладбище — обычно 90-й псалом, входящий в чинопоследование литии, или 17-ю кафизму. Иногда чтением указанной кафизмы предваряют поминальную трапезу, чаще же поют заупокойные тропари, читают 90-й псалом. Приведем для примера отрывок из статьи Ольги Ларькиной, посвященной суворовским (пузовским) новомученицам Евдо-

³³ Носова Г. А. Народные верования и традиционный фольклор Владимирской деревни (1963 — 1969 гг.) (Из архива автора) // Полевые исследования Института этнологии и антропологии. 2002. М., 2002. С. 147.

³⁴ Трофимов А. И свет во тьме светит. Блаженная старица схимонахиня Ольга. М., 2005. С. 224.

³⁵ Мелехова Г. Н. Представления русских крестьян XX века о близости Господа. Богоматери и святых (по полевым материалам Каргополья и района Куликова поля) // Исторический вестник: Матер. Междунар. науч. симп. «Православие и культура этноса». М.; Воронеж, 2001, № 2 — 3 (13 — 14). С. 149.

³⁶ Шантаев Александр, иерей. Священник. Колдунья. Смерть... С. 82.

³⁷ ПМА. Москва. 2005 г.

³⁸ Там же. 2003 — 2004 гг.

кии, Дарии, Дарии, Марии. Еще до обретения их мошей автор побывала на их могиле в с. Суворово (Пузо) Нижегородской обл. На могиле она встретила женщину: «Она негромко читала Псалтирь и клала поклоны прямо в сырую землю Дунюшкиной могилы. Худенькая, маленькая, в заношенном старом плаще и какой-то разбитой обуви — вряд ли кто-то признал бы в ней бывшую райкомовскую работницу. Рассказала, что так и проводит тут, при могилке, целые дни — с тех пор, как пришла сюда с покаянным сердцем. «Столько лет я сатане служила, теперь должна Богу послужить!» Оставила все: престижную работу, обеспеченную квартиру, семью, прежних знакомых и друзей — взамен на поругание и насмешки, на добровольное нищенство. Житие пузовской страдальицы Евдокии пронзило ее душу... Вот и стала она ухаживать за могилкой. Приберется — и молится, и просит Дунюшку о укреплении в вере и покаянии»³⁹.

По церковной традиции об упокоении епископов и священников полагается читать Евангелие; об упокоении диаконов, как и мирян, читается Псалтирь. Евангелие, как правило, читают по очереди (в чреду) священники в храме у гроба в перерывах между панихидами. Когда в 2006 г. умер известный старец, насельник Псково-Печерского монастыря архимандрит Иоанн (Крестьянкин), тогда настоятель московского Богоявленского собора, что в Китай-городе, протоиерей Геннадий Нефедов благословил каждому из учащихся православной гимназии и регентской семинарии при соборе прочитать по главе из Евангелия об упокоении старца, распределив их между собой так, чтобы Евангелие было прочитано полностью⁴⁰.

Молитвы, цитаты из Священного Писания нередко встречаются на могильных крестах и надгробных памятниках. Надписи на могильных памятниках подвижников благочестия по содержанию бывают близки надписям на свитках святых на иконах: они отражают основу их жизненного подвига. Например, святой XX в. прав. Алексей (Мечев) написан со свитком, содер-

жащим цитату из Апостола: «Друг друга тяготы носите и тако исполните закон Христов» (Гал. 6, 2). А на мемориальной табличке на могиле протоиерея Геннадия Сандакова (ум. в 2002 г.) выбиты евангельские слова «Блажены милостиивии яко ти помилованы будут» (Мф. 5, 7)⁴¹. Эта надпись была сделана по просьбе духовных чад священника. Другой пример, относящийся, правда, к концу XIX в.: «Пастырь добрый душу свою полагает за овцы; иже сотворит и научит, сей велий наречется в Царствии Небесном» (Ин. 10, 11; Мф. 5, 19) — надпись на надгробном памятнике известного петербургского проповедника, благодетеля протоиерея Михаила Соколова, похороненного на Никольском кладбище Александро-Невской Лавры. Надгробие известного богослова В. В. Болотова украшает надпись: «Блажени алчущии и жаждущии правды» (Мф. 5, 6)⁴². Часто на надгробных памятниках и крестах можно увидеть какую-либо заупокойную молитву⁴³.

Уже в раннехристианской погребальной культуре в качестве устойчивого явления отмечена традиция помещать в качестве эпитафий цитаты из Священного Писания и агиографических источников. Граф А. С. Уваров, подробно исследовавший этот вопрос, приводит примеры таких цитат: «В мире вкупе усну и почию» (Пс. 4, 9); «Аще сии умолчат, камень возопиют» (Лк. 19, 40); «В руце Твои предложу дух Мой! (Лк. 23, 46)». Отмечено и выражение (слова благоразумного разбойника), ставшее одним из наиболее распространенных в русской эпитафии нового времени: «Помяни мя, Господи, егда приидеши во царствии своем» (Лк. 23: 42)⁴⁴.

В одном из специальных изданий последней четверти XIX в., предлагавших широкий выбор надгробных надписей, отмечалось, что «существенные качества эпитафий, приличных могиле человека-христианина, нигде не встречаются в такой точности, как в Священном Писании, книге Божественной, где наилучшим образом изложены: взгляд на настоящую жизнь человека, его вера в Бога, в будущую жизнь и взгляд на страдания человека»⁴⁵.

³⁹ Ларькина О. К. У Дунюшки. в Суворово... // Интернет-газета «Благовест».

⁴⁰ ПМА. Москва. 2006 г.

⁴¹ ПМА. 2002 г. Кладбище при храме Живоначальной Троицы Истринского р-на Московской обл.

⁴² ПМА. Санкт-Петербург. 2004 г.

⁴³ ПМА. 2003 — 2006 гг.

⁴⁴ Святославский А. В. Традиция памяти в Православии. М., 2004. С. 136 — 137.

⁴⁵ Надгробные надписи, выраженные словами Священных книг. Ломжа, 1879. С. 6. Цит по: Святославский А. В. Указ. соч. С. 135.

По наблюдениям А. В. Святославского, наибольшее распространение в эпитафиях получили следующие цитаты из Ветхого и Нового Заветов: «К Тебе, Господи, воздвигох душу мою (Пс. 24: 1); Всякъ, иже призоветъ имя Господне, спасется (Иоил. 2: 32); Блажени плачущие: яко ти́и Бога узрять (Мф. 5: 4); Приидите ко Мне вси труждающіися и обремененни и Азь упокою вы (Мф. 11: 28); Отче, в руке Твои предаю духъ Мой (Лк. 23: 46); Помяни мя, Господи, егда приидеши во Царствіи си (Лк. 23: 42); Азь есмь воскресеніе и животь: веруяй в Мя, аще и умреть, оживеть (Ин. 11: 25); Всякъ бо, иже аще призоветъ имя Господне, спасется (Рим. 10: 13); Блажени мертви, умирающіи о Господе отныне... Да почіють от трудов своих: дела бо ихъ ходятьъ вслѣдъ съ ними (Откр. 14: 13)»⁴⁶.

Широкое распространение традиции чтения Псалтири в дореволюционное время и ее сохранение в советский период, несмотря на гонения, связано с системой традиционного народного образования.

По Псалтири учились читать дети всех слоев русского общества до времен Петра I, а в крестьянской среде это практиковалось вплоть до революции. Еще задолго до реформы 1864 г. получили развитие так называемые школы грамоты. Данные о них имеются в источниках первой половины XVIII в. «Порядок обучения у всех грамотеев был общий: сперва букварь, потом часовник и, наконец, Псалтирь. Затем следовало письмо»⁴⁷. Вместе с тем необходимо отметить, что и из тех, кто не владел грамотой, многие хорошо знали Священное Писание, поскольку с детства регулярно посещали церковное богослужение.

В круг чтения русских крестьян в первую очередь входили Евангелие и Псалтирь. В жизнеописаниях подвижников благочестия из народа отмечается, что они с детства знали и любили Священное Писание. «Крестьянский мальчик Семен, ставший впоследствии известным подвижником (Семеном Климычем), родился около 1777 года в зажиточном семействе в селе Алма-

зов Яр на реке Хопре в Саратовской губернии. Осиротев в раннем детстве, Семен самоучкой освоил грамоту; часто бывая в храме, он помогал причетникам своего села в церковном чтении и пении, «к чему был способен и охоч и, знакомясь через то с богослужебным уставом, впоследствии знал его твердо и отчетливо». В еще отроческом возрасте ему в руки попала Библия. В праздники он просиживал над нею целые дни, а в будни все свободное от других занятий время». Семен вспоминал, как даже на полевых работах, идя за сохой, повторял в уме, что вчера читал в Библии: «забуду какой стих, и побегу на межник, где она, моя кормилица лежит, завернутая в полотенце». Вскоре мальчик знал ее почти наизусть. Кроме Библии и богослужебных книг он любил читать и некоторые святоотеческие творения»⁴⁸.

Подробное свидетельство о чтении крестьян Пореченской вол. Можайского у. Московской губ. оставил крестьянин Иван Ивин. По его мнению, «для простых людей гораздо ближе была и осталась духовно-нравственная литература. В крестьянской среде «прежде всего идут»: Священное Писание (Библия, Евангелие, Псалтирь); поминанья заздравные и заупокойные, молитвенники, святцы; творения святых отцов — Ефрема Сирина, Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста, Тихона Задонского; жития святых (более 100 неименований); сочинения и наставления на религиозно-нравственные темы — «Жизнь Иисуса Христа», «Жизнь Божией Матери», «Понятие о Церкви Христовой и объяснения семи церковных таинств», «Поучение, как стоять в церкви», «О грехе и вреде пьянства», «Благочестивые размышления» и др.»⁴⁹

В Череповецком у., по мнению информатора Этнографического бюро князя В. Н. Тенишева (1899 г.) Васильева, «из книг больше всего были распространены Псалтирь, Евангелие, Жития святых, Святцы (церковные календари) и молитвенники (молитвословы). В некоторых домах можно было увидеть и Библию.

⁴⁶ Святославский А. В. Указ. соч. С. 136.

⁴⁷ Буганов А. В. Духовная книжность и письменность русских крестьян XIX века // Православная жизнь русских крестьян XIX — XX веков. М., 2001. С. 321.

⁴⁸ Буганов А. В. Отношение к книжности, учению, знанию. Грамотность // Громыко М. М., Буганов А. В. О воззрениях русского народа. М., 2000. С. 409.

⁴⁹ Буганов А. В. Духовная книжность... // Православная жизнь... С. 326.

Все эти книги «перечитываются по несколько раз»; их берегут и редко дают кому-либо читать вне дома»⁵⁰. Из Галичского у. Костромской губ. также сообщали, что в избах много житий святых, истории Ветхого и Нового Завета. В с. Домнино Меленковского у. Владимирской губ. в начале XX в., по мнению П. Камнина, в каждом доме были Евангелие, Псалтирь и Библия. Из иных мест в Этнографическое бюро кн. В. Н. Тенишева писали только: «крестьяне имеют Евангелие и Псалтири» (Орловский у. Орловской губ.)⁵¹

В XIX в. наблюдатели отмечают, что «в свободное от занятий время, вечерами на праздники и в самые праздничные дни, грамотный читает для своих домашних Святое Евангелие, жития святого или другую какую полезную книгу»⁵².

М. М. Громыко пишет, что по большим церковным праздникам или накануне их, если крестьяне вынужденно не могли пойти в церковь, то, как правило, молились все вместе дома. На Орловщине хозяин «под праздник, прежде вымывшись, ...сидит за стол, прочитает Евангелие вслух, а после ужина помолится усердно Богу, предварительно зажгут лампадку и свечи перед каждой иконой. В это время и бабы становятся на колени и детям приказывают молиться усерднее»⁵³.

Сергей Есенин, чье детство прошло в с. Константиново Рязанской губ., вспоминал, что дедушка по субботам и воскресным дням рассказывал ему «Библию и Священную историю»⁵⁴.

Примечательны слова святого праведного Иоанна Кронштадтского, обращенные к книгоношам, что издание и распространение православной литературы — это апостольское служение⁵⁵.

Следует заметить, что после того как был осуществлен синодальный перевод Библии (1862 г.), издание Евангелия стало массовым и дешевым. Например, имелись издания, где

на книгах в бумажном переплете стояла надпись: «Евангелие для народа. Цена 1 копейка»⁵⁶. Его распространением занимались также и инославные христианские организации. Так, распространение книгоношами Священного Писания в азиатской части России в последней четверти XIX в. финансировалось Американским библейским обществом⁵⁷.

Чтение и хранение Евангелия и другой духовной литературы способствовало молитвенному настроению в доме. Стремление к чтению Священного Писания прививалось в храме, семье, церковно-приходских школах.

После отделения Церкви от государства в гимназиях и училищах было отменено преподавание Закона Божьего, все церковно-приходские школы закрыли.

Архимандрит Павел (Груздев) (1910-1996), которому исполнилось восемь лет, когда советские власти закрыли школу, вспоминает, что сам был вынужден осваивать книжную премудрость. Прочитать он успел, по его словам, только «полторы зимы». Первые годы после революции он провел в женском Мологском монастыре у своей тети — монахини. «Пасу ли скот, занят ли работой на монастырской молочной ферме или еще где нахожусь при деле, а хоть в конюшне — книги всегда при мне. Евангелие, Псалтирь или «Жития святых» — только выпала свободная минута, достаю из-за пазухи, а если в поле, то из котомки с хлебом — и читаю...»⁵⁸

Руководствуясь решением Всероссийского Поместного собора 1917—1918 гг., многие архиереи благословляли духовных чад организовывать братства, сестричества, кружки по изучению Евангелия и святоотеческой литературы. Миряне участвовали в ставших популярными диспутах о вере. Востребованными оказались постановления Поместного собора о привлечении мирян к Евангельской проповеди и организации благовестнических

⁵⁰ Громыко М. М. Православные обряды и обычаи в русском крестьянском доме // Православная вера и традиции благочестия у русских в XVIII—XX веках. М., 2002. С. 75.

⁵¹ Там же.

⁵² Буганов А. В. Духовная книжность... // Православная жизнь... С. 327.

⁵³ Громыко М. М. Православные обряды и обычаи в русском крестьянском доме // Православная вера... С. 73.

⁵⁴ Есенин С. А. Автобиография // Полн. собр. соч: В 7 т. М., 2002. Т. 7. Кн. 1. С. 14.

⁵⁵ Павлова Н. А. Указ. соч. С. 240.

⁵⁶ Каретникова М. Книгоноши // Евангельская газета «Мирт». 2000. № 2 (21). Март-апрель.

⁵⁷ Там же.

⁵⁸ Черных Н. А. Последний старец. Ярославль, 2004. С. 134.

братств. С усилением гонений большинство из тех, кто принимал активное участие в приходской жизни, состоял в братствах и сестричествах, были репрессированы, многие расстреляны.

К концу 1930-х годов оказались закрыты почти все монастыри и многие храмы. Дети из верующих семей только от родных могли узнавать основы веры, особенно если в доме сохранялось Священное Писание.

Сергей Петрович Мамонтов (1924 г. рожд.) вспоминал, что когда ему было примерно 13 лет, в семье установилась традиция ежедневного чтения Евангелия по одной главе⁵⁹.

Пример того, что верующие родители учили детей Священному Писанию и в советский период, приводит в одной из своих статей этнограф С. В. Кузнецов. Фронтвик, инвалид II группы, занимаясь с детьми, открывал Евангелие и продолжал читать по памяти, либо кто-то из детей открывал и начинал читать, а он определял место, из которого зачитывался отрывок (какое Евангелие, № главы)⁶⁰.

В советский период, как и в дореволюционное время, были среди верующих подвижники благочестия, знавшие наизусть многое из Священного Писания.

Иеродиакон Ефрем в 1960-е годы содержался в психиатрической больнице, в то время нередко заменявшей тюремное заключение по идеологическим причинам. Больница располагалась в зданиях бывшего Вышенского монастыря в Рязанской обл. «Все ночи подвижник проводил в молитве. Зная Святое Евангелие наизусть, он читал его наедине...»⁶¹

Архимандрит Павел (Груздев), беседа со своими духовными чадами, рассказывал: «Бывало, встану тут над обрывом у речки, возьму и всех евангелистов прочитаю. Или Псалтирь за день». Отец Павел знал наизусть все четыре Евангелия и всю Псалтирь, и часто, уединившись, читал псалмы по памяти⁶².

Архимандрит Амвросий (Юрасов) отмечает, что знал православных мирян, которые хорошо

изучили Священное Писание и с готовностью отвечали на любой вопрос о вере и спасении. Они не навязывали собеседнику своего мнения, а просто доходчиво рассказывали: «Человек, услышав от них о Боге, начинал сам вспоминать: что ему когда-то об этом говорили, что он сам про это читал. Это и есть настоящая проповедь Евангелия!»⁶³

Упомянутая мать Агафия Петрина, отвечая на вопросы, часто подтверждала сказанное словами Священного Писания: «Это звучало настолько живо и осмысленно, что принималось верующими не как отвлеченные сухие фразы, а как живое и действенное слово, произнесенное со властью. Изредка старица упоминала о страданиях Спасителя. При этом создавалось впечатление, что она сама присутствовала при них и сопереживала Христу. Ее слова были просты, без эмоций и чувственности, говорила она тихо, иногда не совсем внятно для слуха, но сила ее слов была велика»⁶⁴.

Из воспоминаний врача-хирурга А. С. Глаголевой известно, что еще до Великой Отечественной войны ее выслали на три года в глухое с. Кряжи на Северном Урале. Поселилась она у лавочника, который жил с сестрой. Они были еще молодыми, чуть больше 30 лет. Жили дружно, в доме висели иконы, отмечались церковные праздники, но сказать определенно, были ли они людьми воцерковленными представлялось сложным. Понятия о добре и зле у них почти полностью совпадали с евангельскими. А. С. Глаголева пишет: «В разговорах часто упоминались Евангельские и Апостольские тексты: «Всякому просящему у тебя давай», «Друг друга тяготы носите, и тем исполните Закон Христов», «Взявший меч от меча и погибнет», «Не судите, и не судимы будете». Эти и многие другие Евангельские выражения, конечно, несколько перефразированные, употребляли не только брат и сестра, но и другие односельчане. Посещая в селе больных, я редко видела у кого-либо из жителей Евангелие, хотя, может, они прятая

⁵⁹ Отец Арсений. Изд. 5-е. М., 2004. С. 399.

⁶⁰ Кузнецов С. В. Современный православный приход в русской провинции // Традиции и современность. М., 2004, № 3. С. 5.

⁶¹ Сёстры: Очерк жизни... С. 130.

⁶² Черных Н. А. Последний старец. Ярославль, 2004. С. 324.

⁶³ Говорит радио «Радонеж». Ответы пастырей. Вып. 1. М., 2000. С. 30—31.

⁶⁴ Сёстры: Очерк жизни... С. 192.

ли Его, поэтому вопрос, откуда запомнились им эти тексты, — заставлял задумываться. Церковь в селе закрыли лет семь тому назад, через год ее подожгли, и только остатки фундамента и погост с покосившимися крестами напоминали, что на горе стоял храм»⁶⁵.

Знание Евангелия, сконцентрированное во фразах религиозно-нравственного содержания, сохранялось в русском народе на протяжении всего советского периода. При этом сами евангельские события могли быть забыты, а евангельские цитаты не ассоциироваться в сознании их носителей с текстом Священного Писания. Но православие на протяжении многих веков составляло основу культуры, за это время оно стало частью русского народного самосознания. Знание Евангелия органично вошло в русскую народную духовную культуру. И люди, принадлежавшие к поколению, родившемуся уже после революции и порой никогда не державшие его в руках, со слов старшего поколения проникались евангельским духом.

Во время Великой Отечественной войны многие вернулись к православной вере. Некоторые ветераны утверждают, что на войне не может быть атеиста. Обретению веры в экстремальных условиях войны часто способствовал религиозный опыт, знания, полученные в детстве, но не восстановленные до определенного момента.

Приведем отрывок из воспоминаний ветерана Великой Отечественной войны Константина Шеврова: «Пришел я к Богу на войне, при взрыве моста на горной речке... В семье в Бога никто не верил. Только тогда, когда я уезжал летом на каникулы, тетя Нюра, сестра отца, учила меня молиться и читала Евангельские истории по какой-то растрепанной книжке; было интересно, но как-то проходило стороной. Она заставила меня выучить несколько молитв: "Отче наш", "Взбранной Воеводе победительная" и какие-то еще, но мне запомнились только эти и еще "Господи, Иисусе Христе Боже наш, не остави нас, грешных, Своею помощью"»⁶⁶. В момент смертельной опасности, когда командование послало Шеврова с опасным заданием,

он вдруг вспомнил, чему его учила тетя, начал молиться и остался жив, на всю оставшуюся жизнь обретя веру.

Знание Священной истории Нового Завета сохранялось теми, кто не потерял живой связи с Церковью, оставался или становился воцерковленным человеком. Общаясь с ними, родные, друзья и все окружающие имели возможность открыть для себя православную веру. Елена Райникова, вспоминая свою жизнь, пыталась понять, когда же она узнала Священное Писание. И осознала, как она пишет, что Писание всегда было рядом с нею, с рождения, потому что рядом была бабушка: «Оттого, что научение было не насильственным, и евангельское слово произносилось бабушкой скорее самой себе, чем нам, оно так естественно и незаметно вошло в мой состав, что только теперь я осознаю, чьей рукой оно посеяно». Бабушка родилась в 1885 г. в Петербурге в большой православной семье, а умерла в 1986 г., в возрасте 101 года. Вся жизнь ее была исполнением Евангелия, и «в этом свете грелись» ее родные и друзья семьи⁶⁷.

Необходимо заметить, что далеко не все осмеливались в советский период открыть свои религиозные убеждения. Те, кто не боялись говорить о Евангелии, сознательно вступали на путь исповедничества. Анну Сергеевну Иговскую эвакуировали из блокадного Ленинграда. Ей тогда было 35 лет. Она оказалась в Знаменском р-не Омской обл. Храмы все закрыли, верующих друзей не было. Она вспоминает, как стала ходить по деревням и везде ее принимали «как слугу Господню», поскольку она рассказывала людям о вере, читала Псалтирь и акафисты⁶⁸. Вскоре Иговскую арестовали по ст. 58-10. В 1953 г. она освободилась и поселилась в сибирской деревеньке, писала иконы, читала по домам Псалтирь⁶⁹.

В советский период, если у кого-то из верующих сохранялись Священное Писание и духовная литература, то у них собирались знакомые для совместного чтения. Можно привести пример из воспоминаний игумении Георгии Горненского монастыря в Иерусалиме. Сразу после вой

⁶⁵ Отец Арсений. С. 468—475.

⁶⁶ Там же. С. 376—377.

⁶⁷ Сокровенные письма о вере и жизни. М., 2005. С. 135.

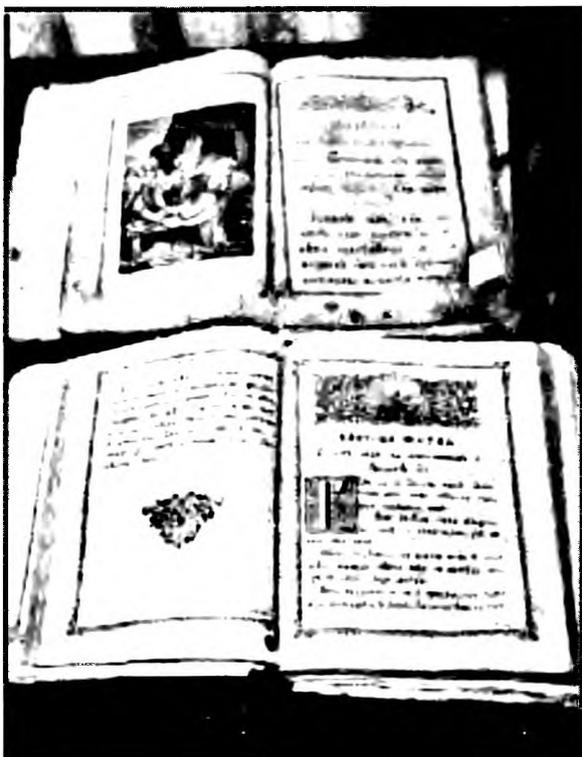
⁶⁸ Ильинская А. Духовное наследие преподобного старца Серафима Вырицкого. Блаженная Любушка. Исповедни Анна. М., 2002. С. 351

⁶⁹ Там же. С. 361.

ны в 1945 г. она в 14-летнем возрасте приехала жить в Ленинград к тете. Тетя, как и вся их семья, была верующей. «У нашей тетушки было Евангелие, Библия, жития святых, даже несколько книг... святителя Димитрия Ростовского»⁷⁰. В воскресные дни после службы к тете Матрене Степановне всегда приходили подруги. Предлагалось скромное угощение, но главным являлось совместное чтение Священного Писания.

С. В. Кузнецов пишет, что жительница одного из сел недалеко от г. Ельца, когда коммунисты в 1937 г. сжигали церковные книги, вместе «с ребятами собрала целую юбку книжных листов, из которых составила Псалтирь из 10 кафизм», которую читали верующие жители

В 60-е годы XX в. полевые исследования во Владимирской обл. показали, что сохранению православного мировоззрения на селе в тот период способствовало то, что в некоторых домах имелась религиозная литература. «Это были, в основном, дореволюционные издания Евангелия, Псалтири, учебника «Закон Божий», жития святых (преимущественно на церковно-славянском языке). Библия встречалась у одного — двух человек на селе, а то и реже — у женщин, которых называли в деревнях «монашками», «читалками», «дьячками». В их домах и собирались верующие, в основном женщины пожилого возраста, чтобы отметить тот или иной праздник православного календаря, почитать церковные книги, молитвы и акафисты»⁷².



Семейный архив. Село Болото, Курская обл. 2003
Фото Н. В. Шляхиной

села, тайно собираясь в одном из домов. Так продолжалось до 1964 г., когда вышли из печати и поступили в продажу Псалтирь и молитвослов⁷¹.



Сельская чернилка. Тамбовская обл. 2006
Фото О. В. Кириченко

В наши дни в некоторых православных семьях сохранились от старших верующих родственников Евангелие, Псалтирь, молитвословы, которые читали, по которым молились

⁷⁰ Ильюнина Л. Наш путь к Богу. Рассказы о путях Божьего Промысла. СПб., 2004. С. 7.

⁷¹ Кузнецов С. В. Современный православный приход... С. 5.

⁷² Носова Г. А. Народные верования и традиционный фольклор Владимирской деревни (1963–1969 гг.) // Полевые исследования Института этнологии и антропологии 2002. М., 2004. С. 153.

в период гонений, — их обычно берегут как особую святыню.

До революции существовала традиция, по которой Евангелие дарили выпускникам различных учебных заведений. Один из примеров дарственной надписи выпускнице московской гимназии таков: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцемъ твоимъ, и всею душою твоею, и всею крепостію твоею, и всею разуміемъ твоимъ, и ближнего твоего, какъ самаго себя» (Ев. Лук. 10, 24).

Моей дорогой воспитаннице Вере Волжиной.

Начальница Гимназии. / подпись / 1902 г. 10 ноября, Москва»

Спустя несколько лет, уже после революции, в 1919 г. Вера Волжина подарила его сыну, также оставив в нем дарственную надпись: «Моему дорогому Сереже отъ любящей его мамы въ Рождество Христово 1919 г. (ст. ст.)». Теперь оно благоговейно хранится, как семейная святыня, у внучки Веры Волжиной⁷³.

К Евангелию, Псалтири, молитвословам в русской православной традиции всегда относились бережно, в семье они хранились на почетном месте и, как правило, передавались по наследству.

Чтение Евангелия на протяжении всех веков истории христианства приводило людей к вере. Расскажем о том, как произошло утверждение в православной вере выпускника киевской гимназии Валентина Войно-Ясенецкого (1877 г. рожд., в будущем знаменитого хирурга и епископа, причисленного к лику святых): «Правильное представление о Христовом учении я... вынес из усердного чтения всего Нового Завета, который, по доброму старому обычаю, я получил от директора гимназии при вручении мне аттестата зрелости как напутствие в жизнь. Очень многие места этой Святой Книги, сохранявшейся у меня десятки лет, произвели на меня глубочайшее впечатление. Они были отмечены красным карандашом»⁷⁴.

Схиархимандрит Кирилл (Павлов) вспоминал о том, как он, будучи солдатом, благодаря чтению Евангелия обрел веру: «После освобождения Сталинграда нашу часть оставили нести

караульную службу в городе... Однажды среди развалин дома я поднял из мусора книгу. Это было Евангелие. Я нашел для себя такое сокровище, такое утешение!.. Собрал все листочки (книга разорвана была), и оставалось то Евангелие со мною все время... Когда стал читать Евангелие — у меня просто глаза прозрели на все окружающее, на все события... Я шел с Евангелием и не боялся. Никогда... Просто Господь был со мною рядом...»⁷⁵.

К вере привело чтение Евангелия и иерей Сергия Гусельникова, ключаря Кирилло-Мефодиевского собора г. Самары. В конце 1970-х, когда он учился в университете на филологическом факультете, его мама принесла Евангелие XIX в. — знакомая просила сдать в букинистический магазин. Отец Сергей вспоминал: «До этого я только слышал о Евангелии — и решил сначала прочитать, а потом уже сдать его в скупку. Но Евангелие меня настолько поразило, что после этого я уже просто не мог не интересоваться верой, Православием. Можно сказать, Сам Господь через Евангелие ко мне пришел и призвал мою душу»⁷⁶.

В начале 1990-х годов одна московская художница-иллюстратор получила предложение от светского издательства на оформление детской Библии. Она не считала себя верующей и не была крещена, но согласилась взять заказ. Проиллюстрировать книгу, не читая ее, нельзя. Профессиональный долг заставил раскрыть Священное Писание. К концу работы по художественному оформлению детской Библии она крестилась и в скором времени стала прихожанкой Сретенского монастыря⁷⁷.

До революции существовала традиция дарить Евангелие детям, часто при этом оставляя памятную надпись назидательного характера. Например, мать поэта Ф. И. Тютчева сделала такую надпись: «Оставляю сие Евангелие внуку моему Дмитрию Федоровичу, которое принадлежало отцу ево и которое всегда читал дедушка ево — да благословит Господь и вразумит читать, моево любезнова внука, с пользую; для спасения души ево. — Катерина Тютчева»⁷⁸.

Священник Александр Пономарев, погибший в сталинских лагерях, незадолго до ареста

⁷³ ПМА. Москва. 2005 г.

⁷⁴ *Войно-Ясенецкий Лука*. архиепископ. Я полюбил страдание: Автобиография. М., 1995. С. 13.

⁷⁵ Чудеса на дорогах войны. М., 2004. С. 202—204.

⁷⁶ *Ларькина О.К.* К вере в Бога меня привело Евангелие // Интернет-газета «Благовест».

⁷⁷ ПМА. Москва. 2003 г.

⁷⁸ *Белевцева Н.П.* Книги, принадлежавшие Тютчеву // <http://tutchev/critics>.

подарил сыну Евангелие, на котором сохранилась дарственная надпись от 28 мая 1934 года: «В благословение и руководство в жизни дарится сие Евангелие милому и дорогому сыну Григорию Александровичу от любящего отца. А. Пономарев». В Евангелие было вложено несколько страничек с записями, сделанными рукой о. Александра: «Евангелие, по словам Григория Двоеслова, это река, которую легко переплывает ягненок и в которой свободно может купаться слон. Восьмилетняя девочка с наслаждением, восторгом будет зачитываться Библией, и семидесятилетний ученый с гениальным умом, глубоким опытом будет с благоговением углубляться в нее»⁷⁹.

В советский период Евангелие стало драгоценным подарком. После Великой Отечественной войны, когда открылись семинарии, многие молодые люди, желавшие посвятить свою жизнь Богу, приходили на экзамены, не держав никогда в руках Священное Писание. Получение в подарок Евангелия отмечается в православной мемуарной литературе советского периода как значимое событие. Например, в воспоминаниях О. Д. Галактионовой, внучатой племянницы схимонахини Ольги (Ложкиной), содержится рассказ о том, как в 1960 г. матушка была у них в гостях в Сергиевом Посаде и, уезжая, оставила им Евангелие и акафистник⁸⁰.

В православных семьях ценность Евангелия осознавали и дети, которым прививалось понятие о том, что это не просто книга, а семейная святыня.

В 1955 г. 10-летней девочке из воцерковленной семьи приснился сон, как родители отмечают ее именины: на паперти церкви много нищих, среди которых блаженная Любушка Сусанинская, которую часто родители приглашали в дом; она зовет их в гости за праздничный стол, а нищие дарят девочке Евангелие⁸¹.

Достать Священное Писание было очень сложно. Нередко Библию тайно провозили из

за границы. Андрей Янков и Олег Жолобов, мастера спорта по водному поло, вспоминают: когда в начале 1980-х годов их команда была за границей на соревнованиях, капитан команды Игорь Росляков (в будущем иеромонах Василий) купил и тайно привез Библию. Для провоза запрещенной литературы приходилось сжигать обложки и вкладывать текст в корочки книги типа «Учебник тренера». Команда последовала примеру своего капитана. Впоследствии многие пришли к вере⁸².

Леонид Татарников (в иноческом постриге Трофим) приехал в Оптину пустынь летом 1990 г. Друзья часто жертвовали ему деньги. На них он покупал Священное Писание и духовную литературу и посылал Сибирь, откуда он был родом, поскольку там даже в начале 1990-х годов невозможно было их купить⁸³.

Достаточно редко встречается благочестивая традиция переписывания от руки текстов Священного Писания. До распространения книгопечатания это был единственный способ тиражирования текста. Впоследствии, став делом личного благочестия, традиция переписывания религиозного текста, в том числе Священного Писания, на протяжении веков сохранялась в русском народе. Так, в воспоминаниях о графе Владимире Орлове (1743-1831) говорится, что он «в кармане сюртука всегда носил выписки из Евангелия, которые часто перечитывал»⁸⁴. Необходимость переписывания религиозного текста возникла в годы советской власти. В рукописных тетрадках верующих, относящихся к тому периоду, часто можно найти выдержки из Священного Писания, чаще из Псалтири и Евангелия. А вот пример, относящийся к последним годам. Православная женщина средних лет, проживающая с мужем в д. Малы Псковской обл., не просто регулярно читает Евангелие, но постоянно делает из него выписки — для этого у нее заведена особая тетрадь⁸⁵.

Со времен перестройки, когда были открыты границы для ввоза Библии, а также разрешена

⁷⁹ Пономарева О. Г. Отец Григорий. Жизнь, посвященная Богу. М., 2006. С. 165.

⁸⁰ Трофимов А. «И свет во тьме светит». Блаженная старлица схимонахиня Ольга. М., 2005. С. 225.

⁸¹ Ильинская А. Указ. соч. С. 247.

⁸² Павлова Н. А. Указ. соч. С. 52, 288.

⁸³ Там же. С. 240.

⁸⁴ Пэнэжко Олег, протоиерей. Город Чехов, храмы Чеховского района Московской области. Владимир, 2004. С. 60.

⁸⁵ ПМА. Псковская обл., 2005 г.

деятельность инославных религиозных организаций, в России появилось большое количество различных протестантских изданий Священного Писания. Как правило, в них используется синодальный перевод, однако в среде православных верующих к подобным изданиям имеется недоверие, особенно после того как некоторые секты выпустили текст Библии с искажениями.

Сохраняется традиция дарить Священное Писание. Детям чаще дарят Закон Божий, содержащий изложение ветхозаветной и новозаветной истории. Начиная с 1990-х годов церковными и светскими издательствами был подготовлен целый ряд книг, представляющих собой переложение для детей Четвероевангелия. Эти издания, как правило, содержат множество цветных иллюстраций. Н. В. Шляхтина, говоря об обычае собирания святынь для детей и внуков, приводит рассказ жительницы г. Липецка: «Я на год внучке в Москве купила для нее Евангелие детское с картинками Васнецова — рублей 170-150. Это, конечно, очень красивая книга. А потом я собирала средства не один месяц и приобрела ей Библию за 3000. Она вышла в Свято-Даниловом монастыре. Там золотом все в этой книге писано. Я считаю, что это то, что должно быть, то, что можно из поколения в поколение передавать»⁸⁶.

В настоящее время тексты Священного Писания можно найти на интернет-сайтах. Бывает, что на работе в свободное время православный человек, желая почитать Евангелие или Псалтирь, открывает их в Интернете⁸⁷.

В последние несколько лет появились аудиокассеты с записью чтения Псалтири и Евангелия. Такие кассеты были записаны, например, в московском Сретенском монастыре. Чтение фрагментов Псалтири и Евангелия можно услышать также на видеокассетах. Фильм «Страница я на земле» про блаженную старицу Марию Ивановну, жившую в конце XX в. в Самаре, сопровождается чтением «за кадром» 17-й заупокойной кафизмы на церковнославянском и русском языках. Выпущено много хороших фильмов о Святой Земле, Иерусалиме, где показ

сопровождается текстами Писания.

Острую полемику среди православных людей вызвал показ фильма М. Гибсона «Страсти Христовы». Фильм целиком построен на тексте Четвероевангелия. Однако, хотя в нем нет искажений Евангельского текста, для многих верующих сама идея такого фильма — своего рода кощунство. Фильм являет разницу в восприятии Евангельского текста католиками и православными. В отличие от католической традиции, при чтении Евангелия в сознании православного человека не должно возникать чувственного образа Спасителя, а при чтении о Его страданиях — чувственного представления о них. В отличие от западной, в православной традиции зрелищно — в театрах, на карнавалах, народных представлениях — никогда не изображали Христа. По святоотеческому учению, только жизнь по Евангелию, жизнью во Христе можно явить миру проповедь о Спасителе. Однако некоторые верующие все же дали положительную оценку фильму, считая, что он послужит делу проповеди Евангелия. При этом большинство священников не благословляют смотреть этот и подобные ему фильмы верующим. Считается, что их просмотр может помешать в молитве, привнося в нее художественные образы.

Чтение Евангелия может сопровождаться молитвой за кого-либо из родных и знакомых. В православных молитвословах можно найти специальную молитву перед чтением Евангелия. Ее называют «молитва от недуга и скорби». В примечании к ней говорится, что «каждый день нужно читать по одной главе Евангелия, а перед и после главы сию молитву: *Спаси, Господи, и помилуй раба Твоего (имя) словами Божественного Евангелия, чтимыми о спасении раба Твоего. Попали, Господи, терния всех его согрешений, и да вселится в него благодать Твоя, опаляющая, очищающая, освящающая всего человека во имя Отца и Сына и Святого Духа. Аминь* (курсив наш — А. К.)»⁸⁸.

Существует традиция чтения Евангелия за болящих, за тех, кто попал в сложную ситуа-

⁸⁶ Шляхтина Н. В. Дом как среда проявления религиозности: освященные предметы и связанные с ними представления в современных русских православных семьях // Традиции и современность. М., 2005. № 3. С. 29.

⁸⁷ ПМА. Москва, 2005 г.

⁸⁸ Молитвослов. Правило к Причащению. Молитвы за ближних. Молитвы на всякую потребу. М., 1996. С. 250—251.

⁸⁹ ПМА. Москва, 2002 г.



Демонстрация семейного архива. Село Болото, Курская обл. 2003
Фото Н. В. Шлягиной

цию, т. е. Евангелие может входить в так называемую молитву по соглашению, когда несколько человек договариваются молиться о чем-либо или о ком-либо, при этом они, как правило, не собираются вместе, но часто договариваются молиться в одно время. Так, прихожане московского храма Никола Красный Звон по благословлению духовника каждый день в рамках своего домашнего молитвенного правила читают Евангелие за тяжело болящих членов приходской общины⁹⁰. Прихожане храма Димитрия Ростовского в Очаково читают Евангелие о спасении России⁹⁰.

В приходе может быть организован так называемый круг Псалтири. 20 человек — по количеству кафизм (бывает и меньше) — договариваются между собой совместно читать Псалтирь. Если Евангелие обычно читается в Синодальном переводе (имеется в виду вне богослужбное чтение), то Псалтирь православный человек читает по церковно-славянски. Так как в наше время церковно-славянский язык знают достаточно плохо, то чаще

читают текст Псалтири, набранный гражданским шрифтом. По благословию священника составляется общий список поминовения о здравии и об упокоении, между желающими распределяются кафизмы. Имеется два основных способа чтения: каждый ежедневно читает доставшуюся ему кафизму, или эта кафизма становится точкой отсчета и ежедневно читается следующая. При этом порядке важно не сбиться, так как цель организации круга в том, чтобы Псалтирь ежедневно прочитывалась полностью. Такой круг чтения может существовать много лет, а может, например, организовываться с целью сугубой молитвы за новопреставленного на 40 дней.⁹¹

В храме Святителя Николая в Пыжах есть традиция создавать круг Псалтири (в том варианте, когда за каждым закрепляют определенную кафизму) на время поста для сугубой молитвы за духовного отца⁹².

Подобный молитвенный круг может объединять прихожан разных храмов, людей, живу-

⁹⁰ ПМА. Москва, 2006 г.

⁹⁰ ПМА. Москва. Московская обл.. 2002—2006 гг.

⁹¹ ПМА. Москва, 2006 г.

⁹² Жизнеописание старца схиигумена Саввы. М., 1998. С. 77.

ших в различных городах и даже странах. Так, послушанием читать «Неусыпаемую Псалтирь» схиигумен Савва (Остапенко) (1898—1980) объединял своих чад из разных областей СССР: «Было составлено расписание, кто, какой город, в какой час по московскому времени и какую кафизму будет читать. Список начинался с сухумских чад, а через несколько часов в расписание включались другие чада из разных городов и селений»⁹³.

Круг Псалтири организывают участники тех или иных православных форумов в интернете. Например, ряд участников православного форума «Доброе слово» с Фомина воскресенья — 30 апреля 2006 г. — начали читать Псалтирь с целью сугубой молитвы «о здравии» и «упокоении» своих близких. В данном случае Псалтирь читается по кафизме в день каждым участником, чтение начинается со следующего после Пасхи воскресения и заканчивается в Страстную Среду, т.е. чтение продолжается в течение года. На этом форуме Псалтирь читается таким образом уже третий раз. Участники чтения присылают списки с именами для поминовения, составляется общий список, который публикуется на форуме, так как в течение года кто-то «выпадает», а кто-то присоединяется, то список периодически обновляется. Данное чтение Псалтири объединяет людей, живущих в разных городах России и за рубежом. Например, в чтении принимают участие жители Москвы, Краснознаменска, Берлина, Неаполя, о своем участии заявили те, кто живет на Украине, в Латвии (без указания города). Все участники принадлежат к Русской Православной Церкви Московской Патриархии.

На интернет-форуме «Дискуссионный клуб «Благовест»» была создана тема «Помолимся о наших детях» — один из участников посоветовал публиковать имена детей, нуждающихся в молитвенной поддержке. Это нашло отклик, несколько человек прислали имена, тогда кто-то отправил предложение: «Братцы, дорогие! Осталось только сложиться всем здесь указанным на чтение Псалтири по кругу: по одной кафизме на каждый день с поминаниями на каж-

дой Славе. Проверено: помогает!»

Существует давняя традиция: в сложных жизненных ситуациях искать в Священном Писании ответ о том, как поступить. Предварительно помолвившись, открывают Библию, Евангелие или Псалтирь и первые попавшиеся строки принимают как волю Божию. Вот пример из жизни преподобной Рахили, которая родилась в начале XIX в. в купеческой семье, скончалась, будучи схимницей в Спасо-Бородинском монастыре в 1928 г. Юной девушкой она сбежала из дома в Смоленский женский монастырь. По прошествии нескольких лет решила тайно уйти из него. Не зная, есть ли на это воля Божия, Мария (мирское имя старицы) всю ночь провела в молитве и заснула, положив Евангелие под голову, с намерением утром раскрыть его и прочесть первое попавшееся место. «Евангелие раскрылось на 16 главе от Матфея, взгляд упал на 24 стих: «Аще кто хочет по Мне идти, да отвержится себе и возмет крест свой и по Мне грядет». Слова эти она приняла как благословение Божие»⁹⁴. В настоящее время так же поступают некоторые верующие, хотя существует мнение о некоторой духовной опасности этой традиции.

Считается, что чтение Евангелия, как и чтение Псалтири, отгоняет бесовские силы, защищает от существующей угрозы тех, кто его читает, и по их молитвам, тех, за кого оно читается. С 14 по 19 июня 1999 г. на самолете АН-74, принадлежащем Министерству чрезвычайных ситуаций, был совершен шестидневный облет с молебнами значительной территории России. Во время полета днем и ночью непрерывно совершалось посменно неусыпное чтение Евангелия священнослужителями и Псалтири мирянами. Во время полета пять священников поочередно служили молебны⁹⁵. Псалтирь была прочитана 10 раз, Четвероевангелие — 8 раз. Общий путь крестного хода составил 25 тыс. км⁹⁶.

Приведем пример из жизни блаженной странницы Марии Ивановны (1908—2000), жившей в Самаре. Когда она гостила у знакомой, пьяный родственник, угрожая, начал ломиться в дверь. Женщина очень испугалась, а Мария Ивановна взяла Евангелие и начала очень быстро читать.

⁹⁴ Подвижницы Спасо-Бородинского монастыря. Можайск. 1994. С. 43.

⁹⁵ Романов Г. А. Современные крестные холы // Исторический вестн. Матер. Междунар. науч. симп. «Православие и культура этноса». М.: Воронеж, 2001. № 2—3 (13—14). С. 189—190.

⁹⁶ Приходская жизнь. Январь 2000 г. (http://www.stjohndc.org/russian/munoz/r_lzbran.htm).

За короткое время прочитала все Евангелие, и пьяный сразу же успокоился.

Чтение Евангелия и Псалтири становится душевной потребностью верующего человека при приближении смерти. В. Ф. Малютина вспоминала об отце: «В 1942 году папа мой был серьезно болен. Он хотя и был верующим, но много лет не говел и не исповедовался и потому хотел теперь причаститься Святых Тайн... Я сказала: «Папа! Я тебе приглашу батюшку, ты будешь доволен». Папа готовился к исповеди, молился, читал Евангелие, в то время он уже не вставал с постели»⁹⁷.

попросил одну из дочерей почитать ему Псалтирь. «Какую кафизму читать?» — спросила она. «Открой наугад». Она открыла, и, когда прочла до конца, он сказал: «А знаешь, Ниночка, это ведь ты на погребение мне прочла». Это была 17-ая кафизма — «Блажени непорочные в путь», читаемая на заупокойных службах»⁹⁸.

В 1964 г. о. Арсения пригласил к себе участковый милиционер, бывший тайно его духовным чадом, чтобы священник исповедовал и причастил его умирающую мать. Отец Арсений взял с собой женщину, у которой жил на квартире.



Помяник монахини Сергии (Чернышевой)

Приведем отрывок из воспоминаний С. И. Фуделя об отце, священнике Иосифе, умершем в возрасте 53 лет, в октябре 1918 г.: «И умирал он в полном сознании своей смерти именно как момента перехода в «иногое жития вечного начало». За три дня до смерти, лежа в жару, он

Надежда Петровна вспоминает, что мать участкового попросила ее остаться, чтобы прочитать по ней отходную — чувствовала, что вот-вот умрет. «Никогда я отходной не читала, смотрю растерянно на о. Арсения, и что ответить не знаю. О. Арсений сказал мне: «Останьтесь, я Псал-

⁹⁷ «... и Бог в нем пребывает» (1 Ин. 4, 16). Жизнь и служение протоиерея Александра Воскресенского (1875—1950). М., 2005. С. 89.

⁹⁸ Фудель С. И. Собр. соч. Т. I. М., 2001. С. 42.

тирь с собой взял». Читать по-славянски умею, Псалтирь много раз читала, о. Арсений и службу меня заставил изучить, с того времени как я верующей стала. Конечно, осталась, хоть и страшно... Зажгли свечку, стала я читать, волнуясь, сбиваюсь, но потом взяла себя в руки. Мария Карповна лежит с открытыми глазами и изредка с большим усилием крестится... Ночь, поздно, я устать стала, временами воду пью, но читаю и читаю...» Умиравшая попросила немного прерваться, простила со всеми, попросила молитвы. «И опять читала я Псалтирь. Около шести утра незаметно умерла Мария Карповна»⁹⁹.

Говоря об особенностях традиции чтения Псалтири, сложившейся у русского православного народа, следует выделить особое отношение к 90 псалму «Живый в помощи Вышняго». Этот псалом является исповеданием веры в то, что Господь защитит «от злой напасти» верующих в Него.

Существует множество свидетельств о чудесном избавлении от верной смерти тех, кто всегда носил его с собой. Недаром в народе 90-й псалом называют «Живые помощи». Наталья Николаевна Соколова вспоминает, что впервые она испытала силу молитвы, когда ей было всего 10 лет. Летом 1936 г. она жила в Угличе. В тот год в городе свирепствовала эпидемия дизентерии. На девочку произвел впечатление следующий рассказ: «Человек проснулся ночью и увидел, что над ним стоит разбойник с топором в руках. Разбойник говорит: «Я несколько раз поднимал топор, чтобы прикончить тебя, но не смог этого сделать. Какая-то сила охраняет тебя». А проснувшийся имел обыкновение читать ежедневно 90-й псалом. Вот сила Божия и сохранила ему жизнь». И она решила, что тоже будет читать этот псалом: «тогда Господь, может быть, и нашу жизнь сохранит от болезни. Но буду просить у Бога, чтобы не только меня, но и братьев и родителей Он сохранил, чтобы никто из нас не заболел даже. Я выучила слова псалма наизусть и читала их ежедневно, укрывшись где-нибудь в кустах сада или одна в комнате, но чтобы остаться в эти минуты один

на один с Богом. Так и вернулись мы в Москву к осени здоровыми, хотя никакой гигиены не соблюдали: ели с кустов ягоды, рук не мыли и т.п. А привычка читать псалом осталась при мне, привычка сопровождалась благодарностью к Богу, надеждой и верой на Его милосердие»¹⁰⁰.

Существует древняя традиция носить текст 90-го псалма с собой. В наше время в церковных лавках продаются маленькие иконки, на обороте которых напечатан этот псалом, а также кожаные ремни и тканевые пояса, на которых нанесен его текст. Их называют «Живый в помощи» — по первым словам псалма. Существует древняя традиция ношения таких поясов. Тканевый тонкий пояс носят тайно, никому не говоря, под одеждой. В монастырях им обычно сверху подпоясывают подрясник. Кожаный пояс носят обычно монашествующие, но могут носить и миряне (обычно мужчины). Помимо текста 90-го псалма на поясе может быть текст молитвы «Да воскреснет Бог» или Символ Веры.

Т. С. Олейникова родилась в 1939 г. в бедной крестьянской семье в с. Пирогово Воронежской обл., храма в селе не было. Хотя с детства она верила в Бога, но крещение приняла, когда уже была замужем и жила с семьей в Подмосковье. Вот отрывок из ее воспоминаний, написанный в 2003 г.: «Чуть позже (после крещения) я купила «Живый в помощи» и «Да воскреснет Бог» на ленте, такой же, какие продают и сейчас. Я носила эту ленту на теле, как пояс, от чего она сворачивалась и вытиралась... Сейчас я «Живый в помощи» вместе с иконкой-складнем ношу с собой в сумочке»¹⁰¹.

Иногда встречаются пояса с текстом Иисусовой молитвы или ее вариантами. Так, например, одна из участниц крестного хода из Перми в Белогорский монастырь в июле 2004 г. (женщина лет 70) была подпоясана черным тканевым поясом, на котором красным бисером сама вышила молитву: «Господи Иисусе Христе, помилуй рабу Божию Валентину (имя этой женщины)». Пояс оказался двойным, внутри него был другой тканевый пояс с текстом 90-го псалма, выполненным типографским способом,

⁹⁹ Отец Арсений. С. 362—364.

¹⁰⁰ Соколова Н. Н. Под кровом Всевышнего. М., 1999. С. 45.

¹⁰¹ Олейникова Т. С. Путь православной женщины от первых пятилеток до наших дней. М., 2004. С. 203.

внешний же пояс служил для лучшей сохранности внутреннего¹⁰². Схиархимандрит Власий, насельник Пафнутиево-Боровского монастыря в Калужской обл., благословляя своих духовных чад постоянно носить пояс «Живый в помощи», советовал зашивать его в тканевую полосу, чтобы меньше изнашивался¹⁰³. Пояса эти после того как приходят в ветхость, не выбрасываются, а относятся в храм для сжигания, так как, по церковным правилам, освященные предметы нельзя выбрасывать.

Как в древности, так и сейчас 90-й псалом переписывают от руки. Во время Великой Отечественной войны, провозжая на фронт солдата, верующая мать часто зашивала ему в одежду тетрадный листок с текстом псалма или просто давала в благословение с просьбой всегда носить с собой. И в наше время, отправляя на службу новобранца, православная мать или бабушка, следуя вековой традиции, нередко дает ему этот псалом. Случается, что по призыву идет в армию парень из неверующей семьи, но, попадая в экстремальные условия, он с готовностью откликается на Евангельскую проповедь, надевает крест, берет текст 90-го псалма «Живый в помощи».

Начиная с середины 1990-х годов Русская Православная Церковь начала дело проповеди Евангелия, т.е. миссионерско-катехизаторскую работу в армии. В военные части приходят священники, там строятся часовни и храмы. За время служения в армии все больше солдат принимает крещение, узнает основы православной веры.

В ряде приходо организируются общины сестер милосердия, члены этих общин в качестве православных миссионеров со словом Евангельской проповеди обращаются к больным и медперсоналу в больницах и госпиталях, в домах инвалидов и престарелых, посещают одиноких стариков на дому и при этом осуществляют социальное служение.

Подобное миссионерское служение имело место и до революции. Так, во время Первой мировой войны императрица Александра Федо-

ровна организовала ряд лазаретов. Она вместе с великими княжнами ухаживала за ранеными, занималась перевязками. Каждому раненому вручалось Евангелие, подписанное императрицей. Вот пример такой подписи: «Спаси и Сохрани. Александра. Ц.С. Ноябрь. 1914»¹⁰⁴.

Прихожане некоторых храмов пытаются организовать помощь нищим и беспризорным детям — раздают еду, лекарства, вещи, но вместе с тем желающие получают крестики, молитвословы, Евангелие¹⁰⁵.

Уже около 10 лет как Православная Церковь начала духовное окормление заключенных. До революции Евангелие было единственной разрешенной книгой в тюрьме. Можно вспомнить, как повлияло чтение Евангелия на Ф.М. Достоевского, когда тот был на каторге. Как известно, с 1850 по 1854 г. он отбывал срок в Омском остроге. Читать и писать на каторге запрещалось, единственной разрешенной книгой было Евангелие. Эту книгу ему подарили жены декабристов в Тобольской пересыльной тюрьме. В своих мемуарах жена Достоевского пишет: «В течение всех четырех лет своего заключения Федор Михайлович не позволил себе ни на минуту расстаться со святой книгой. Когда он 20 лет спустя вспоминал о своих страданиях, он часто говорил о том, что только Евангелия помогли ему вообще сохранить надежду. Только эта книга поддерживала его. Всякий раз, когда он к ней обращался, он чувствовал себя наполненным новой энергией и силой. «Четыре года в тюрьме она всегда лежала у меня под подушкой», рассказывает сам писатель. «Время от времени я читал ее сам или вслух читал другим»¹⁰⁶. Стремление к чтению Священного Писания в критических жизненных ситуациях — характерная черта православного благочестия. В 1922 г. Сергея Фуделя арестовали. Ему был только 21 год. Священное Писание при обыске не отобрали. Он вспоминал, что ночами в камере «уткнувшись в стену, можно было без конца читать Евангелие»¹⁰⁷.

¹⁰² ПМА. Пермская обл. 2004 г.

¹⁰³ ПМА. Калужская обл. 1995 г.

¹⁰⁴ Информационный вестник ГИМ. 2005. № 3 (31).

¹⁰⁵ Большие елы — меньше преступлений // Нескучный сад: Журнал о православной жизни. М., 2006. № 3. С. 82.

¹⁰⁶ *Шписс Юрген*. Достоевский и Новый Завет. Сокращенное изложение статьи из «Ежегодника» Немецкого общества Достоевского // www.neprosto.net/articles/dost.php.

¹⁰⁷ *Фудель С. И.* Собр. соч. Т. I. С. 88.

Вот еще один отрывок из воспоминаний А. С. Глаголевой о времени ссылки: «Скучала я, не было знакомых, родных, не было церковных книг, исповеди, причастия, и, несмотря на все это, моя ссылка являла великую милость Божию... Вечерами было уютно сидеть у горячей печки, молиться и читать Евангелие, единственную книгу, бывшую у меня»¹⁰⁸.

Глубокую внутреннюю потребность в чтении Псалтири отражает письмо из Бутырской тюрьмы. В 1882 г. священника Иосифа Фуделя назначили в храм Бутырской тюрьмы. 15 лет он нес это послушание. Приведем отрывок из письма к нему одного из заключенных: «Покорнейше прошу вас, батюшка, пожертвуйте мне Псалтирь вашу память. Мне так хочется читать Псалтирь, все бы я читал, и даже во сне снится, что я Псалтирь читаю»¹⁰⁹.

В настоящее время в тюрьмы и колонии допускают священников. У заключенных имеется возможность читать Священное Писание и слышать живую проповедь от православных миссионеров. В результате, по желанию самих заключенных строятся храмы, многие крестятся, а сотрудники правоохранительных органов отмечают улучшение общей атмосферы в местах заключения. По официальным данным, в России в местах лишения свободы создано 699 православных общин, т. е. проповедью охвачено около 72 % колоний и тюрем¹¹⁰.

Евангелие проповедуется православными миссионерами в самых отдаленных уголках России, Беларуси, Украины, на всей канонической территории Русской Православной Церкви. Проповедь осуществляется различными способами, в том числе с помощью современной техники и информационных технологий. Проповедь Евангелия напрямую связана с социальным служением Русской Православной Церкви.

Святейший Патриарх Московский и Всея Руси Алексей II подчеркивает, что главной задачей Православной Церкви, несомненно, является проповедь Евангелия Господа Иисуса Хрис-

та. «Эта задача, вытекающая из самой природы Церкви, останется самой приоритетной на все времена... Проповедь Евангелия невозможна без любви. «По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою» (Ин. 13. 35), — эти слова Спасителя являются непреложной основой межправославных отношений, как и отношений каждого христианина к окружающим его людям»¹¹¹.

С начала 1990-х годов при приходских храмах и монастырях организуются воскресные школы для детей и взрослых. В первую очередь в них изучают основы православного вероучения и Священное Писание. Методика преподавания, учебные планы в каждой школе свои. В воскресной школе при московском Богоявленском соборе бывшего Богоявленского монастыря каждое воскресенье до литургии преподаватели с детьми читают то Евангельское зачало, которое прозвучит на службе и объясняют его детям. В воскресной школе Свято-Екатерининского собора г. Судогды Владимирской обл. занятия с детьми старшей группы проводится в форме беседований, в которых дети принимают самое активное участие. «Здесь с точки зрения евангельских заповедей обсуждаются различные ситуации, в которых необходимо человеку делать свой нравственный выбор... Так постепенно Евангелие, на основе которого дается нравственная оценка любому факту, разбираемому на занятиях, может войти в обычную жизнь за стенами храма, а евангельские заповеди стать реальными принципами повседневного бытия»¹¹².

В качестве примера проповеди Евангелия в современном городе можно привести то, что весной 2006 г. по инициативе протоиерея Валентина Цешковского, настоятеля собора Спаса Нерукотворного Образа в г. Павлограда Днепропетровской обл. члены приходской общины разместили на общественном городском автотранспорте небольшие плакаты с изображением храма и цитатами из Священного Писания и Святых Отцов: «Не сотвори зла, и не постигнет тебя зло» (Сир. 7, 1),

¹⁰⁸ Отец Арсений. С. 475—476.

¹⁰⁹ Фудель С. И. Собр. соч. Т. I. С. 31.

¹¹⁰ Реутский А. Свобода-мачеха. Опыт Минской епархии по реабилитации освобожденных из заключения // Нескучный сад: Журнал о православной жизни. № 3. С. 100.

¹¹¹ Предстоятель Русской Православной Церкви ответил на вопросы газеты «Дневник» // Дневник 2006, № 2961 от 14 января (<http://www.patriarchia.ru>.)

¹¹² Судогдское благочиние. История приходов и храмов. М.; Судогда, 2004. С. 107.

«Какой мерой мерите, такой же и вам отмерится» (Лк. 6, 38) и др. По словам священника, главная цель акции — рассказать о христианских человеческих добродетелях. «Руководство автотранспортного предприятия отмечает, что эти плакаты очень благотворно действуют на пассажиров: они стали более спокойными и умиротворенными, меньше стало словесных баталий и страстных споров на политические темы». После внедрения православной рекламы стало появляться меньше неприличных надписей внутри автотранспорта. Приход собора Спаса Нерукотворного получает хорошие отзывы от жителей.¹¹³

Чтение Священного Писания помогает православному человеку преодолеть тяжелое душевное состояние, дает укрепление в вере, что на все происходящее есть воля Божия. Инок Трофим, говорил своему знакомому, страдающему унынием: «Читай Псалтирь. Вот бывает небо в тучах, и на душе хмуро. А начнешь читать — вдруг солнышко проглянет, и такая радость в душе. Сам испытывал, поверь»¹¹⁴.

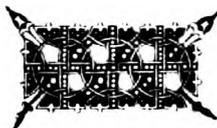
Священник Сергей Николаев, настоятель подмосковного храма Успения Пресвятой Богородицы в Заозерье, вспоминает супругу, «которая сердечное волнение, рожденное обидой или ссорой, смиряет чтением Псалтири. Уходит в другую комнату и читает несколько псалмов. «Первые

строчки просто дрожат перед глазами, но к концу кафизмы настроение неизменно выравнивается», — рассказывала она»¹¹⁵.

Ребенок из православной семьи с колыбели слышит Священное Писание в храме и дома. Свое Евангельское зачатие положено при совершении каждого Таинства. Его слышат жених и невеста на венчании. Читать Священное Писание полагается в домашнем молитвенном правиле. Оно входит в молитву по соглашению, которая может объединить людей из разных городов и даже стран. Православному человеку свойственно обращаться к нему в критических ситуациях, в момент опасности. Верующий желает услышать его чтение при приближающейся смерти. Священное Писание составляет основу заупокойной молитвы.

В наше время Священное Писание звучит в армии, в местах лишения свободы. Оно обращено к детям из детских домов и православных приютов.

Тексты Священного Писания органично вплетаются во все сферы устного народного творчества. Велико его влияние на художественную литературу, живопись, искусство. Священное Писание пронизывает всю русскую культуру и является фундаментом народной нравственности. По Евангельским понятиям о добре и зле живут многие из тех русских людей, кто считает себя далеким от Церкви и не участвует в церковных таинствах.



¹¹³ В Павлограде появилась социальная реклама православного содержания // Православные новости за неделю. Вып. № 241. 2006, 4 апр. (Седмица. гл.);

¹¹⁴ Павлова Н. Указ. соч. С. 244.

¹¹⁵ Николаев Сергей, протонерей. За утешением к батюшке. М., 2006. С. 250.



Монахиня Зосима (Верховская)

Династия священнослужителей Рябцевых в Касимовской округе Рязанский епархии

Начало рода Рябцевых в с. Ибердус
Священномученик Матфий Рябцев¹ принадлежал к священническому роду. В 1821 г. фамилия Рябцев была дана 9-летнему мальчику Гавриилу, «Касимовской округи села Ибердуса Предтеченской церкви умершего дьякона Алексея Галактионова сыну», принятому на обучение в Касимовское духовное училище². Отец его значился в метрических книгах в 1811-1813 гг. дьяконом, но без фамилии. До него нескольких десятилетий в том же храме служил дьяконом Галактион Ерофеев, тоже без фамилии³. В начале 1820-х годов по распоряжению императора Александра I всем церковно- и священнослужителям давали фамилии для повышения их престижа перед бесфамильными крестьянами. Обычно происхождение фамилии напрямую связывалось с названием храма и села, где трудился службы священно-церковнослужитель или его отец. Иногда человек получал ее в виду каких-то личных качеств. Учитывая традиции того времени, по которым место служения передавалось от отца к сыну, можно с уверенностью сказать, что дьякон Галактион Ерофеев из с. Ибердус был родона-

чальником семьи священнослужителей Рябцевых в Рязанской епархии. Тем более что имя Галактион — достаточно редкое.

Об истории с. Ибердус известно мало. В рязанских платежных книгах 1628—1630 гг. Ибердус значился еще деревней, а в окладных книгах 1674 г. — уже селом с церковью Зачатия святого славного Пророка и Предтечи Крестителя Господня Иоанна. Существует легенда о том, что место и название церкви подсказала писанная на железе икона «Зачатие Иоанна Предтечи», принесенная на место будущего храма во время наводнения⁴. Деревянная Зачатьевская церковь (с таковой же колокольней), в которой служили упомянутые дьяконы, была построена в 1722 г. на месте ранее сгоревшей⁵. Этот деревянный храм прослужил прихожанам почти двести лет. Новый каменный храм (также в честь Зачатия Иоанна Предтечи), с каменной колокольней, был построен в 1907 г. тщанием прихожан и имел два придела: правый — во имя свт. Николая Чудотворца, левый — во имя св. мученицы Параскевы⁶. Этот каменный храм — кирпичный с белокаменной отделкой, величественный и красивый — ныне возобновлен, но к

¹ См. «Жития новомучеников и исповедников Российских XX века». составленные игуменом Дамаскиным (Орловским). Тверь, 2005. Январь. С. 463—464.

² Государственный архив Рязанской области (далее — ГАРО). Ф. 1280. Правление Рязанской духовной семинарии. Оп. 1. Д. 41.

³ Там же. Ф. 627. Оп. 245. Метрические книги. Д. 42—44 (1811—1813 гг.), д. 13—40 (1785—1809 гг.).

⁴ Аргументы и факты. Рязань. 2006. № 12 (1317). Март. С. 21.

⁵ *Иоанн Добролюбов, свящ.* Историко-статическое описание церквей и монастырей Рязанской епархии. ныне существующих и упраздненных со списками их настоятелей за XVII, XVIII и XIX века и библиографическими указателями. Т. 4. Рязань, 1891. С. 117—118.

⁶ ГАРО. Ф. 627. Оп. 240. Клировые ведомости. Св. 71. Д. 55. (1910 г.). Л. 256.



Касимов. Вид на собор. XIX в.

родоначальникам семьи Рябцевых прямого отношения не имеет.

Будучи сиротой, Гавриил Рябцев состоял в училище на бурсачном обеспечении. «Поведения добродетельного, способностей очень хороших». В 1827 г., когда мальчик учился уже в высшем отделении, о нем в ведомости бурсаков помещена такая запись: «Означенный ученик за болезнью хотя от сверстников своих много отстал, но при его прилежании оказывает довольно успешные успехи, а посему как по успехам, так и по крайней его бедности может пользоваться своим окладом. Поведения хорошего»⁷. Свидетельство Гавриила Рябцева об окончании Касимовского училища подписано 16 июля 1828 г.; он был назначен к переводу в класс словесности Рязанской семинарии⁸. Из документов, подтверждающих его обучение в семинарии, найдено только упоминание о нем в 1832 г.⁹. В семинарии обучались обычно шесть лет. В таком случае время

учебы в семинарии для Гавриила Рябцева приходится, по всей видимости, на 1828—1834 гг.

Несколько слов об учебных заведениях

Духовное училище в Касимове было открыто незадолго до поступления туда Гавриила Рябцева — 1 сентября 1813 г. Оно занимало несколько деревянных одноэтажных построек, располагавшихся на земле соседней Успенской церкви. Три училищных корпуса с надворными строениями сгорели во время сильного пожара, случившегося 22 мая 1828 г. (свидетелем которого Гавриилу Рябцеву привелось быть в дни последних выпускных экзаменов). На том же месте в 1831—1832 гг. был построен каменный двухэтажный корпус¹⁰, сохранившийся до наших дней. Именно здесь обучались сыновья, внуки и правнуки Гавриила Алексеевича Рябцева. Здание это охраняется как памятник архитектуры вместе с другими зданиями на Соборной

⁷ Там же. Ф. 626. Касимовское духовное училище. Оп. 1. Д. 11. Л. 193-193 об.

⁸ Там же. Оп. 1. Д. 9. Л. 112. 151.

⁹ Там же. Ф. 1280. Оп. 1. Д. 101. Л. 2. 16 об.

¹⁰ Историко-статистическое описание Рязанской духовной семинарии и подведомых ей духовных училищ / Сост. архимандрит Макарий. Новгород, 1864. С. 97—98.

площади. Начиная с 1820-х годов над проектом ансамбля здесь работал архитектор И.С. Гагин, спроектировавший и училище, и здание Присутственных мест рядом с ним, и прекрасный ансамбль торговых рядов на западной стороне площади. По проекту рязанского губернского архитектора Н.И. Воронихина в центре площади был возведён новый громадный Вознесенский собор¹¹ (в нем с 1905 г. и до своей мученической кончины в 1918 г. служил священномученик Матфей Рябцев, внук Гавриила Алексеевича).

Рязанская духовная семинария имела к тому времени более давнюю историю, уходившую своими корнями к «Арифметической школе», открытой в 1722 г. известным митрополитом Стефаном



Кладбище в с. Борки. Современный вид

Яворским по повелению императора Петра Первого. В 1753 г. это учебное заведение, получив наименование «Епаршеская семинария», было переведено из ограды Троицкого монастыря на нынешнее место около Свято-Владимирской церкви, которая почти сразу же стала семинарской. Бывшая Борисоглебская ул. Также получила название Семинарской. В 1814 г. тут был возведен

архитектором А.А. Михайловым обширный двухэтажный корпус в стиле позднего классицизма, «доселе составляющий одно из лучших зданий в Рязани»¹². Именно в этом здании семинарии учились четыре известных поколения Рябцевых начиная с Гавриила Алексеевича. В 1918 г. в здании семинарии были организованы Рязанские пехотные курсы, преобразованные в 1937 г. в пехотное училище, а в 1959 г. – в Высшее воздушно-десантное командное училище, которое существует и поныне.

80 лет из жизни с. Борки

Служить в сане священника Гавриил Алексеевич Рябцев начал в с. Борки Касимовского у. в 1835 или 1836 г.¹³

Село Борки с находившейся в ней церковью Рождества Христова, первоначальное построение которой неизвестно, упоминается в Касимовских окладных книгах 1674 г. Новая каменная церковь во имя Спаса Нерукотворного образа с приделами Успенским и Никольским была построена (вместо обветшавшей деревянной) тщанием помещиков Мельгуновых. Освящена в 1811 г.¹⁴ Некоторые захоронения XVI—XVII вв. оказались под криптом нового храма, и имена погребенных были выбиты на белокаменных блоках основания храма, так что и ныне могут быть прочитаны. Именно в этом храме, сохранившемся до наших дней, и служил священником Гавриил Алексеевич Рябцев.

В 1849 г. произошла какая-то неведомая трагедия. С 4 сентября совершал требы в с. Борки «за болезнью приходского священника Рябцева, исправляющий должность села Силаура священник Гавриил Быстров». А 15 октября в храме был «отпет священник села Борки Гавриил Рябцев, 38 лет». Скончался он за два дня до этого «от полому ноги»¹⁵. Какая же это была травма, чтобы умереть из-за сломанной ноги?!

Священническое место за смертью священника Рябцева предоставили «до усмотрения» за осиротевшим семейством, а должность священническую исправлял заштатный священник из соседнего села. В семье почившего значились жена Пела-

¹¹ Михайловский Е., Ильенко И. Рязань. Касимов. М., 1969. С. 219.

¹² Историко-статистическое описание Рязанской духовной семинарии... С. 1, 2, 32, 61. Подробнее о семинарском храме см. статью Т.П. Синельниковой «Владимирская церковь Рязанской духовной семинарии» в: Рязанский церковный вестн. 2003. № 9. С. 60—62.

¹³ В 1833—1834 гг. священником там был Алексей Васильев Городновский (ГАРО. Ф. 627. Оп. 245. Д. 66 и 67. № 48). С самого начала 1837 г. отец Гавриил уже служил в Борках — есть отметки об исполнении им треб (ГАРО. Ф. 627. Оп. 245. Д. 71. Л. 891).

¹⁴ Иоанн Добролюбов, свящ. Указ. соч. С. 162—163.

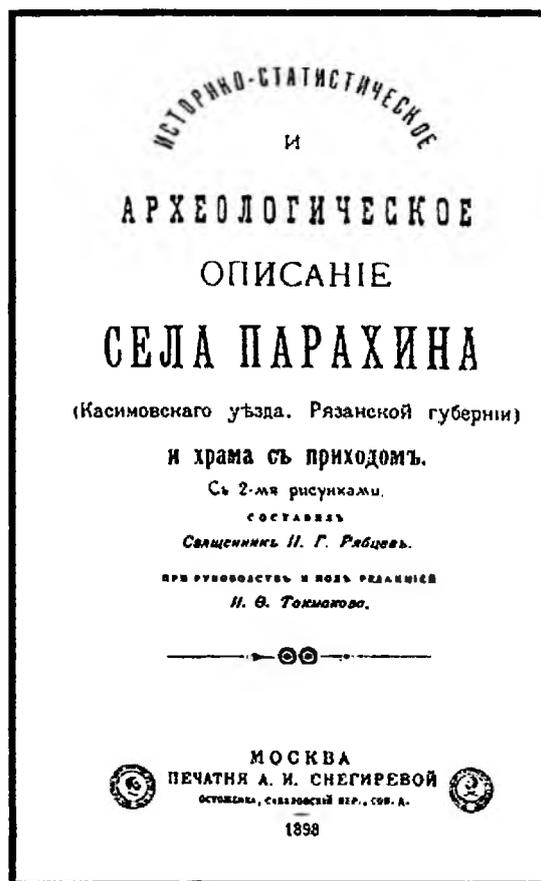
¹⁵ ГАРО. Ф. 627. Оп. 245. Д. 129 (1849 г.). № 12.

гия Иванова (33 лет) и дети: Михаил (12 лет), обучавшийся в низшем отделении Касимовского духовного училища, Иван (8 лет), только с 5 сентября начавший учиться в приходском классе того же училища, и младшие — Мария (6 лет), Лука (4 года) и Анна (1 год). Кроме семьи Пелагии Ивановны в доме в Борках жила мать умершего батюшки Гавриила — «бывшего Касимовской округи села Ибердус дьякона Алексия Галактионова вдовая дьяконица Дарья Сергеева, пользующаяся несколько от исправления просвирнической должности по данному ей из Духовной Консистории от декабря 20 дня 1849 года Указу»¹⁶. Самый младший сын Пелагии Ивановны, названный в память отца Гавриилом, родился после его смерти — 26 февраля 1850 г. Восприемницей при крещении родившегося сироты соизволила быть помещица «села Борок майорша Антуанета Мельгунова»¹⁷.

Михаилу Гавриловичу Рябцеву, как старшему из братьев, не довелось учиться в семинарии, хотя способностей он был «очень хороших, при прилежании хорошем». В 1856 г. «по окончании полного шестилетнего курса учения в Касимовском уездном училище, с разрешения высшего Начальства, уволен вследствие прошения его, Рябцева, при согласии на то матери, из училищного ведомства в епархиальное»¹⁸ (т. е. начал служить).

Жизнь сложилась так, что священническое место в с. Борки перешло не к сыну о. Гавриила Рябцева, а к зятю. В 1860 г., 8 июля, сочетались браком «сын дьячка села Дегтяного Спасского уезда, окончивший курс семинарии воспитанник Михаил Васильев Смирнов и села Борок умершего священника Гавриила Алексеява Рябцева дочь девица Мария Гаврилова, первым браком, 17 лет»¹⁹.

В том же 1860 г., когда священническое место в Борках перешло к мужу Марии Гавриловны Рябцевой, брат ее — Иоанн Рябцев — обучался уже в Рязанской семинарии на казенном содержании, а Лука и Гавриил — в Касимовском училище, оплату обучения которых пришлось взять на себя новому священнику с. Борок, о.



Обложка книги И. Ф. Токмакова

Михаилу Смирнову. На его содержании была и теща, вдова Пелагия Ивановна Рябцева. На пропитание осиротевшего семейства о. Михаил выдавал по 30 руб. серебром в год²⁰. В дальнейшем (например, в 1885 и 1892 гг.) Пелагия Ивановна исправляла дело просфорницы при Спасской церкви, а позднее (в 1901—1904 гг.) просфорницей упоминается ее дочь Анна Гавриловна, проживавшая в Борках и в 1914 г. (более поздних документов не найдено).

Вдова священника Гавриила Алексеевича Рябцева пережила мужа намного. До наших дней сохранилась надмогильная чугунная плита с такой надписью: «Священник села Борок

¹⁶ Там же. Оп. 240. Св. 53. Д. 1. (1850 г.). Л. 11—14.

¹⁷ Там же. Оп. 245. Д. 135 (1850 г.).

¹⁸ Там же. Ф. 626. Оп. 1. Д. 39.

¹⁹ Там же. Ф. 627. Оп. 245. Д. 181 (1860 г.).

²⁰ Там же. Оп. 240. Св. 55. Д. 8. (1860 г.); Ф. 1280. Оп. 1. Д. 380. Л. 51 об.

Гавриил Алексеев Рябцев 38 лет. Жена его Пелагия Иванова Рябцева 78 лет». Плита эта была обнаружена недавно за церковной оградой, так что местоположение самой могилы неизвестно. Ныне эта плита вмурована в южную стену алтаря (с южной стороны сохранилась старинная могила, ныне безымянная). Пелагия Ивановна

заметный след в духовной жизни села. «С 7 января 1861 до 1894 года занимал должность учителя, законоучителя и попечителя в церковноприходском училище, им открытом, безвозмездно доставляя средства для одного училища. Первые шесть лет с половиною он содержал училище в своем собственном доме более чем



Духовная семинария в г. Рязани

скончалась 5 октября 1898 г.; похоронена «близ церкви с разрешения Преосвященного»²¹.

Священник, сменивший о. Гавриила Рябцева в Спасском храме с. Борок, иерей Михаил Васильевич Смирнов окончил Рязанскую семинарию в 1858 г., рукоположен во священника к церкви с. Борок бывшим епископом Казанским Смарагдом 15 августа 1860 г. Отец Михаил Смирнов оказался подвижником, оставившим

для 30 человек, ничего ни от кого за все то не получая. С 1894 года занимал должность законоучителя при вновь открытой земской школе»²². И это при том, что приход был беден, и в 1898 г. Святейший Правительствующий Синод положил причту «жалование по бедности прихода 400 руб.»²³.

Епархиальное начальство отмечало священника Михаила Смирнова наградами не один

²¹ Там же. Оп. 281: Метрические книги. Д. 4 (1898 г.). Л. 128 об.—129.

²² Там же. Оп. 240. Св. 65. Д. 38. (1894 г.). Л. 378.

²³ Там же. Оп. 240. Св. 65. Д. 38. (1894 г.). Л. 378.



Храм Спаса Нерукотворного образа. С. Борки

раз: в 1873 г. — набедренником, в 1881 г. — скуфьею, в 1886 г. — камилавкою. «В 1888 году декабря 20 дня по Указу ЕИВ из Рязанской Духовной Консистории определен на должность помощника Благочинного и управлял оною до 1894 года. В 1889 году награждён наперсным крестом. В марте 1892 года сопричислен за народное образование к Императорскому ордену Св. Анны 3 степени». Не раз священник получал благословения от архипастыря и Синода, а также денежные награды «за открытие церковно-приходской школы и ведения ея», «за успешное и ревностное обучение детей», в том числе в декабре 1885 г., в 25-летний юбилей школы. В 1900 г. ему было преподано благословение Синода за 35-летнюю службу с выдачей грамоты. Отец Михаил Смирнов был уволен за штат по собственной просьбе за штат 11 сентября 1899 г. Умер 12 мая 1912 г. «от старости». Похоронен «на приходском кладбище»²⁴.

Все четыре дочери священника жили близко друг от друга, общались, становились крестными матерями своим племянницам. Две учительствовали в ближайших к Боркам селах, а две были замужем за священниками, причем одна из них — в родных Борках. Старшая Екатерина окончила полный курс в Рязанском епархиальном женском училище и состояла учительницей в с. Копанове²⁵. Сестра ее Евдокия окончила курс в церковноприходском училище с. Борок в 1891 году и сначала была в нем помощницей учителя, а потом вышла замуж за священника с. Увязы²⁶ Георгия Быстрова. Младшая их сестра Мария окончила курс епархиального женского училища и служила учительницей в с. Заниных-Починок²⁷. Анна обучалась в земской школе своего родного села и стала женой Иоанна Андреевича Борисова, окончившего курс Рязанской семинарии в 1898 г. и назначенного на священническое место в с. Борки 11 сентября 1899 года (вмес-

²⁴ Там же. Оп. 281. Д. 76 (1912 г.). Л. 127 об.—128.

²⁵ Село Копаново стоит на р. Оке в 7 км на юго-запад от Борок.

²⁶ Село Увязы (ныне — Увяз) находится в 10 км на восток от Борок.

²⁷ Село Заниных-Починок (ныне — Занино-Починки) расположено в 7 км на юго-восток от Борок.

то уволенного на покой о. Михаила Смирнова). Отец Иоанн был награжден в 1905 г. набедренником и в 1911 г. скуфьей. Получал он из казны пособие по бедности прихода 300 руб. и за училище 30 руб. Назначен был законоучителем при земской школе с. Борок и при ближайшей деревне Симакиной. У о. Иоанна и его жены Анны были дети²⁸. Так «кровушка» батюшки Гавриила Рябцева продолжала быть причастной к священническому служению в Спасском хра-

денежном пособии. Интересна формулировка успехов учащегося, которую давали в те времена: «Лука Рябцев за январскую треть 1858 года — поведения хорошего; успехов по катехизису, объяснению Воскресных Евангелий и латинскому языку — очень нехудых; по греческому языку, Священной истории и церковному уставу — худых; по арифметике, славянской грамматике и нотному пению — очень хорошо; по географии и русской грамматике — сред-



Епархиальное училище.
Касимов

ме с. Борок Касимовского у. вплоть до 1918 г. и, возможно, далее.

Итак, обе дочери священника Гавриила Алексеевича Рябцева — Мария и Анна — прожили всю свою жизнь в родном с. Борки. Четыре их брата получили воспитание в Касимовском духовном училище, но затем разлетелись по другим весям. Всю свою жизнь Михаил Гаврилович прослужил псаломщиком в с. Николаевская Тума, а Иоанн Гаврилович — священником в с. Гусь-Парахино.

Лука Гаврилович Рябцев (родился около 1845 г. в Борках) тоже стал священником, но служил за пределами Касимовского у. В Касимовское училище он поступил в 1854 г. и находился сначала на содержании матери, затем на

твенных»²⁹. В 1864 г. Лука закончил обучение в училище и был среди «назначенных к переводу в низшее отделение Семинарии»³⁰. Семинарию он окончил в 1871 г. по второму разряду, получив аттестат³¹.

С 1871 по 1874 г. Лука Гаврилович был сельским учителем в селах Семинске и Телятниках Пронского у. Во священника его рукоположил архиепископ Алексей 28 июля 1874 г. — в с. Ольшанку Скопинского у. Позднее о. Луку часто переводили из одного села в другое и, наконец, 18 марта 1884 г. переместили в храм погоста Василия Великого в Зарайском у. Здесь он и скончался приблизительно в 1890 г.³²

У Луки Гавриловича было много детей. Из них известны Анна, Ольга, Иван, Алексей,

²⁸ ГАРО. Ф. 627. Оп. 240. Д. 57. Св. 72 (1912 г.). Л. 528 об.—529.

²⁹ Там же. Ф. 626. Оп. 1. Д. 41 (1858 г.).

³⁰ Там же. Ф. 1280. Оп. 1. Д. 381.

³¹ Там же. Д. 449.

³² Там же. Ф. 627. Оп. 240. Св. 41. Д. 26. (1885 г. Зарайский у.). Л. 349 об.—350.

Александра, Елена, Петр. Сыновья его воспитывались в Зарайском духовном училище. Иван Лукич поступил в Рязанскую семинарию в 1893 г. Окончив семинарский курс в 1899 г., он был посвящен в стихарь³³. Брат его Алексей Лукич среди студентов семинарии не значился. В январе 1894 г. мать их, «вдова священника Татьяна Павловна Рябцева», подавала в Консисторию прошение «о выдаче на имя сына ее Алексея свидетельства о правах по рождению»³⁴. Можно предположить, что Алексей Лукич продолжал свое образование в другом учебном заведении. Петр Лукич обучался в Рязанской семинарии с 1902 по 1908 г. и так же, как и Иван, получал содержание от семинарского правления³⁵. О дальнейшей их жизни и деятельности сведения пока не найдены.

Младший из братьев Рябцевых, родившихся в Борках, Гавриил Гаврилович, обучался в Касимовском училище с 1860 по 1868(?) г. Будучи «способностей удовлетворительных», учился неровно: то «успехи хорошие», то «успевает плохо», в классе предпоследний по успеваемости³⁶. Имени его в документах Рязанской семинарии не обнаружено. В декабре 1917 г. он оказался в с. Борки, имея чин коллежского асессора. Видимо, вихри лихолетья привели его под крышу родного дома. Жена его Ольга Дмитриевна, приехавшая вместе с ним в Борки, скоропостижно скончалась «от удара» и была похоронена «около церкви»³⁷. Гавриилу Гавриловичу пришлось как-то устраивать свою жизнь, и в феврале 1918 г. он обвенчался с 36-летней крестьянкой с. Борки Параскевой Андреевной Чулковой³⁸.

Храм в с. Борки не закрывался в советское время. До сих пор в нем стоит старинный иконостас. Служили здесь подвижники священники и причетники, но имена их ведаёт только Господь.



Троицкий храм
с. Николаевская Тума

Сохранилось в памяти прихожан имя протоиерея Михаила, который предсказывал, что храм в с. Борки не будет закрыт, что и подтвердило время. Справа за алтарем, в юго-восточном углу церковной ограды, цела могила этого священника.

На родине священномученика Матфия Рябцева – в с. Николаевской Туме

Отцом священномученика Матфия Рябцева определил Господь быть псаломщику Троицкого храма с. Николаевская Тума (Касимовский у. Рязанской губ.) Михаилу Гавриловичу Рябцеву. Удалось найти метрическую запись о его рождении в с. Борки в 1838 г. Он был первенцем в семье священника Гавриила Алексеевича Рябцева. «11 января у священника Гаврилы Алексеева с женой его Пелагией Ивановой родился сын Михаил, крещен 16 января. Восприемники: села Увязы священник Симеон Каплин и из дворян Елизавета Иванова Дмитревская. Молитвовал, имя рек и крещение совершал священник Гаврила Рябцев»³⁹.

В Касимовском духовном училище Михаил Рябцев воспитывался с 1847 по 1856 г., после

³³ Там же. Ф. 634. Рязанская духовная семинария. Оп. 1. Д. 279.

³⁴ Там же. Ф. 627. Оп. 233: Журналы Рязанской духовной консистории. Св. 289. Д. 90.

³⁵ Там же. Ф. 634. Оп. 1. Д. 365.

³⁶ Там же. Ф. 626. Оп. 1. Д. 43 (1860 г.); Ф. 1280. Оп. 1. Д. 380 (1864 г.); Д. 350 (1865 г.); Ф. 870. Оп. 1. Д. 1. Л. 40, 168 об., 278, 342.

³⁷ Там же. Ф. 627. Оп. 281. Д. 110 (1917 г.). Л. 96 об.—97.

³⁸ Там же. Д. 116 (1918 г.). Л. 119 об.—120.

³⁹ Там же. Оп. 245. Д. 72 (1838 г.). Л. 307.



Икона священномученика Матфея Рябцева

чего был переведен с согласия матери в епархиальное ведомство. Где именно он служил в течение первых нескольких лет после выхода из училища, осталось неясным. Место пономаря в Троицком храме с. Николаевская Тума он получил осенью 1860 г., в том же году его посвятили в стихарь. «Грамоту имел. Чтение, пение простое и нотное, катехизис знал достаточно»⁴⁰. Жена его, Мария Тимофеевна, была дочерью пономаря Тимофея Ивановича Гусева⁴¹, служившего ранее в этом храме⁴². Помогла ли женитьба Михаилу Гавриловичу получить место в таком

известном храме большого богатого села, неизвестно. Тума Николаевская в то время была казенным селом с 44 дворами, становой квартирой, еженедельными базарами⁴³; она являлась центром множества зажиточных деревень. В этом селе жили и торговали купцы. Церковь вмещала до тысячи человек. Причт состоял из трех священников, дьякона и трех—четырёх дьячков и пономарей.

Учеты Рябцевых первый сын — Димитрий — родился 15 октября 1861 г.⁴⁴. Потом были две девочки: Александра и Параскева. Второй сын Матфей родился 1 августа 1870 г.⁴⁵, а позднее появились на свет еще четыре сына: Николай, Константин, Михаил, Иван. Из шести сыновей псаломщика Михаила Гавриловича Рябцева пятеро стали священниками, а один — врачом.

В начале 1890-х годов псаломщика Михаила Гавриловича Рябцева преследовали искушения. В храм был назначен пятый (сверхштатный) священник — Александр Васильевич Амарантов, который в 1880 г. окончил Рязанскую духовную семинарию, а затем десять лет служил псаломщиком в разных храмах. Он был «определен во священника в Николаевскую Туму по резолюции Его Высокопреосвященства» 3 февраля 1890 года⁴⁶. Через год о. Александр Амарантов подал в Консисторию донесение «о разных неблагоприятных поступках псаломщика того же села Михаила Рябцева»⁴⁷, в результате чего «указом № 8232 из Духовной Консистории от 30 сентября 1891 года псаломщик Михаил Гаврилович Рябцев присужден на две недели в Солотчинский монастырь для увещания к покорности и благоповедению». Вместе с тем Рябцев подал встречную жалобу, вследствие которой священник Амарантов «указом из Рязанской Духовной Консистории от 10 февраля 1892 года за № 1356 подвергнут монастырскому подначалию в Солотчинской обители на один месяц за неисправность по службе и немирлолюбие»⁴⁸. Следу-

⁴⁰ Там же. Оп. 240. Св. 61. Д. 25. (1880 г.). Л. 224 об.

⁴¹ В 1885 г. «бывший пономарь Тимофей Иванов Гусев (в возрасте 81 года) жил на содержании зятя Рябцева» в Туме Николаевской (ГАРО. Ф. 627. Оп. 240. Д. 30. Св. 62. Л. 235об.).

⁴² Там же. Оп. 245. Д. 130 (1849 г.). Л. 343—471.

⁴³ Баранович М. Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Рязанская губерния. СПб., 1860. С. 475.

⁴⁴ ГАРО. Ф. 627. Оп. 245. Д. 198-А (1861 г.). № 12.

⁴⁵ Там же. Д. 229 (1870 г.).

⁴⁶ Там же. Оп. 240. Св. 64. Д. 36. (1891 г.). Л. 274—275.

⁴⁷ Там же. Оп. 233. Св. 277. Д. 23.

ет сказать, что этот священник больше не служил в храме Николаевской Тумы. Правда, через год, 6 августа 1893 г., и псаломщик был уволен от службы. На место Михаила Рябцева был назначен 9 августа его сын Матфий⁴⁹. Псаломщик Михаил Рябцев был восстановлен в своей должности в том же селе 7 марта 1894 г. После этого, как представляется, всё успокоилось. В 1902 г. напротив фамилии Рябцева в клировых ведо-



Колокольня Троицкого храма
с. Николаевская Тума

мостях появилась запись: «Судимость и штраф по указу из Консисории от 30 сентября 1891

за № 8232 не служит препятствием к награждению вследствие определения Св. Синода от 18 июня 1902 года за № 4731»⁵⁰. Награждений, однако, никаких не последовало.

За 1902 г. в клировых ведомостях имеется отметка, что у псаломщика Михаила Рябцева голос стал «старчески слабым». Он был «уволен за штат 15 апреля 1909 года. Получал пенсии: синодскую в 100 руб. и из эмиральной кассы 18 рублей. Земельной собственности не имел»⁵¹. Жена его умерла в 1908 г. Заштатный псаломщик с. Николаевской Тумы Михаил Гаврилович Рябцев скончался от старости в возрасте 72 лет 23 марта 1911 года, отпет через два дня. Отпевал его священник Феодор Дмитревский с причтом. Погребение совершили те же лица с участием священника из с. Гусь-Парахина о. Иоанна Рябцева⁵² (родного брата Михаила Гавриловича).

Ныне Троицкий храм в с. Тума, огромный и красивый, продолжает радовать прихожан и проезжающих по оживленному шоссе Клепки — Касимов. Он призывает на молитву возрожденным колокольным звоном, здесь, как и прежде, происходит незываемое служение православного люда Богу во имя спасения человеческих душ и Родины нашей — России.⁵³

Родственные связи с селом Гусь-Парахиным

Священник Иоанн Гаврилович Рябцев родился в с. Борки 27 января 1841 г.⁵⁴ Воспитывался в Касимовском духовном училище с 1849 по 1858 г. на денежном пособии 4 руб. серебром в год «по сиротству и бедности». «При хороших способностях и постоянном прилежании его успеваемость — хорошая»⁵⁵. Затем он обучался в Рязанской духовной семинарии с 1858 по 1864 г. на полубурсачном содержании. По окончании богословских наук Иоанн Рябцев вышел из семинарии студентом. В стихарь он

⁴⁸ Там же. Оп. 240. Св. 65. Д. 37. (1892 г.). Л. 274 об.—276.

⁴⁹ Там же. Д. 38. (1893 г.). Л. 288.

⁵⁰ Там же. Св. 68. Д. 47. (1902 г.). Л. 258 об.—259.

⁵¹ Там же. Св. 71. Д. 55. (1910 г.). Л. 298 об.—299.

⁵² Там же. Оп. 261. Д. 144 (1911 г.). Л. 124 об.—125.

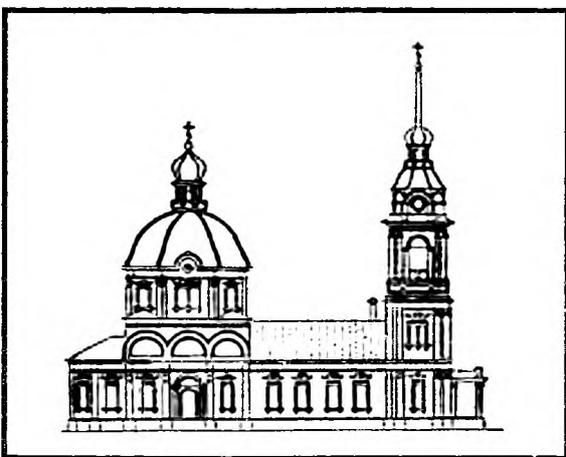
⁵³ Подробная подборка материала по истории с. Тумы Николаевской и его Троицкого храма представлена в докладе монахини Зосимы (Верховской) на Троицких чтениях в Больших Вязёмах в сентябре 2006 г. См.: сборник «Троицкие чтения 2006». Большие Вяземы, 2007.

⁵⁴ ГАРО. Ф. 627. Оп. 240. Св. 70. Д. 54. (1909 г.). Л. 371 об.

⁵⁵ Там же. Ф. 626. Оп. 1. ДД. 36 (1853 г.). 38 (1855 г.). 40 (1857 г.); Ф. 1280. Оп. 1. Д. 343 (1858 г. Свидетельство № 125).

был посвящен еще в бытность его в семинарии⁵⁶.

Во диакона его посвящал Преосвященнейший Иринарх, во священника — он же 13 июня 1865 г. И с того дня началось служение И. Г. Рябцева в сане священника в Пятницкой церкви с. Гусь-Парахина Касимовского у. В 1869 г. ему было объявлено одобрение от высокопреосвященнейшего «за честное и назидательное служение». Священника наградили набедренником в 1871 г., а в 1875 г. он получил одобрение от высокопреосвященнейшего Алексия «за трезвую и деятельную жизнь». Награжден скуфьей в 1883 г. и наперсным крестом в 1898 г.⁵⁷ За усердную и весьма полезную деятельность по преподаванию Закона Божия в сельском училище ему было объявлено одобрение от Епархиального начальства в 1884 г., преподано архипастырское благословение за усердную и полезную службу по



Пятницкая церковь
с.Парахино

народному образованию в 1891 г. В 1891 же году батюшку утвердили в должности наблюдателя церковно-приходских школ. 6 мая 1903 года он был награжден орденом св. Анны 3-й степени⁵⁸.

Отец Иоанн состоял членом Императорского Русского географического общества. По представлению отделения этнографии Совет общества наградил его 4 июня 1876 г. бронзовой медалью «за полезные труды» (за составленное им «Описание села Парахина», опубликованное

в Известиях Императорского Русского географического общества в 1875 г., вып. № 1, с. 34—51). Эта работа была издана в 1898 г. в Москве отдельной брошюрой под названием «Историко-статистическое и археологическое описание села Парахина (Касимовского уезда, Рязанской губернии) и храма с приходом» (под руководством и под редакцией И. Ф. Токмакова).

В указанной работе о. Иоанн подробно рассказал об истории с. Гусь-Парахина, о трудах и быте крестьян, о храме. Парахиным называлась местность при р. Гусь в северо-восточной части Касимовского у. Первыми обитателями здесь были мордва и мешеря. Первоначально они жили в д. Тесерьме, которая позднее стала именоваться Парахиной. Это название можно производить от простонародного Параха (Параскева), что подтверждает наименование храма в Парахине, посвященного мученице Параскеве.

Церковь в Парахине ранее была во имя «Воскресения Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа», как об этом сообщается в окладных книгах Старорязанского стана 1676 г. В 1790 г. упоминается уже церковь во имя великомученицы Параскевы, которую устроили на месте обветшалой и освятили в 1792 г. В 1866 г. к ней пристроили колокольню и трапезную церковь. Престолов в Парахинском храме три: один в холодном и два в теплом. Стены в холодной церкви обтянуты полотном, а в теплой — оштукатурены; живопись есть и в той, и в другой.

По мере роста народонаселения люди начали расселяться вниз и вверх по р. Гусю от первой д. Парахиной. К середине XIX столетия погост Гусь-Парахино находился в центре нескольких деревень, население которых составляло приход Пятницкой церкви, располагавшейся на погосте⁵⁹. Отец Иоанн Рябцев описывает этот погост-село в 1870-е годы так: «Церковь стоит на песчаном берегу Гуся; окружена каменной оградой, обсажена деревцами. По берегу реки Гуся стоят курчавые, развесистые, толстые сосны; тут же, близ церкви, стоит пятистенное здание церковно-приходской школы и расположены треугольником дома священно-церковнослужителей. А там далее по берегу реки Гуся тянется

⁵⁶ Там же. Ф. 1280. Оп. 1. Д. 371. Л. 13, 15, 17, 60, 126; Д. 381.

⁵⁷ Там же. Ф. 627. Оп. 240. Св. 67. Д. 43. (1898 г.). Л. 326 об.

⁵⁸ Там же. Св. 70. Д. 54. (1909 г.).

⁵⁹ Баранович М. Указ. соч. С. 475.



Иван Михайлович Рябцев. 1903



Константин Михайлович Рябцев. 1897

каменная ограда вокруг кладбища с древесной растительностью. Все это, вместе взятое, дает прекрасный вид селу Гусь-Парахино с южной луговой стороны».

Причтов при Пятницкой церкви было два. В книге отмечено, что «священнику Иоанну Гавриловичу Рябцеву 13 июня 1898 года исполнилось 33 года его службы в Парахине». Жена о. Иоанна, Мария Евдокимовна, была моложе супруга на пять лет. Известны имена их детей: Сергей, Иван, Параскева, Константин, Алексей. В Парахине служил псаломщиком Михаил Иванович Процеров, жена которого, Параскева Михайловна, была дочерью пономаря Михаила Гавриловича Рябцева из Троицкого храма с. Тума Николаевская. Таким образом прослеживается вторая родственная связь клиров Тумского и Парахинского храмов. В 1892 г. псаломщик Процеров упомянут в возрасте 28 лет. Родился он в с. Васютине Егорьевского у. в семье дьячка. Уволен из второго класса Рязанской семинарии. Указом Консистории от 1 мая 1885 г.

назначен в Пятницкий храм с. Гусь-Парахина. Известны две дочери Михаила и его супруги: Анна и Клавдия⁶⁰.

Анна Михайловна Процерова стала впоследствии женой псаломщика с. Николаевской Тумы, Николая Алексеевича Сергеева, родившегося в крестьянской семье и окончившего Куминскую (Скопинского у.) второклассную церковноприходскую школу. Он сначала состоял послушником рязанского Троицкого монастыря до определения на псаломническое место в Троицкий храм Николаевской Тумы 22 октября 1905 г. Был зачислен ратником ополчения в 1908 г., но в походах и сражениях не участвовал. В 1913 г. получил «право на ношение медали в память 300-летия Дома Романовых»⁶¹. Так, уже в третий раз породнились клиры Троицкого храма из с. Николаевской Тумы и Пятницкого храма из с. Парахина. Возможно, последние годы овдовевшего престарелого заштатного псаломщика Михаила Гавриловича Рябцева протекли под опекой родной внучки Анны.

⁶⁰ ГАРО. Ф. 627. Оп. 240. Св. 65. Д. 37. (1892 г.).

⁶¹ Там же. Св. 72. Д. 58. (1913 г.). Л. 326.



Константин Иванович Рябцев

Священник Иоанн Гаврилович Рябцев к 1909 г. овдовел и сам отошел ко Господу в 1911 или в начале 1912 г. На его место 23 апреля 1912 года был назначен новый священник — Василий Алексеевич Волков, сын диакона, окончивший Рязанскую духовную семинарию в 1894 г., после чего служивший учителем в церковноприходских школах. С 1905 г. он состоял благочинническим миссионером. Прибыв в Парахино, В. А. Волков стал законоучителем в нескольких школах прихода. Жена его, Параскева Ивановна, 1876 года рождения — не дочь ли священника Иоанна Гавриловича Рябцева?! Известно, что дочь о. Иоанна Рябцева, Параскева, 1876 года рождения, после окончания в 1892 г. епархиального женского училища в 1892 году, была «в замужестве за священником»⁶². Очень возможно, что священническое место оказалось передано зятю. У них имелось к тому времени уже шестеро детей: Константин, Димитрий, Мария, Михаил, Петр, Павел⁶³. Так, «кровинка» Рябцевых не покинула родное Парахино.

Тот храм, с которым было связано почти полувековое священническое служение о. Иоанна Рябцева, сгорел до основания от удара молнии в июне (июле?) 1914 г. Литургию вскоре начали совершать в новом храме, построенном иждивением и усердием прихожан и освященном 27 июля того же 1914 г. Новый каменный храм

с каменной же колокольней был заложен еще в августе 1900 г. К моменту трагедии постройка нового храма и колокольни была вчерне закончена. Престол в нём имелся один — во имя Параскевы мученицы⁶⁴. Полностью всё в новом каменном храме удалось закончить только к 1920 г., но прослужил он людям совсем недолго, так как в 1939 г. был разрушен большевиками. На месте погоста осталось только кладбище, которым продолжают пользоваться и ныне. Кладбище ухожено, и место то на высоком берегу р. Гуся, среди вековых сосен, и сейчас выглядит красиво. Некоторые могилы священников около алтаря старого храма (местоположение которого среди леса можно угадать по рвам из-под фундамента) в настоящее время расчищены и обозначены крестами и цветами. Молитвы об упокоении бывших священников и причетников возносятся сейчас в новом Пятницком храме, устроенном в большой д. Парахиной, получившейся от слияния нескольких старых деревень. Да не погаснет память народная о своих древних храмах — тогда и Господь поддержит веру и надежду православных христиан.

Разлетевшиеся из родных пенат

Как уже отмечалось, из шести сыновей псаломщика Михаила Гавриловича Рябцева пятеро стали священниками, один — врачом. Но по каким-то причинам служба в храмах родного Касимовского у. уже перестала быть традиционной, более того — многие окончившие семинарию разъехались за пределы Рязанской епархии.

Старший из братьев, Дмитрий Михайлович Рябцев, окончил в 1876 г. Касимовское духовное училище по первому разряду, а в 1883 году — Рязанскую семинарию. Был посвящен в стихарь⁶⁵. Согласно сведениям из послужных списков его отца, он в 1885 г. уехал из родного дома и начал служить священником в Херсонской епархии. Младший его брат, Михаил Михайлович Рябцев, обучавшийся сначала в Касимовском училище, а затем, в 1911 г., окончивший семинарию⁶⁶, также уехал в 1903 г. также в Херсонскую губ. (к брату?). Он сперва учительствовал там в двухклассной школе, но к 1909 г. принял священнический сан⁶⁷.

⁶² Там же. Св. 65. Д. 37. (1892 г.); Св. 70. Д. 54. (1909 г.). Л. 372 об.

⁶³ Там же. Св. 73. Д. 59. (1914 г.). Л. 374 об.

⁶⁴ Там же. Л. 372.

⁶⁵ Там же. Ф. 1280. Оп. 1. Д. 475 (1876 г.). Л. 225; Ф. 634. Оп. 1. Д. 78 (1883 г.).

⁶⁶ Рязанские епархиальные ведомости. 1901. № 14. 15 июля. С. 202; ГАРО. Ф. 634. Оп. 1. Д. 364. Л. 59.

Николай Михайлович Рябцев окончил в 1893 г. Рязанскую семинарию по второму разряду. Будучи посвященным в стихарь⁶⁸, он занимал должность учителя церковно-приходской школы д. Больше-Пироговской Пронского у. Рязанской епархии. Позднее стал священником и служил в Сибири. 8 августа 1895 года его рукополагал во священника к Богоявленской церкви с. Чаусского Томской епархии преосвященный Полиевкт, епископ Михайловский, викарий Рязанской епархии. Н. М. Рябцев был законоучителем в местном училище. Награжден набедренником 14 февраля 1903 г., скуфьей — 29 февраля 1908 г., камилавкой — 6 мая 1913 г. В 1907 г. был назначен на должность благочинного 39-го округа. В 1914 г. служил в том же храме и состоял благочинным.

«Богоявленская церковь в селе Чаусском построена в 1883 году тщанием прихожан. Зданием каменная с такою же колокольнею в одной связи, крепка, покрыта железом. Престолов три: в правом приделе во имя Богоявления Господня, в левом во имя Святителя чудотворца Николая и в настоящей во имя святого пророка Илии». Расстояние до города Томска 215 верст; ближайший город Колывань в 4 верстах. В семействе у священника Николая Рябцева жена Анна Васильевна и дети их: Вера, Борис, Екатерина⁶⁹. В Томскую губ. приехали к отцу Николаю два его родных брата: Константин и Иван.

Иван Михайлович Рябцев, закончивший курс наук в Рязанской семинарии в 1903 г. по первому разряду и удостоенный звания студента семинарии, в том же году начал обучение в Томском университете на медицинском факультете. В сентябре 1905 г. вступил в брак с девицей Ольгой Гридиной. Осенью 1908 г. перенес тяжелую форму брюшного тифа. По совету врача Иван должен был оставить университет на год, который прожил на оставленную за ним стипендию Восточной Сибири. Таким образом, в последний год учебы в университете он оказался без средств. Иван подал прошение о переводе его на пятый же курс медицинского факультета

в Казанский университет, объясняя свое решение тем, что «в Казани имел родственников, где мог пользоваться квартирой и столом. При том, проезд до Казани больше чем вдвое дешевле, чем до Томска, и, наконец, самая близость Казани давала возможность вакационное время проводить дома, что особенно важно было при его расстроенном здоровье»⁷⁰. Но перевод в Казанский университет по каким-то причинам не состоялся. После испытаний в медицинской испытательной комиссии при Томском университете в октябре — декабре 1910 г. он был «удостоен 11 декабря 1910 года степени лекаря с отличием». При этом в его диплом внесли запись, что за полученную в течение 1906/1909 учебных годов казенную стипендию Восточной Сибири в Императорском Томском университете, он был обязан прослужить в Восточной Сибири по назначению правительства четыре с половиной года. Кроме того, ему следовало выплатить долг Правлению Рязанской духовной семинарии, поскольку он «не поступил на службу по духовному ведомству или на учебную службу в начальных народных училищах»⁷¹. В семье его брата, Константина Михайловича Рябцева (проживавшего также в Сибири), сохранились фотографии Ивана Михайловича и трех его дочерей: Надежды, Раисы и Зои.

Единственный из братьев-священников, кто служил в Рязанской епархии, был Матфей Михайлович. О его жизни, мученической кончине и прославлении в лике святых расскажем ниже. Обе сестры также провели жизнь свою в родном краю. Александра Михайловна стала женой крестьянина с. Тумы⁷² (по семейным сведениям — по фамилии Волохов; сохранилась ее фотография 1928 г.). Параскева Михайловна была замужем за пономарем с. Парахина, о чем сказано выше.

Конец XIX столетия был отмечен большим влиянием различных западных теорий на молодежь. Известно, что выпускники семинарий зачастую в дальнейшей своей жизни удалялись от священнического служения. В связи с этим интересно проследить судьбу двух кузенов Ряб-

⁶⁷ ГАРО. Ф. 627. Оп. 240. Д. 54. Св. 70 (1909 г.). Л. 280 об.

⁶⁸ Там же. Ф. 634. Оп. 1. Д. 192. Л. 327 (аттестат 1893 г.).

⁶⁹ Государственный архив Томской области (далее — ГАТО). Ф. 170. Оп. 1. Клировые ведомости. Д. 3233 (1904 г.). Л. 206 об.—207; Д. 4339 (1914 г.). Л. 1—6. Справочная книга по Томской епархии за 1914 г. Томск, 1914. С. 18, 457.

⁷⁰ ГАТО. Ф. 102. Томский университет. Оп. 2. Д. 4084. Л. 18. 26.

⁷¹ Там же. Л. 42—42 об.

⁷² ГАРО. Ф. 627. Оп. 240. Св. 65. Д. 37. (1892 г.). Л. 274 об.—276.

цевых, двух Константинов — Константина Михайловича и Константина Ивановича.

Первый был старше второго на три года, но достаточно долго оба обучались одновременно в Касимовском училище, а потом — в Рязанской семинарии. Константин Иванович был явно способнее и быстрее освоил училищные науки: в возрасте 14 лет (в 1893 г.) он поступил в семинарию. Там уже учился на курс старше Константин Михайлович (поступивший в 1892 г. в возрасте 16 лет). Неожиданно в начале мая 1897 г. они в одно и то же время подали прошения об увольнении из семинарии. Их свидетельства о неоконченном семинарском образовании подписаны 15 мая⁷³.

Зная дальнейшую военную карьеру Константина Ивановича, можно определенно сказать, что именно военная служба была его призванием. В семинарии он был аттестован почти по всем предметам оценкой «очень отлично» (то есть «пятеркой»), и только по церковному пению имел «три». Константин Михайлович, наоборот, по большинству предметов имел «очень хорошо» (то есть «четверку») и единственная оценка «пять» — по церковному пению⁷⁴. Константин Иванович «выдержал экзамен об окончании гимназии»⁷⁵ и поступил в военное училище в Петербурге. Впоследствии он стал кадровым офицером. Пытался ли Константин Михайлович поступить в военное училище вместе с кузеном, неизвестно. Тем не менее в 1898 г. в справке о нем говорится, что он находился «в военном ведомстве»⁷⁶. Возможно, он отбыл воинскую повинность. И пришлось ему вернуться на стезю, predeterminedную его образованием, потеряв, однако (не доучившись всего один год!), право «пользоваться преимуществами, присвоенными окончившим полный курс учения в семинарии в соответствии с параграфами 177 и 178 Высочайше утвержденного 22 Августа 1884 года устава

православных духовных семинарий» (так записано в его свидетельстве).

Родные братья Константина Ивановича обучались в Касимовском духовном училище и в Рязанской семинарии, но не все остались на служении Церкви. Сергей Иванович Рябцев закончил Рязанскую семинарию по первому разряду в 1889 г., поступил в Варшавский университет и служил ветеринаром⁷⁷. Иван Иванович Рябцев первым прошел путь неоконченного семинарского обучения, который повторил позже его брат Константин. «По окончании курса в IV классе Семинарии и по переводу в V класс, уволен по прошению 13 сентября 1890 года. Документы отосланы 30 октября 1890 года в Совет Елатомской гимназии»⁷⁸. Но на учительском поприще Иван Иванович не остался. Известно, что в 1892 г. он «находился вольноопределяющимся в военной службе», а в 1898 г. имел уже чин подпоручика действительной военной службы. Младший брат, Алексей Иванович Рябцев, окончивший Рязанскую семинарию по второму разряду в 1905 г.⁷⁹, поступил в Харьковский университет⁸⁰.

Константин Иванович Рябцев в 1912 г. завершил обучение в Академии Генштаба и был участником Первой мировой войны. В 1916 г. он состоял при штабе 10-й армии. Полковник с 1917 г., он с июля того же 1917 г. занимал должность начальника штаба округа, а с сентября — Командующего войсками Московского военного округа. Он был в большой степени ответственным за ход трагических событий в Москве в октябре—ноябре 1917 г. В воспоминаниях очевидцев упоминается, что Рябцев «носился на автомобиле по городу между своими и большевиками»; поведение называли двойственным⁸¹. Зная о его воспитании, можно четко сказать, что Константин Иванович пытался примирить враждующие стороны, предотвратить братоубийство. Время

⁷³ Там же. Ф. 634. Оп. 1. Д. 164. Свидетельства № 361 и № 362.

⁷⁴ Там же. Д. 289, 292. Классные журналы.

⁷⁵ Там же. Ф. 627. Оп. 240. Св. 67. Д. 43. (1898 г.). Л. 326 об.

⁷⁶ Там же. Оп. 261. Д. 66. Л. 247.

⁷⁷ Там же. Оп. 240. Св. 70. Д. 54. (1909 г.). Л. 372 об.

⁷⁸ Там же. Ф. 634. Оп. 1. Д. 181 (свидетельство 1890 г.).

⁷⁹ Там же. Д. 365 (свидетельство 1905 г.).

⁸⁰ Там же. Ф. 627. Оп. 240. Св. 70. Д. 54. (1909 г.). Л. 372 об.

⁸¹ Например, см.: Октябрьские дни 1917 года. Воспоминания юнкера Александровского училища Василия Арсенева / Московский журнал. 1993. № 9. С. 41.

от времени удавалось договариваться о перемирии, но оно, как известно, было неустойчивым. 29 октября (11 ноября), например, в приказе начальникам всех боевых участков за подписью Рябцева говорилось: «Приказываю немедленно прекратить стрельбу. Противная сторона издает одновременно такой же приказ. Представители Железнодорожного Союза наблюдают за немедленным вслед за сим установлением нейтральной зоны. К 19 часам 30 минутам в центре должна быть прекращена всякая стрельба безусловно и категорически». Войдя в состав контрреволюционного Комитета общественной безопасности, полковник Рябцев добился подписания договора между Военно-революционным комитетом и Комитетом общественной безопасности 2/15 ноября о частичном разоружении: «...С момента подписи мирного договора обе стороны немедленно отдают приказ о прекращении всякой стрельбы и всяких военных действий с принятием решительных мер к неуклонному исполнению этого приказа на местах. Для разрешения вопроса о способах осуществления разоружения организуется комиссия из представителей Военно-Революционного Комитета, представителей командного состава и представителей организаций, принимавших участие в посредничестве».

Правые элементы в Комитете общественной безопасности, возглавляемом В. В. Рудневым, были недовольны нерешительными, по их мнению, действиями Рябцева и хотели снять его с должности. Он был арестован 2/15 ноября в г. Шуе, доставлен в Москву и предан военно-революционному суду. После разбора его дела в судебно-следственной комиссии при Московском военно-революционном комитете освобождён 27 ноября (10 декабря) с правом свободного проживания по все городам и местечкам Российской Республики. Он уехал в Харьков, где сотрудничал в меньшевистской газете. С занятием города Добровольческой армией 14 мая 1919 года, Рябцев был арестован и расстрелян «за действия



Закаменская церковь. Начало XX в.
Новониколаевск (ныне – Новосибирск)

против Корнилова в августе и не в угоду корниловцам в октябре—ноябре 1917 года»⁸². Говоря об истории Октябрьской революции, не следует обвинять К. И. Рябцева в неверных действиях на посту военачальника.

В Харькове еще долгое время жила вдова Константина Ивановича. По устным непроверенным сведениям, у них был сын Петр, а в 1990-е годах внук их жил на Камчатке⁸³.

Константин Михайлович Рябцев, попросившись со своим кузеном Константином Ивановичем, успешно двигавшимся по военной служебной лестнице, сначала учительствовал в двухклассной церковной школе в Рязанской епархии. В начале 1899 г. он женился на Татьяне Крыловой (род. 2 января 1879 г.) — дочери касимовского купца Тимофея Дмитриевича Крылова, жившего и торговавшего в Николаевской Туме.⁸⁴ В том же году молодая семья уехала в Сибирь. 19 сентября 1899 г. Константин Михайлович был рукоположен архиепископом Томским Макарием во диакона к церкви с. Верхне-Ичинска в Каинском у.⁸⁵ Томской епархии. Он стал законоучителем и учителем в местной школе. 15 нояб-

⁸² Заметка о полковнике Рябцеве «Памяти борца» была опубликована в меньшевистской газете «Руль», издававшейся в Германии, 14 мая 1923 г.

⁸³ В 1997 г. в Москве на одном из вечеров, организованных Петром Георгиевичем Паламарчуком (ум. в 1998 г.) в память Белого движения, был показан документальный фильм журналистки Ирины Журавской, в котором было продемонстрировано много фотографий из семейного альбома Рябцевых, хранившегося у вдовы Константина Ивановича в Харькове. Информацией о семье Рябцевых располагал также Александр Дмитриевич Тельчаров, проживавший в 1977 г. в Сыктывкаре и поделившийся этой информацией с известным историком Александром Георгиевичем Кавтарадзе, которому подарил книгу священника Иоанна Рябцева «Село Парахино» с дарственной надписью. Не являлся ли А. Д. Тельчаров родственником Рябцевых?

⁸⁴ ГАРО. Ф. 627. Оп. 245-Б. Д. 65. (1879 г.). Л. 210 об.—211.

ря 1900 г. К. М. Рябцева переместили на диаконское место к Михайло-Архангельской церкви с. Колмаковского того же уезда. Священником он стал в 1904 г., будучи рукоположенным тем же архипастырем к той же церкви в 11 апреля. Через несколько лет, 28 июня 1909 г., о. Константин был переведен настоятелем в Покровскую церковь с. Маршанского Барнаульского у. В 1911 г. награжден набедренником. В 1915 г. служил на том же приходе. Старшие дети, Нина 12 лет и Сергей 10 лет, учились в это время в Каинской гимназии. Трое младших — Вера, Ольга и Николай — жили при отце⁸⁶.

О времени перевода священника Константина Михайловича Рябцева в г. Ново-Николаевск (ныне — Новосибирск) информации нет, но известно, что в 1920 г. он служил вторым священником в Казанской церкви города Новосибирска. По воспоминаниям дочери о. Константина, у батюшки была обширная библиотека, и он преподавал математику в технологическом училище. Скончался 14 марта 1920 г.⁸⁷ во время эпидемии сыпного тифа (в возрасте неполных 44 лет). Можно представить себе, скольких больных батюшка исповедал и причастил перед смертью, скольких отпел и проводил в последний путь. Разве это не подвиг?

На руках вдовы осталось пятеро детей, среди которых младшему Константину было только полтора года. Старшая дочь Нина занималась регистрацией беженцев, Вера и Николай учились в школе. Сына Сергея уже не было в живых — он умер подростком от менингита (в семье рассказывали, что в школе кто-то сильно ударил его по голове). Похоронен священник Константин Рябцев около алтаря храма. Казанская церковь в Новосибирске была закрыта постановлением Новосибирского облисполкома от 20 марта 1939 г. После закрытия в ней располагался кинотеатр⁸⁸. Впоследствии здание церкви снесли и построили на ее месте огромное здание Государственной публичной научно-технической библиотеки. Следов могилы не осталось.

После 1917 года

В советские времена некоторые священни-

ческие семьи сохранили рвение и смелость продолжать служение Церкви. Возможно, такие потомки были и среди Рябцевых — ведь о многих из них нам ничего неизвестно. В семье Константина Михайловича, о судьбе которой имеются сведения, стать священником было некому. Сын его, Николай, был убит бандитами на улице г. Новосибирска в середине 1920-х годов. Младший Константин, потерявший отца в возрасте полутора лет, с величайшим трудом получил начальное образование в суровые 1920-е годы — его не принимали в школу как сына служителя культа. Слава Богу, нашлись и добрые люди. Кто-то из знакомых устроил мальчика в школу на другом конце города, где не знали о его происхождении. И малыш бегал каждый день через весь город. Смешно, но в эти же годы сестрам его (дочерям служителя культа) власти доверяли учить своих детей.

Нина Константиновна Рябцева, окончившая Каинскую гимназию с похвальным листом и, возможно, педагогические курсы, в середине 1920-х годов была направлена в с. Дубровино (в северных районах Новосибирской обл.), где преподавала математику и физику в сельской школе. Ольга Константиновна Рябцева, окончившая Новосибирский педагогический техникум в 1929 г., работала учительницей начальной школы сначала в д. Красный Яр Новосибирского округа, потом в Новосибирске в опытной школе Педагогического техникума, учительницей физики в ФЗУ и в медицинском техникуме, инструктором по электротехнике Детской технической станции (в первой половине 1930-х годов).

Страшные репрессии 1930-х годов затронули многие семьи Рябцевых. Мужем Нины Константиновны Рябцевой стал Станислав Генрихович Толочко из семьи ссыльных поляков, проживавших в ссылке в с. Дубровине (куда она была направлена учительницей). Умер Станислав Генрихович от туберкулеза в 1935/1936 г., а в 1937 г. вся его семья, включая 14-летнего подростка, была расстреляна. Остался сын Константин (род. около 1925 г.). В 2007 г. в Академгородке Новосибирска прожи-

⁸⁵ Город Каинск основан в 1722 г. и переименован в 1935 г. в город Куйбышев (ныне — Новосибирская обл.). Железнодорожная станция сохранила название — Каинск-Барабинский (Большой энциклопедический словарь. М., 2001. С. 605).

⁸⁶ Государственный архив Новосибирской области (далее — ГАНО). Ф. 1206. Оп. 1. Клировые ведомости. Д. 9. (1915 г.). Л. 85—86.

⁸⁷ Там же. Д. 139. (1920/21 гг.). Л. 10 об.—11.

⁸⁸ Там же. Ф. 1418. Новосибирский облисполком. Оп. 1. Д. 2. Л. 2 об.—3.

вали дочь Константина Станиславовича с мужем и сыновьями.

Вера Константиновна Рябцева работала машинисткой. Муж ее, Моисей Александрович Эпштейн, выпускник Ленинградского ветеринарного института, работал в 1930-е годы главным врачом Ветеринарного отделения Новосибирского областного земельного управления. 17 декабря 1937 г. его арестовали по обвинению в принадлежности к антисоветской правотроцкистской террористической диверсионно-вредительской организации и к Крестьянской трудовой партии, получавшей якобы задания заниматься вредительством от Бухарина и Рыкова. Моисей Эпштейн был расстрелян 22 июня 1938 г. Осталась дочь Раиса. В 2007 г. она вместе с мужем (участником Великой Отечественной Войны Дмитрием Илларионовичем Соболевым), сыновьями, внучкой и правнучкой проживала в Москве.

Константин Константинович Рябцев был очень музыкален — сказалося, видимо, вековое служение предков в храме. Он мог пропеть все, что прослушал хоть раз. И даже мог играть на рояле, на котором его никто никогда в молодости не учил играть. (Он окончил вечернюю музыкальную школу уже взрослым, в 1950-е годы). В 1930-е годы мечтать о музыкальном образовании не приходилось. Удалось получить такую специальность, которую «разрешали» приобрести, невзирая на происхождение, — он стал химиком и работал инженером на коксохимических печах металлургических заводов. Константин Константинович был женат на Татьяне Евгеньевне Гуковской. Ее отец, Евгений Александрович Гуковский, участник Первой мировой войны, в 1930-е годы работал геологом в Новосибирске в тресте «Запсибзолото», являлся автором своеобразной генетической классификации золоторудных месторождений Западной Сибири. Гуковского репрессировали в 1938 г. по обвинению в том, что он «состоял в правотроцкистской организации и проводил в золотодобывающей промышленности разрушающую работу» своими «псевдонаучными трудами с излишне сложными геологическими отчетами». Расстрелян 15 июня 1938 г. Он был сыном известного деятеля партии эсеров Александра Исаевича Гуковского, эмигрировавшего в 1918 г. во Францию.

Мать Татьяны Евгеньевны, Нина Порфирьевна Тыжнова, — дочь священника, расстрелянного в 1919 г. на пороге своего дома на глазах у детей. Сама Татьяна Евгеньевна окончила строительный институт, работала инженером-сантехником на тех же металлургических заводах в Магнитогорске и Череповце, где трудился ее муж.

Семью Ольги Константиновны Рябцевой репрессии обошли, хотя у ее мужа было дворянское происхождение; некоторые члены его семьи были расстреляны. Супруг Ольги Константиновны, Александр Васильевич Верховский (1895—1991), доктор технических наук, профессор, заведовал кафедрами «Детали машин» и «Сопrotивление материалов» в Томском и Горьковском (ныне — Нижегородском) политехнических институтах. Он являлся представителем того смоленского дворянского рода Верховских, к которому принадлежал святой преподобный Зосима (Верховский), православный подвижник-пустынный, духовный писатель⁸⁹, основавший Троице-Одигитриевский женский монастырь в Московской епархии (ныне — Наро-Фоминский р-н Московской обл.). У них две дочери, живущие в настоящее время в Москве со своими детьми. Одна из них, ставшая в 1990-е годы инициатором возобновления Троице-Одигитриевской Зосимовой пустыни⁹⁰, приняла в 2000 г. монашеский постриг с именем Зосимы (в честь преподобного Зосимы Верховского). В этом шаге духовного возрождения семьи, надо думать, сыграли свою роль как молитвы преподобного Зосимы, так и молитвы пращуров Рябцевых.

К 2007 г. фамилию Рябцевых носили вдова Константина Константиновича, Татьяна Евгеньевна, их сыновья и внуки: Константин Константинович-младший (род. в 1950 г.), радиоинженер; Сергей Константинович (род. в 1953 г.), инженер-станкостроитель, и его жена Галина Аркадьевна, инженер; их дети: Дария Константиновна (род. в 1977 г.), педагог; Петр Константинович (род. в 1985 г.), студент Петербургского электротехнического института; Полина Сергеевна (род. в 1976 г.), педагог; Иван Сергеевич (род. в 1981 г.), окончивший в 2006 г. магистратуру биологического факультета Петербургского университета; Анастасия Серге-

⁸⁹ Преподобный старец Зосима Верховский: Творения. Изд. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. 2006.

⁹⁰ Глушкова В. Г. Монастыри Подмосковья. М., 2005. С. 274—285.

евна (род. в 1989 г.), студентка Петербургского гидрометеорологического института.

Священномученик Матфий Рябцев

Слава Господа – в Его преподобных и исповедниках веры. Гордость семьи – в тех, кого удостоил Господь Своей благодатью. Слава и гордость рода Рябцевых – священномученик Матфий.

Родился и вырос будущий праведник в с. Николаевской Туме Касимовского у. Рязанской губ. Метрическая запись о его рождении в 1870 г. гласит: «Села Николаевской Тумы у пономаря Михаила Гаврилова Рябцева с женой его Марией Тимофеевой родился сын Матфий 1 августа, крещен 6 числа. Восприемники: того ж села казенный крестьянин Ермолай Васильев и жена Татьяна Тимофеева. Крестил священник Евгений Добрыхотов с причтом»⁹¹. При крещении младенец был посвящен Матфию, «апостолу от 70, затем из 12-ти», память которого совершается 9 августа.

Воспитывался Матфий Рябцев с 1880 по 1885 г. в Касимовском духовном училище⁹², затем обучался в Рязанской духовной семинарии (с 1885 по 1891 г.), вначале на содержании отца (1886/87 г.)⁹³, а затем в епархиальном классе (т.е. на казенном содержании – 1888/89 г.)⁹⁴. Окончил семинарию по первому разряду и был удостоен звания студента, получил аттестат. Посвящен в стихарь по окончании семинарии⁹⁵.

По окончании в 1891 г. Рязанской духовной семинарии Матфий был назначен учителем и регентом в двухклассную приходскую школу в с. Полянки Пронского у. Рязанской губ. В 1893 г., начиная с 9 августа, получил отцовское место псаломщика в храме с. Тумы Николаевской и назначен учителем и законоучителем в местную двухклассную церковноприходскую школу. В марте 1894 г. (по возвращении отца на место псаломщика) он «по своему желанию» остался только учителем школы.

22 мая 1895 г. Матфий Рябцев был рукоположен во священника и 27 мая назначен служить в храм с. Макшеева Егорьевского у. и заведующим местной школой и учителем в ней.

Награжден набедренником в 1899 г. В 1903 и 1905 гг. избирался депутатом на училищный и епархиальный съезды. В 1905 г. нес послушание противораскольнического миссионера по 1-му Егорьевскому благочинию.

2 сентября 1905 г. отец Матфий был назначен служить в собор г. Касимова. Награжден скуфьей в 1906 г. С 1906 г. по 1910 г. был заведующим Касимовской одноклассной церковноприходской школой и законоучителем в ней. С 1906 г. состоял также законоучителем и учителем латинского языка в городской мужской гимназии. С апреля 1907 г. отец Матфий — по выбору товарищ духовного следователя в Касимовском округе, с 1909 г. — член Правления Касимовского духовного училища. С 1912 по 1914 г. состоял председателем ревизионной комиссии Касимовского отделения Епархиального училищного совета. С 1913 г. — член правления Попечительства о бедных учениках Касимовского духовного училища.

Когда началась Первая мировая война и в городском лазарете были размещены раненные воины, о. Матфий стал ещё служить безвозмездно в городском лазарете и духовно окормлять раненных.

Сведения о семье отца Матфия очень скудные. Извлечены они из послужного списка батюшки за 1915 г.: жена Любовь Павловна (род. 3 сентября 1870 г.) и дети: Анатолий (род. 1 января 1897 г.), обучался в пятом классе, а Виктор (род. 14 мая 1901 г.) — в первом классе Рязанской духовной семинарии. Их младший брат Борис (род. 20 января 1904 г.) учился в том году во втором классе мужской гимназии. Дочь Серафима (род. 12 июня 1905 г.) в 1915 г. училась в начальной школе при гимназии, а дочь Евгения (род. 31 января 1908 г.) — в начальном училище. Младшая их сестра Нина (род. 8 декабря 1912 г.) в 1915 г. еще не училась⁹⁶.

Про двух старших сыновей о. Матфия Рябцева сохранилась информация в архивных фондах Рязанской духовной семинарии. Анатолий Матфиевич по окончании Касимовского духовного училища, поступил в августе 1911 года в Рязанскую духовную семинарию и выбыл из неё в 1916 г.

⁹¹ ГАРО. Ф. 627. Оп. 245. Д. 229 (1870 г.).

⁹² Там же. Оп. 240. Св. 61. Д. 25. (1880 г.). Л. 224 об.: Ф. 626. Оп. 1. Д. 78.

⁹³ Там же. Ф. 870. Оп. 1. Д. 18. Л. 980.

⁹⁴ Там же. Ф. 634. Оп. 1. Д. 189.

⁹⁵ Там же. Д. 192. Л. 210 (аттестат 1891 г.).

⁹⁶ Там же. Ф. 627. Оп. 240. Д. 60. Л. 12 об.—14 (1915 г.).

Свидетельство выдано 18 июня с отметкой «по окончании пятого класса для поступления в высшее учебное заведение»⁹⁷. Какое именно образование задумал получить Анатолий Матфиевич Рябцев, неизвестно. Да и удалось ли это в канун революции и гражданской войны? Брат его, Виктор Матфиевич, обучался в Рязанской семинарии с 1915 г., включая учебный 1917/1918 год. Учился он на отлично⁹⁸. В 1918 г. в здании семинарии были организованы Рязанские пехотные курсы, преобразованные в 1937 г. в пехотное училище, а в 1959 г. — в Высшее воздушно-десантное командное училище, которое существует и поныне. Дальнейшая судьба детей священномученика Матфия Рябцева неизвестна.

Отец Матфий пользовался большой любовью прихожан Касимовского собора. Известно свидетельство сына соборного старосты Сергея Андреевича Иванова: «Бывало, постом, к отцу протопопу (т. е. главному священнику города) — три человека на исповедь; к отцу Иоанну (Петропавлов — второй соборный священник) человек двадцать, а к отцу Матвею (который был младшим священником собора) — больше сотни!»⁹⁹

В ноябре 1918 г. (от 13 до 16 числа) было отдано распоряжение об аресте священника Матфия Рябцева. «Солдаты, пришедшие арестовать о. Матвея, предложили ему спрятаться и обещали, что скажут, что не застали его дома. Он не согласился и пошел с ними. Расстрел был осуществлен у стены кладбища и трупы были переброшены через ограду на кладбище, где их потом захоронили (это в дальнем левом углу кладбища). Говорят, что солдаты стрелять в о. Матвея отказались, и его застрелил сам предводительствующий отрядом карателей Кокорев. Вскоре после этого Кокорев заболел злокачественной волчанкой и в марте 1919 года умер. В муках страшной и мучительной болезни Кокорев кричал: «Отец Матвей, прости!». Народная совесть увидела в этой болезни и смерти Кокорева Божие наказание за расстрел отца Матвея»¹⁰⁰.

Могилы расстрелянных в тот ноябрьский день сохранились до наших дней. На могиле священномученика Матфия Рябцева поставлен крест с надписью. Не забывали православные своего любимого батюшку все эти годы и ухаживали за могилами. Так сохранилась память о святом, и сама память свята. Но не все еще восстановилось в обезображенной за советское время духовной жизни города. Улица, ведущая к кладбищу, до сих пор носит имя комиссара Кокорева. Не может такое оставаться бесследным. Поэтому мы и мучаемся с новыми и новыми бедами: нищетой, наркоманией, демографической трагедией русского народа, ...

Вместе с тем есть и другая сторона в современной жизни России — восстановление храмов и монастырей, возобновление духовной жизни людей. Кровь новомучеников Российских становится тем семенем, из которого произрастает возвращение России к своим корням, к Истине христианской веры. На заседании Священного Синода 27—28 декабря 2000 г. вынесено постановление о прославлении священника Матфия Рябцева в лике священномученика¹⁰¹. Память новомучеников и исповедников касимовских празднуется в четверг Фоминой недели. В Никольском храме г. Касимова есть уже написанная икона св. Матфия (Рябцева). В 2006 г., накануне праздника, всенощное бдение, в котором сослужило духовенство всех касимовских приходов, состоялось в храме св. Николая Чудотворца. А Божественная литургия в день праздника была совершена архиепископом Рязанским и Касимовским Павлом в Вознесенском соборе Касимова¹⁰². В 2007 г. Рязанская епархия отмечает 20-летие установления празднования Собора рязанских святых. На иконе Собора рязанских святых XXI в. помещен и лик священномученика Матфия Касимовского (в правой стороне иконы, в четвертом ряду, второй справа)¹⁰³. Священномучениче Матфие, моли Бога о нас!

⁹⁷ Там же. Ф. 634. Оп. 1. Д. 649. Л. 3. Именные билеты 1916 г.

⁹⁸ Там же. Д. 667. Л. 25—26; Д. 676. Л. 27 об.—28. Балловые ведомости 1917/18 г.

⁹⁹ Протоиерей Владимир Правдолюбов. Религиозная история Касимова. Изд. Успенской церкви г. Касимова. 2000. С. 39.

¹⁰⁰ Там же. С. 39—40.

¹⁰¹ Московские епархиальные ведомости. 2001, №1/2. С. 6—7.

¹⁰² День памяти новомучеников и исповедников Касимовских // Рязанский церковный вестник. 2004, № 5. С. 30.

¹⁰³ См.: Православный церковный календарь на 2007 год. Изд. Совета Русской Православной Церкви. Цветная вкладка перед с. 113.



Н.П. Матханова

Записки Никодима (Казанцева), епископа Енисейского и Красноярского¹

Иерархи Русской Православной Церкви нередко бывали не только выдающимися религиозными деятелями, но и незаурядными писателями. Творчество многих из них еще не было предметом изучения светских историков. Это частично относится и к епископу Енисейскому и Красноярскому Никодиму, управлявшего епархией с 1861 по 1870 г, в миру Никите Ивановичу Казанцеву (1803—1874). В настоящей статье мы попытаемся проанализировать мемуары епископа Никодима как исторический источник и как явление духовной культуры. Оговоримся, что понятие «мемуары» мы применяем в широком смысле этого слова, а именно вслед за С. В. Житомирской, П. А. Зайончковским и А. Г. Тартаковским, включаем в него воспоминания (в том числе и автобиографии), дневники и путевые записки².

Епископ Никодим был заметной фигурой в Русской Православной Церкви XIX в.³ Его записка «О Святейшем Синоде» и воспоминания о Московском митрополите Филарете (Дроздове) привлекались как источник по истории Церкви⁴, а записки о времени пре-



Епископ Никодим (Казанцев)

¹ Статья выполнена при финансовой поддержке ОИФН РАН «История, языки и литературы славянских народов в мировом социокультурном контексте».

² *Зайончковский П. А.* Введение // История дореволюционной России в дневниках и воспоминаниях: Аннотированный указатель книг и публикаций в журналах. Т. I М., 1976. С. 3; *Житомирская С. В.* Предисловие // Воспоминания и дневники XVIII—XX вв.: Указатель рукописей. М., 1976. С. 4; *Тартаковский А. Г.* Русская мемуаристика XVIII — первой половины XIX века.: От рукописи к книге. М., 1991. С. 8.

³ Биографию Никодима см: Енисейские епархиальные ведомости. 1889. № 5-6, 7/8, 11-12, 16; 1890, № 1, 4, 7/8, 11, 13/14, 16/17, 21. Некрологи. См: Вятские епархиальные ведомости. 1874. № 15; Изв. по Казанской епархии. 1874. № 13; Московские епархиальные ведомости. 1874. № 32; Херсонские епархиальные ведомости. 1874. № 17; Иркутские епархиальные ведомости. 1874. № 36; Тульские епархиальные ведомости. 1874. № 15; Гражданин. 1875. № 8/9.

⁴ *Флоровский Г. В.* Пути русского богословия. Киев. 1991. С. 205; *Алексеева С. И.* Святейший Синод в системе высших и центральных государственных учреждений пореформенной России 1856—1904 гг. СПб., 2003. С. 94, 133, 151.

бывания в Енисейской епархии частично были использованы красноярским краеведом Л. П. Бердниковым в очерке о первом енисейском епископе⁵. В целом же обширное мемуарное наследие Никодима до сих пор, насколько нам известно, находилось вне поля зрения историков, несмотря на то, что значительная часть его опубликована. Вместе с тем по объему, широте географического и хронологического охвата, откровенности и нелицеприятности оценок найдется не так много сочинений духовных лиц, которые могут быть поставлены в ряд с ним. Причинами подобного невнимания к мемуарному наследию Никодима могли быть и сама его обширность, и разбросанность публикаций по многим изданиям, и появление их вне какой-либо связи с хронологией изложения. Восстановив ее, мы приводим перечень сочинений мемуарного характера⁶. Далее сноски на них даются в тексте в круглых скобках, с указанием порядкового номера, выпуска и страниц.

Общий объем всех публикаций составляет более 20 авторских листов. В предисловии к одной из них А. Титов заметил, что в его библиотеке име-

ется семь томов дневников Никодима⁷. Другой публикатор, преподаватель Красноярской духовной семинарии и редактор «Енисейских епархиальных ведомостей» Л. С. Богданов, утверждал, что часть записок сохранилась в библиотеке Красноярской семинарии⁸. В предисловии к записке «О Святейшем Синоде» редакция «Богословского вестника» указывала: «В качестве литературного наследства от покойного остались 39 томов in folio его собственноручных записок, поступивших по завещанию вместе с его библиотекой в распоряжение Красноярского кафедрального собора»⁹. Вероятно, они и хранятся в фонде Никодима, значительную часть которого составили его произведения мемуарного характера¹⁰. Сохранилось свидетельство самого Никодима, дающее некоторое представление об объеме и содержании его мемуаров. По его словам, при отъезде из Красноярска в Москву он отправил свои рукописи — «три ящика, в которых весь я, вся моя жизнь и все тайны души моей»¹¹. Часть записок, в которых описывалось возвращение из Сибири, была подарена автором томскому купцу Я. И. Петрову-Родионову, а от него попала к М. Н. Галкину-Враскому.

⁵ Бердникова Л. П. Вся красноярская власть: Очерки истории местного управления и самоуправления. 1822-1916. Факты, события, люди. Красноярск, 1995. С. 222-234.

⁶ Мемуарные сочинения епископа Никодима: 1. Жизнь архимандрита Никодима Казанцева / Сообщ. А. С. Богданов // Богословский вестник. 1910. № 1-3, 11-12; отд. оттиск.: Сергиев Посад, 1910; 2. Мысли епископа Никодима, бывшего Енисейского: о событии в Вифанской семинарии, на экзамене, при митр. Московском Филарете и ректоре семинарии Никаноре (впоследствии митр. С.-Петербургском) // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения (далее — ЧОИДР). 1882. Ч. 2. № 5; 3. О Филарете, митрополите Московском, моя память // ЧОИДР. 1877. Кн. 2; 4. Мое первое житие и инспекторство в Тульской семинарии // Тульские епархиальные ведомости. 1911. № 7/8, 9-12; То же. Отд. оттиск. Тула, 1911; 5. Неизданная статья епископа Никодима Казанцева о митрополите Московском Филарете. Предисл., публ. и примеч. И. К. Маркова // Русская старина. 1915. Т. 161. № 1. С. 91-116; 6. Записки преосвященного Никодима, епископа Енисейского и Красноярского / Сообщ. и предисл. А. Титова // Душеполезное чтение. 1911. Ч. 2. № 7/8; Ч. 3. № 9-10; То же. Отд. оттиск. Сергиев посад, 1910; 7. Из «записок» Никодима (Казанцева), епископа Красноярского // Тр. Вятской ученой архивной комиссии. 1905. Вып. 3; 8. Мое путешествие из Казани в Красноярск, от 7 декабря 1861 по 5 января 1862 года // Енисейские епархиальные ведомости. 1911. № 22-23; 1912. № 2; 9. Материалы по истории Енисейской епархии. (Автобиография епископа Никодима) // Енисейские епархиальные ведомости. 1912. № 10-15, 23-24; 1913. № 2-4, 6-8; 10. Мое путешествие из Красноярска в Туруханск и обратно // Енисейские епархиальные ведомости. 1908. № 1, 2, 4, 6, 8-9; 11. Мое двукратное путешествие в 1863 году а) в Ачинский и Минусинский округа, б) по речке Ангаре-Тунгуске преимущественно, и по окрестностям ее // Енисейские епархиальные ведомости 1909. № 8-13, 16-19; 12. Мое второе путешествие по Ангаре и севером Канского округа // Енисейские епархиальные ведомости. 1909. № 21; 13. Енисейск // Прибавление к «Иркутским епархиальным ведомостям». 1869. № 48; 14. Записка преосвященного Никодима о посещении им «разоренного от пожаров» г. Енисейска // Енисейские епархиальные ведомости. 1889. № 17 (содержание этих двух публикаций одинаково); 14. Мое путешествие из Красноярска в Москву, в Перервинский монастырь, с 11 числа июня по 26-е число июля 1870 года, в течение 45-ти дней // РА. 1903 Кн. 1. Вып. 2, 3, 4. Кн. 2. Вып. 5-7.

⁷ Из «записок» Никодима... С. 343; Мое путешествие из Казани в Красноярск...

⁸ Мое путешествие из Красноярска в Туруханск и обратно... С. 37.

⁹ [Никодим]. О Святейшем Синоде. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1905. Отд. оттиск. из «Богословского вестника» за 1905 г. С. 2.

¹⁰ Значительное число неопубликованных сочинений хранится в личном фонде епископа Никодима (Государственный архив Красноярского края — ГАКК. Ф. 561).

¹¹ Мое путешествие из Красноярска... С. 135)

Последний передал рукопись для публикации в «Русский архив»¹².

Автор предисловия к записке Никодима «О Святейшем Синоде» относит начало работы над мемуарами к петербургскому периоду жизни автора¹³, однако это предположение противоречит прямым указаниям Никодима на то, что впервые он попытался вести дневник в 1829 г.¹⁴, а систематически стал заниматься этим с 1841 г. («ровно год, как начал себя описывать. Пишу в Одессе, в семинарии», — сообщал он 24 декабря 1842 г.¹⁵ Нередко в текстах и далее отмечается время работы над ними. Мемуары предназначались для печати, во всяком случае, при их перечитывании и переработке. Об этом свидетельствует, на наш взгляд, ряд записей. Одна из них была сделана летом 1871 г.: «Мои суждения о Неофите надо смягчить» 7. Она относится к резкой оценке пермского епископа, о котором в 1862 г. говорилось, что у него автор заметил «крайнюю ограниченность ученых познаний и самую жалкую посредственность разума»¹⁶. Другая запись, от мая 1872 г., оценивает воспоминания о жизни в Туле: «Речь поспешная, неумеренная. Пусть снизойдут читающие»¹⁷.

Все мемуарное наследие Никодима можно разделить на четыре группы записок. Большая часть их относится к досибирскому периоду, и, как нам кажется, составляет одно сочинение. Это классическая автобиография в ретроспективе, т. е. подготовленная через значительный промежуток времени после описываемых событий. При этом автор в лучших традициях этого жанра рассказывает и о внешней, событийной канве, и о внутренней жизни. Записки о Филарете — это другая разновидность воспоминаний, представляющая собой рассказ об исторической личности, который основан преимущественно на собственных впечатлениях автора. Третья

группа — это дневники, охватывающие и досибирский, и сибирский периоды. Четвертая, хронологически охватывающая сибирский период, ближе всего к путевым запискам. Возможно, в основу всех мемуарных сочинений легли дневники — в фонде Никодима сохранилось 20 тетрадей за 1829—1873 гг.¹⁸.

Автобиография начинается со слов: «Родился я в 1803 году 5-го сентября утром, между заутренею и обеднею...». Дальнейшее изложение ведется столь же подробно и обстоятельно. На первых же страницах отмечаются два важных для всей последующей жизни момента. Во-первых, Никита Казанцев был сыном дьячка. Это обуславливало его приниженное положение по сравнению с товарищами по учению. Даже став епископом, он вновь повторяет: сын причетника, я был ниже преосвященного Варлаама (Успенского), сына протоиерея¹⁹. Мать Никиты Казанцева была дочерью священника, родня с материнской стороны оказалась более образованной и обеспеченной; родители Никиты заискивали перед ней. Говоря о своих усилиях по выдаче сестер замуж, он с гордостью подчеркивал, что мужьями их стали священники. Видно, что происхождение — «больное место», мучившее его неизменно и долго. Крестной матерью мальчика стала дочь «нашей помещицы», тогда еще семилетняя девочка, графиня А. А. Протасова, позже в замужестве княгиня Меньшикова. Будучи студентом семинарии и бывая в Москве на Рождество и Пасху, молодой студент «хаживал с поздравительными речами» к крестной. О его положении в барском доме выразительно говорит следующее замечание: «Княгиня принимала меня ласково и давала иногда по десяти рублей, а иногда и поменьше. Тут же меня ласкали и ее люди»²⁰, т. е. крепостные. Благодаря княгине семинарист побывал в театре, который поразил его.

¹² Там же. Вып. 3. С. 448.

¹³ О Святейшем Синоде. С. 2.

¹⁴ Жизнь архимандрита Никодима Казанцева... С. 113-114.

¹⁵ Мое первое житие... С. 193.

¹⁶ Мое путешествие из Казани в Красноярск, от 7 декабря 1861 по 5 января 1862 года // Енисейские епархиальные ведомости. 1912. № 2. С. 40; № 21. С. 22.

¹⁷ Мое первое житие и инспекторство в Тульской семинарии // Тульские епархиальные ведомости. 1911, № 12. С. 259.

¹⁸ ГАКК. Ф. 561. Оп. 1. Д. 148-149, 151, 153-161, 163-193. Пользуясь случаем, благодарю сотрудников архива, приславших копию описи фонда.

¹⁹ Мое путешествие из Красноярска... Вып. 3. С. 424.

²⁰ Жизнь архимандрита Никодима Казанцева... С. 46.

Позже, учась в академии, Н. Казанцев был приглашен на время каникул учителем к детям А. А. Меньшиковой. Дети его благодетельницы — «тупой и избалованный барчонок» Владимир и «острая и живая» Александра — учились легко. Казанцев был очень недоволен прочими учителями. «Дурные, малообразованные» немец и француз и «несносно гордый, хотя и неглупый» англичанин настолько ему не понравились, что он записал: «Тут я увидел, как глупы доселе наши вельможи», приглашающие подобных учителей²¹. Взрослый (ему было уже 25 лет) студент осознал приниженность своего положения: «Несмотря на то, что я был учитель детей княгини, я был отребие, и меня трактовали не лучше лакея». Но надобно было терпеть, — продолжал он. За уроки дано было 100 руб., на часть которых удалось впервые сшить суконную шинель, да к тому же «крестьяне ради меня стали весьма почитать» родителей, до того «уничиженных и умаленных»²².

Подробный рассказ Казанцева о семье, родных, местности, где он жил, о детских играх и шалостях прерывается записью впечатлений от виденного во время Отечественной войны 1812 г. Родное село находилось в 25 верстах от Бородино. Мемуарист подробно описывает отъезд в соседнюю деревню, куда еще не пришли французы, бегство в лес, где семья прожила около двух недель, возвращение в занятое неприятелем родное село, нападение крестьян, поддержанных казаками, на небольшой французский отряд. Рассказ о неприглядном поведении некоторых крестьян, ходивших на Бородинское поле, чтобы обобрать там убитых русских и французских воинов, приведен для того, чтобы заметить: их постигла кара в виде обрушившихся «повальных болезней». Другое историческое событие, свидетелем которого мемуарист стал и значение которого он понял, — коронация Николая I. С восторгом описывая увиденное в Москве, Казанцев больше всего

восхищается богатством. Своеобразны характеристики членов императорской фамилии: Александру Федоровну называет — «томной женщиной», императрицу-мать Марию Федоровну — «важной и мужественной старухой»²³.

Никодим постоянно фиксирует свои сны и видения, причем нередко относит их к разряду чудесных и считает их признаком избранности²⁴. Очень часто автор описывает собственные многочисленные болезни — и это характерно для всего его мемуарного наследия. Большая часть их была либо проявлением присущей Казанцеву мнительности, либо следствием «меланхолии». Некоторое время он даже находился в лечебнице для душевнобольных — это случилось во время учебы в семинарии, после неудавшейся попытки покушения на него со стороны одного из соучеников²⁵. Тогда же в молодом человеке стали все сильнее «воспламеняться чувствования к женскому полу». Описывая свои «романические затеи», автор подчеркивает, что ему долго удавалось оставаться невинным, хотя этот соблазн всю жизнь был для него самым опасным: «Во всем могу бороться и побеждаю, только здесь я вовсе без сил»²⁶. Из текста мемуаров видны даже предпочтения семинариста. Приятную для него женщину он описывает так: «молоденькая, как травочка, премилая собой, не капризная, умница». Были и иные грехи — вместе с другими товарищами он «хаживал пить вино» в ближайший кабак²⁷. Упоминания об этих слабостях встречаются и дальше.

Учась в Московской духовной академии, Н. Казанцев окончательно решил принять монашеский сан — это было давнишнее его желание. Постригли его еще до окончания курса, 31 марта 1829 г., в возрасте 25 лет. Размышления перед таким важным шагом приведены довольно подробно. А вскоре после этого им была предпринята первая попытка «вести записки о себе каждый день». «Писал с неделю: надоело! Бросил!

²¹ Там же.

²² Там же. С. 94.

²³ Там же. С. 88.

²⁴ Freeze G. L. The Parish Clergy in Nineteenth-Century: Russia Crisis, Reform, Counter-Reform. Princeton; New Jersey, 1983. P. 168. Благодарю Н. Д. Зольникову и Н. Н. Покровского за сообщение этих сведений.

²⁵ Жизнь архимандрита Никодима Казанцева... С. 57-59: 66-67.

²⁶ Там же. С. 62.

²⁷ Там же. С. 92, 75.

А однако эти записки у меня еще целы», — указано в мемуарах²⁸. Как уже говорилось, дневник, вероятно, стал основой для последующей работы над воспоминаниями.

Чрезвычайно подробно изложен ход обучения — сначала в Звенигородском Савво-Сторожевском училище (1810/1811—1818 гг.), затем в Вифанской семинарии и, наконец, в Московской духовной академии (1826—1830 гг.). Каждому из этих периодов посвящен особый раздел. Все они построены по единой схеме: сперва рассказывается о жизни самого автора, потом характеризуются его товарищи, начальники и преподаватели, описывается система обучения, отмечаются ее положительные и отрицательные стороны. Нередко видны два пласта повествования: даже во время учебы в академии он был не слишком прилежен, но в период работы над воспоминаниями, уже будучи взрослым, автор критически оценивает свое отношение к учению. В годы учебы молодой Никита Казанцев высоко оценивал свои знания: «... немного [было] мне равных, а лучше себя, право, кажется не видал»²⁹. Говоря о педагогах, он всегда отмечает ум, познания, педагогические дарования, справедливость, доброту или неприязнь к учащимся к себе. Чрезвычайно высоко оценивается Ф. А. Голубинский, косвенной критике подвергается митрополит Московский Филарет — за отставку ректора академии и назначение на эту должность совсем еще молодого Филарета (Д. А. Гумилевского), который «получил страшную спесь»³⁰. Последнему дается крайне негативная характеристика: «... коварно кроткий, религиозен, но лицемерен и надменен, но умен», «видя ласки к себе начальников, он, под личиною молчаливости, пренебрегал нас всех, а меня паче других»³¹.

Общий вывод о педагогах и качестве обучения в Московской духовной академии крайне неутешителен: «Были между ними люди достойные, но большая часть очень не соответствовала ни месту, ни должностям». Учение шло

«слабо и вяло», подлинного образования не давали. Завершаются записки в высшей степени негативной оценкой знаний выпускников: «... нас величают магистрами богословия и проч., тогда как мы сущие дураки»; «мы, будучи глупы, бываем весьма надменны»; «говорим высокопарно, по-книжному... Нашим речам не дождешься конца там, где нужно пять слов»; «к делу вовсе не годимся. За какую науку не примешься, ничего не знаешь». Итог: «Надо самому доучиваться»³².

Следующая по хронологическому порядку часть автобиографии публиковалась под авторским заглавием «Мое первое житие и инспекторство в Тульской семинарии». Пребывание в Туле в 1830—32 гг. в должности инспектора семинарии оставило крайне тяжелое впечатление. Это объяснялось и страхом перед холерой, эпидемия которой свирепствовала как раз в это время, и непростыми отношениями с коллегами и начальством. Так, ректор был известен своей жестокостью, а инспектора Никодима, пытавшегося заступаться за семинаристов, «знать не хотел»³³.

Особое негодование мемуариста вызывал тульский преосвященный Дамаскин — «человек слишком недалекий, корыстолюбивый, жестокий»³⁴. Никодим искренне возмущался его поведением во время набора духовных (не получивших образования или оказавшихся под судом) в солдаты в 1831 г. По словам автора воспоминаний, осуществление этого распоряжения вызвало скрытое сопротивление духовных властей: под разными предлогами в армию отдавали минимальное число рекрутов. На этом фоне глава Тульской епархии выглядел особенно жестоким — из нее, как писал мемуарист, было отдано более 300 человек. «Это несчастье потрясло духовенство»; по просьбе семинаристов Никодим отслужил публичный молебен прямо на городской площади, в присутствии священников, дьяконов, дьячков с семьями, простых тульских жителей, которые «преосвященного кляли как мучи-

²⁸ Там же С. 113-114.

²⁹ Там же. С. 90.

³⁰ Там же. С. 116.

³¹ Там же. С. 108-109.

³² Там же С. 127-128.

³³ Мое первое житие и инспекторство... № 11. С. 229-230.

³⁴ Там же. № 12. С. 254.

теля и губителя». По данным Г. Фриза, больше всего было призвано представителей духовного сословия из Курской губернии — 702 человек, в большинстве же епархий число их равнялось одной-двум сотням³⁵.

Вспоминая и оценивая прошедшее в 1843 г., автор писал: «Жалею, что Синод не сделал представления Государю. Ведь они наши отцы. Кто же нас защитит, если не они? Пусть бы и пострадали — были бы мученики»³⁶. Вся эта история произвела на Никодима глубокое впечатление и подтолкнула его позже к одному из обобщений, которых вообще немало встречается в тексте: «Мы, духовные, как бы дурны ни были (ведь и мы не ангелы), все же еще далеко лучше всех других сословий». Особенно горячо изобличает он дворянство — за отказ от веры, порочное поведение, разрушение семейных уз, за модные книги, которые «невозможно прочесть без омерзения»³⁷.

По ходатайству перед Московским митрополитом игуменья Спасо-Бородинского женского монастыря матери Марии (М.М. Тучковой) — Никодим несколько лет переписывался с нею — удалось добиться перевода на должность инспектора в Новгородскую семинарию³⁸. Затем Никодим вернулся на прежнее место должности в Тулу, после чего возглавлял последовательно Вятскую, Херсонскую, Курскую и Ярославскую семинарии.

Очень важным был короткий период пребывания в Петербурге, куда Никодим был вызван из Вятки в мае 1838 г., «в распоряжение обер-прокурора Святейшего Синода, для исполнения некоторых предположений по делам духовно-учебным»³⁹. Речь шла о проекте реформы духовного образования с целью его упрощения и приближения к практическим нуждам сельских священников. Никодим, как он вспоминает, пытался противостоять «умалению и обессилению духовного просвещения». Этот период жизни

отражен в воспоминаниях о митрополите Московском Филарете и в отрывке из записок, опубликованном в Вятке. Впечатления и сведения, полученные в эти годы, были также использованы в записке «О Святейшем Синоде», написанной Никодимом уже на покое, в Перервинском монастыре, в 1873 г. Не касаясь существа критики автором синодальной системы, отметим лишь резкость выражений в адрес обер-прокурора И.А. Протасова, императора Петра I и царствовавшего монарха, а также архиереев — членов Синода. Программа преобразований, изложенная в записке, близка к некоторым проектам реформы Синода 1850—1860-х годов⁴⁰. В воспоминаниях, посвященных времени пребывания в Петербурге, подробно пересказаны разговоры с Протасовым. Сама тщательность передачи слов важного чиновника, в сочетании с детальным рассказом о собственных попытках отстоять интересы духовенства и церкви, «нашего учения, наших школ, наших порядков»⁴¹, призваны задним числом оправдать молодого (ему не было еще и 35 лет) ректора перед очевидно осуждавшими его церковными иерархами. Как и в других частях своих мемуаров, Никодим с большим вниманием относится к передаче отношения к нему высокопоставленных лиц.

Сопоставление двух текстов мемуарного типа, посвященных митрополиту Московскому Филарету⁴², позволяет подчеркнуть характерную для Никодима привычку неоднократно обращаться к одним и тем же сюжетам, рассматривая их в разном аспекте и выделяя разные стороны исторической действительности. Частично различия были отмечены И.К. Марковым — публикатором второго из указанных сочинений. Это время и место создания (первое написано осенью 1868 г. в Красноярске, второе — весной 1874 г. в Перервинском монастыре), объем (первое в опубликованном виде занимает 116 страниц, второе — менее 20), хронологические

³⁵ Freeze G. L. Op. cit. P. 168.

³⁶ Мое первое житие и инспекторство в Тульской семинарии // Тульские епархиальные ведомости. 1911. № 11. С. 256, 258.

³⁷ Там же. № 10. С. 207.

³⁸ Там же. С. 206.

³⁹ Из «записок» Никодима (Казанцева)... С. 113.

⁴⁰ Алексеева С.И. Святейший Синод... С. 81—86.

⁴¹ Из «записок» Никодима... С. 113.

⁴² О Филарете, митрополите Московском. моя память: Неизданная статья епископа Никодима Казанцева о митрополите Московском Филарете.

рамки (первое охватывает период 1821-1854 гг., второе — 1838-1862 гг.). Главное — в последнем сочинении автор «более откровенен... дает более смелые отзывы». Оба произведения о Филарете Никодим хотел напечатать⁴³. Первое было отправлено им архимандриту Даниловского монастыря Иакову, но, как отмечал сам Никодим в письме к родственнику, выход в свет его тогда был невозможен, поскольку многие из упоминавшихся лиц были еще живы⁴⁴.

Можно указать еще на некоторые существенные отличия. В первом произведении о Филарете больше автобиографических элементов, приведены обширные цитаты из дневника. Во втором также имеются сведения о собственной жизни, но только связанные со встречами с иерархией. И в первом, и во втором сочинении содержатся детали и мелочи из жизни митрополита, но во втором встречается больше замечаний обобщающего характера — например, такое: «Ни одного из Владык Синода, да и вообще никого, никогда при мне не осуждал, хотя случаев было много и даже касалось оскорбления его самого»⁴⁵. Во второе сочинение включено больше критических и нелюбимых отзывов о Филарете.

Как уже отмечалось, после Петербурга Никодим был ректором нескольких семинарий. Он не получил ни обещанной степени доктора богословия, ни также обещанного места ректора Петербургской или Московской духовных академий⁴⁶. После многих лет службы по учебной части в 1854 г. Никодим был рукоположен во епископа Чебоксарского, викария Казанской епархии. Это место он занимал крайне для него тяжелые семь лет и семь месяцев. Впоследствии он с горечью вспоминал о презрительном

отношении к себе преосвященного Афанасия, архиепископа Казанского⁴⁷. О том, насколько тяжкими были годы в Казани, можно судить по тому, что на обратном пути из Сибири Никодим решил не выходить на берег в Казани и, проплывая мимо города, вспоминал свою жизнь там: «молился и плакал, плакал горько и глубоко»⁴⁸. В 1858 г. он надеялся стать епископом Симбирским, о чем специально просил перед смертью тогдашний епископ Феодотий. Никодим обоснованно «считал себя стоящим этого повышения», и неудача жестоко разочаровала его⁴⁹. В 1859 г. ему было поручено управлять Вятской епархией, но епископом Вятским ему не довелось стать⁵⁰.

Вершиной карьеры стало пребывание в 1861-1870 гг. в должности епископа вновь образованной (выделенной из Томской) Енисейской епархии. Его пребывание в Красноярске оставило заметный след в истории губернии и послужило поводом для создания обширного цикла путевых записок. Они начинаются с декабря 1861 г. — времени получения известия о долгожданном назначении — и заканчиваются 1871 г. — приездом в Перервинский монастырь, куда Никодим удалился на покой. Редактор «Енисейских епархиальных ведомостей» отметил, что «архипастырь... при тогдашних плохих путях сообщения, исколесил всю обширную Енисейскую губернию от севера до юга, от востока до запада»⁵¹. Сам Никодим объяснял свои путешествия, «кроме обязанности архиереев посещать свои епархии», еще и желанием видеть природу отдаленных районов, а главное — познакомиться с паствой, чтобы «благонадежнее и сознательнее рассуждать о местах и лицах»⁵².

⁴³ Марков И. К. Предисловие // Русская старина. 1915. С. 89.

⁴⁴ Письма епископа Никодима к родственнику, священнику московскому [Амвросию Васильевичу Уварову] // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. 1882. Ч. 2. № 6-7. С. 175, 178.

⁴⁵ Неизданная статья епископа Никодима Казанцева о митрополите Московском Филарете // Русская старина. 1915. Т. 161. № 1. С. 92.

⁴⁶ Там же. С. 99. 101—102.

⁴⁷ Мое путешествие из Казани в Красноярск... № 22. С. 18; Мое путешествие из Красноярска в Москву... Кн. 1. Вып. 2. С. 235.

⁴⁸ Там же. Вып. 5. С. 137.

⁴⁹ Там же. Вып. 7. С. 462.

⁵⁰ Записки преосвященного Никодима, епископа Енисейского и Красноярского / Сообщ. и предисл. А. Титова. Сергиев посад, 1910. С. 111.

⁵¹ Енисейские епархиальные ведомости. 1908. № 1. С. 37.

⁵² Мое путешествие из Красноярска в Туруханск и обратно // Енисейские епархиальные ведомости. 1908. № 1. С. 37.

Приехав в Красноярск в январе 1862 г., он уже в мае побывал в Иркутске, посетив, таким образом, восточную часть епархии, а в июне отправился на крайний ее север, в Туруханск. В мае — июне 1863 г. ездил в Ачинский и Минусинский округа, а через год еще раз в Канский округ. Все эти поездки, как и дорога в Сибирь и обратно, подробно описаны.

Путевые записки велись регулярно, указывалась дата (и святой, память которого отмечалась в тот день), почтовые станции. Записки о поездке по южной части епархии, в Ачинский и Минусинский округа, представляют собой обработанные дневниковые записи — они по-прежнему расположены под отдельными датами, но сам автор в начале их указывает, что пишет их в Красноярске, с 11 августа 1863 г. (само же путешествие происходило с 5 мая по 18 июня этого года). Почти всегда описывалось состояние дорог, пейзажи, города и деревни, через которые проходил путь. Более или менее подробно характеризовалось состояние церквей: каменная или деревянная, когда построена, был ли ремонт, каковы архитектурный облик, иконостас. Несколько слов обычно говорилось о священниках: трезвы ли, образованы, откуда родом, семейные или вдовы, какие отношения с прихожанами, насколько обеспечены материально, нередко с одобрением отмечаются занятия их земледелием. Характерно замечание об одном из сельских священников Енисейской епархии: «совершенно тип чистого сибиряка... Человек неученый, но разумный, дальновидный и с характером»⁵³. Часто, а во время проезда по своей епархии почти всегда отмечалась степень прилежания прихожан, с неизменным удивлением и удовольствием епископ писал о торжественной и благоговейной встрече его местными жителями.

Никодим вел дневник не только в дороге, но и находясь в Красноярске. В нем содержатся характеристики местного духовенства, купечества, чиновничества, простых горожан. Очень резко отозвался он о чиновнике особых поручений Е. И. Мокржицком, пришедшем к нему с про-

сьбой о благословении благотворительного концерта. Это был один из молодых образованных чиновников с умеренно либеральными взглядами; в его просьбе не было ничего крамольного, но он получил решительный отказ преосвященного. Попытки убедить владыку вызвали настоящую отповедь: «Плодить речей не нужно, они не изменят моего “нет”». Возмущенный чиновник заметил, что его не пустили дальше передней — так даже сапожников не принимают. На это епископ заметил, что вчера у него был сапожник, почтенный человек, в сединах, речи которого были умны, а сапоги — хороши, и с ним хозяин, действительно, обошелся лучше. Возможно, резкий тон ответа связан со следующим замечанием о Мокржицком: поляк или литвин»⁵⁴.

Вообще гневные высказывания в адрес поляков — деятелей местной администрации — и их подлинной или мнимой роли в преследовании православного духовенства — постоянный, часто встречающийся сюжет записок. Неприязнь к полякам-католикам сочетается с обвинениями в адрес местных властей. Приведем примеры подобных высказываний: «... светская администрация в Сибири, почти вся, сложена из поляков и немцев, ненавистников и презирателей нашей веры православной»⁵⁵; «... земские чины, начиная с исправника, без надзора и ответственности, самовластные цари; а они из Польши (большею частью) и меняются беспрепятственно. Жалкая Сибирь!» Полякам епископ приписывал поджоги сибирских сел и городов⁵⁶.

Помимо дневника конфликт нашел отражение в специальной обширной статье Никодима, вышедшей в «Иркутских епархиальных ведомостях» («Енисейские епархиальные ведомости» еще не издавались) и отдельным изданием⁵⁷. По содержанию она близка к проповеди. Епископ называет концерты «игрищами» и утверждает, что они противны христианству и кощунственны — особенно потому, что на сцене выступают женщины. Заметим, что подобная точка зрения разделялась далеко не всеми церковными иерархами.

⁵³ Мое путешествие из Красноярска в Москву, в Перервинский монастырь, с 11 числа июня по 26-е число июля 1870 года, в течение 45-ти дней / / РА. 1903. Кн. 1. Вып. 2. С. 233.

⁵⁴ Материалы по истории Енисейской епархии. № 10. С. 28.

⁵⁵ Незданная статья епископа Никодима Казанцева. С. 112.

⁵⁶ Мое путешествие из Красноярска в Москву... Вып. 2. С. 242. Вып. 3. С. 409.

⁵⁷ *Никодим, епископ Енисейский. О публичных концертах с благотворительной целью.* СПб., 1864.

Так, митрополит Московский Иннокентий (Вениаминов) писал в 1876 г. архиепископу Леониду (Краснопевкову) о разрешении театральных зрелищ в Великий пост: «Этого требует уже и логика: худшие уже давно дозволены, следовательно, лучшие, или менее вредные, представления уже необходимы»⁵⁸. Резкое осуждение и обличение не только организаторов, но и участников популярных и распространенных форм проведения досуга не могло способствовать установлению хороших отношений архиерея с местным обществом. Вспоминая о своей жизни в Красноярске уже после возвращения из Сибири, Никодим в особом послесловии к своим запискам отмечал: «Граждане, а особенно власти и чины, были ко мне холодны»⁵⁹.

Поездка в Туруханск послужила толчком к еще нескольким публикациям. Во-первых, это был очерк под названием «Туруханский край», присоединенный при издании к путевым запискам⁶⁰. В нем наряду с описанием местности подробно, с горечью и возмущением говорится о системе притеснения и обирания инородцев представителями местной власти. Разумеется, подробно характеризуется состояние духовенства и монастырей и подчеркивается, что бедственное положение духовенства во многом есть результат притеснений со стороны администрации. В этой же поездке епископ получил в с. Назимове от А. И. Вершинина в подарок «замечательную рукопись о начале Туруханского монастыря, о Василии Мангазейском и иеромонахе Тихоне»⁶¹. Опубликованная Никодимом редакция «Повести о блаженном Василии Мангазейском и о колоколе Туруханского Троицкого монастыря»⁶² была впоследствии перепечатана,

высоко ценится и используется специалистами⁶³. Последнее произведение мемуарного характера, созданное в Сибири и опубликованное в бытность Никодима Енисейским епископом, — описание его поездки в Енисейск осенью 1869 г. после ужасного пожара, опустошившего город⁶⁴. Этот путевой дневник был еще раз опубликован через 20 лет под другим названием⁶⁵. Из писем Никодима выясняется, что, кроме Енисейска, в феврале того же года он посетил Иркутск, а двумя годами ранее — Томск.

Письма к А. В. Уварову, родственнику (мужу сестры) и однокашнику по семинарии, содержат дополнительные сведения о жизни и настроениях Никодима в годы пребывания в Красноярске. В первое время его отзывы были вполне оптимистичны: земля благословенная, народ живет в довольстве, кафедральный собор — огромный и изящный. О протоиерее В. Д. Касьянове говорится: «Мой отец духовный — кафедральный протоиерей. Он же правая рука во всем управлении моем епархией, и лучший, даже почти единственный собеседник». О Касьянове и позже имеются упоминания в том же доброжелательном тоне, но в письмах появляются жалобы на условия жизни: за несколько лет пришлось переменить три квартиры, а построенный дом перестроить по требованию Синода⁶⁶.

В годы пребывания в Сибири Никодим внимательно следил за общественно-политической жизнью и по возможности принимал в ней участие. Политические взгляды и предпочтения были, разумеется, теснейшим образом связаны с религиозными убеждениями. В письме к земляку и однокашнику по академии, профессору Харьковского университета И. В. Платонову

⁵⁸ [Барсуков И. П.] Иннокентий, митрополит Московский и Коломенский. По его сочинениям, письмам и рассказам современников. М., 1883. С. 744.

⁵⁹ Мое путешествие из Красноярска в Москву... Вып. 7. С. 472.

⁶⁰ Енисейские епархиальные ведомости. 1908. № 10; 1909. № 1—3.

⁶¹ Мое путешествие из Красноярска в Туруханск и обратно. № 2. С. 34.

⁶² Иркутские епархиальные ведомости. 1864. № 7. 8, 10—12, 14, 17—19, 21 и 23.

⁶³ Житие Василия Мангазейского и повествование о начале Туруханского Троицкого монастыря / Под ред. П. Е. Островских. СПб., 1910; *Ромодановская Е. К.* Легенда о Василии Мангазейском // Новые материалы по истории Сибири досоветского периода. Новосибирск, 1986; Она же. Легенда о Василии Мангазейском и Туруханская литературная традиция // *Ромодановская Е. К.* Сибирь и литература. XVII век. Новосибирск, 2002. С. 283—291.

⁶⁴ Енисейск // Прибавление к «Иркутским епархиальным ведомостям». 1869. № 48.

⁶⁵ Записка преосвященного Никодима о посещении им «разоренного от пожаров» г. Енисейска // Енисейские епархиальные ведомости. 1889. № 17 (содержание этих двух публикаций одинаково).

⁶⁶ ЧОИДР. 1882. Ч. 2. № 6—7. С. 159, 162, 164, 179.

он в июне 1866 г. призывал старого знакомого вступить «на поприще публичной беседы — газетою, журналом, статьями... для восстановления здравого смысла в России, в защиту ее заветных святынь, ее законов, истории... в ограждение нашего доброго Православия и смиренных служителей его». Он одобрял линию М. Н. Каткова; все же иные светские публицисты, по его мнению, «либо вовсе не русские, либо сущая мелочь, недоучки»⁶⁷. Никодим и сам принимал участие в публицистической деятельности. Помимо упоминавшейся статьи о благотворительных концертах в 1864 г. он напечатал обширную полемическую статью «Русский нищий», направленную против авторов либеральных и демократических изданий, которые пытались доказать, что раздача милостыни не уничтожает нищенства, а, напротив, сохраняет и продлевает его существование. Той же цели должна была служить и опубликованная только через много лет после его смерти записка «О Святейшем Синоде». Оба варианта воспоминаний о Филарете предназначались для печати⁶⁸, то же, как нам представляется, можно сказать и об остальных мемуарах.

Завершающая часть путевых записок относится к возвращению из Сибири. Это дневник путешествия, дополненный и, вероятно, частично переработанный во время жизни в Перевинском монастыре. По-прежнему отмечаются почтовые станции, даты и т.п. В тексте часто встречаются ретроспективные моменты — рассказы о событиях и впечатлениях на пути в Сибирь, о сибирских происшествиях и отношениях с оставленными там подчиненными и знакомыми. Такой же по сути характер носят и указания на специфику сибирских реалий — кстати, почти всегда не в пользу Сибири. Например, увидев по дороге к Тобольску речную «мельницу хорошего русского устройства», епископ замечает в скобках, что «в Сибири уродливые, безобразные, неудобные и очень маленькие мельницы»⁶⁹. Никодим обвинял сибиряков в том, что они выжигают леса и превращают всю прекрасную растительность в корявые кустарники и пни⁷⁰.



Епископ Никодим (Казанцев)

Есть несколько важных тем, которые неоднократно возникают и в сибирской части записок, и — более откровенно, нелюбопытно и эмоционально — в последней, рассматриваемой ныне части.

Это вопрос об архитектуре сибирских церквей, точнее, о навязанных начальством требованиям и чертежах. Проезжая Тюменский у., он отмечает, что в Западной Сибири «смелее отрицают тиранию незваных чертежников церквей, миниатюрных, неудобных, темных, насмеш-

⁶⁷ Письма преосвященного Никодима, епископа Енисейского и Красноярского, к профессору И. В. Платонову. Сергиев Посад, 1896. С. 8 (отд. оттиск из «Богословского вестника»).

⁶⁸ Марков И. К. Прелисловие... С. 89.

⁶⁹ Там же. С. 415.

⁷⁰ Мое путешествие из Красноярска в Москву... Вып. 2. С. 239; Вып. 3. С. 303.

ливых, ребяческие шалости. Такими чертежами снабдили Восточную и Западную Сибирь из канцелярии министра Киселева, лет за 20 пред сим»⁷¹. Речь идет о «нормальных» проектах городских каменных церквей, подготовленных К. А. Тоном в 1838 г.⁷² и затем предложенных главой Министерства государственных имуществ П. Д. Киселевым. Томский кафедральный собор ему представляется тесным — «образчиком своеволия и про дерзостей сибирской команды!». Такими же были и храмы Енисейской епархии — «сжаты, сплюснуты, обезображены пустыми постройками»⁷³. Вспоминая в послесловии к запискам о внешнем виде енисейских церквей, епископ утверждал: «Старинные каменные церкви большей частью прочны, красивы, просторны, украшены. Новые каменные церкви уродливы и хилы, мрачны и бедны убожанством»⁷⁴. Рассуждая о необеспеченности содержания многих провинциальных храмов, Никодим высказал сомнение — «благочестие ли воздвигло» их, особенно «храмы и часовни политико-религиозные, коими обставлены даже площади городские». Понятно, что речь идет о сооружениях, ставившихся в честь спасения Александра II от покушения. «И всегда капитал податных, а честь, амбиция и слава гражданской власти, которая не вносит в этот капитал ни копейки», — заключает свое рассуждение епископ⁷⁵.

Еще одна тема, часто появляющаяся на страницах записок — произвол чиновников и притеснение ими сибирских крестьян. Встреча в Томской губернии с переселенцами на Амур вызывает тираду: «Их ограбят и притеснят эти скорпионы, называемые земскими чинами; посадят их в болото, на пески, на скалы, в враги, забросят в чащи лесов, удалят от реки, стеснят, обрезав кругом их лучшую землю, подавят поборами и налогами! Защиты нет! Только терпение и слезы! Это я только и слышал, когда достигали меня вести с Амура. Это отчасти я видел и в Енисейской

губернии»⁷⁶. Подробно изложив чей-то рассказ о волнениях алтайских крестьян и усмирении их силой, епископ винит горных чиновников, которые, производя «отмежевание земли для заводских крестьян, отрезали от них наибольшую и наилучшую часть земли». Это было «сущим и напрасным ругательством над крестьянами», тем более в Сибири, «где миллионы квадратных верст земли лежат нетронутые».

Хотя крестьяне, ожесточившись, «взялись за дубинки», их поступок не вызвал слов осуждения. Никодим повторял: «Крестьяне сперва жаловались, умоляли, составляли депутации к начальствам», а перешли к решительным действиям только после того, как «стали сажать в тюрьмы, морить, сечь розгами». Общая оценка: «... в чинах я вижу ругательство над крестьянами и преступное притеснение их без права и без пользы для казны»⁷⁷. Даже после того, как епископ узнал, что виновником крестьянских волнений был писарь-поляк (напомним, что обвинение поляков, служивших в сибирской администрации, в ненависти к России и использовании своего служебного положения для нанесения русским всяческого вреда, было излюбленной идеей Никодима), он все-таки осуждал действия губернских властей, пославших «отряд воинов, который произвел над безоружными великое побоище: стреляли без разбора в стариков и молодых, в мужской пол и женский, даже в детей; жгли и грабили дома и селения»⁷⁸.

Подводя итоги своего пребывания в епархии, епископ замечает: «В Сибири так называемая власть, сверху и донизу, от губернатора до последнего писаря — суть цари (как я их называю), т.е. повелевают, и всё пред ними преклоняется. Бедный крестьянин есть в их понятиях животное, его не удостоивают и имени человека. Ему нет защиты в Сибири: его речей, жалоб не примут, либо ему же обратят в кару. (Бывают явления правосудия и защиты, но они слишком редки и едва слышимы)... Подати и налоги ныне

⁷¹ Там же. Вып. 2. С. 239.

⁷² *Туманик А. Г.* Русский православный кафедральный храм второй половины XIX века. Новосибирск, 2000. С. 182.

⁷³ *Мое путешествие из Красноярска в Москву...* Вып. 2. С. 245.

⁷⁴ Там же. Вып. 7. С. 470.

⁷⁵ *Мое путешествие из Красноярска в Москву...* Вып. 5. С. 130.

⁷⁶ Там же. Вып. 3. С. 390.

⁷⁷ Там же. Вып. 3. С. 391—392.

⁷⁸ Там же. Вып. 2. С. 244, 246.

так приумножены, что, слагая их вместе, крестьянин платит в год за одну душу более 30 руб... Неплатеж столь высоких податей есть не упорство, а сущая невозможность»⁷⁹. О некоторых администраторах он писал еще резче: «Эти враны ненасытные в Сибири приводят в ужас насилием, грабежами и утеснением»⁸⁰.

Неизменно беспокоит Никодима состояние духовного сословия. Он порицает происходившие изменения в системе образования духовенства, особенно «отторжение надзора за учением от духовной власти и уничтожение духовного сословия в детях духовных»⁸¹, т.е. пожалование не поступивших в семинарии в личные почетные граждане.

Семинарское преподавание постоянно находится в поле зрения епископа — это вполне естественно, ведь он был инспектором и ректором, много лет служил в Тульской, Новгородской и Вятской семинариях. Будучи проездом из Казани в Красноярск в Перми, Никодим присутствовал на экзамене в местной семинарии и записал свои впечатления: «Этот экзамен преосвященный делает для себя, по своему плану, а затем будет другой, официальный. Какая мука! Сколько своеволия и тирании и какая насмешка над порядками!... Спрашивали по всем предметам и наипаче богословским и церковным. Ученики отвечали вяло, как у нас в семинариях обычно, проговаривая заученные речи, задавал несколько вопросов преосвященный — вопросы маловажные, неопределительные, ответы сонные, полу-речь, иногда одни звуки». Никодима возмущало то, что неправильные ответы учеников никто не поправлял. Вот тогда-то он и сделал запись о необразованности Неофита. При всем внешнем порядке в семинарии и неустанном внимании епископа Пермская семинария, по словам автора, отличилась вольнодумством — два ее профессора были сосланы в Сибирь, а два семинариста сидели в казанском остроге⁸².

Весьма подробно рассказывается о конф-

ликте между Томским епископом Порфирием и руководством Томской семинарии. По мнению Никодима, ректор был человеком умным и образованным, но не имел административного опыта. Порфирий же «в науках средствен», однако в администрации превосходил как молодого ректора, так и своего предшественника. В своих преследованиях ректора и инспектора он «перешел границы» — среди причин Никодим называл заносчивость епископа: он имел столкновения даже с митрополитом Филаретом в бытность свою его келейником, а также «личную месть» Порфирия подчиненным за увиденный им в начальстве семинарии недостаток уважения к себе⁸³. Позже, возвращаясь из Сибири в 1870 г., Никодим проезжал через Томск, вспомнил о некогда происходивших там событиях и вновь изложил свое мнение. Никодим считал, что «преосвященный Порфирий совершенно виноват в деле семинарии. Ревность его о казне дурно прикрывала его ненависть к начальству семинарии и личную месть... Во всяком случае, не надлежало спешить суровыми и грозными мерами ареста и следствия, не объяснившись с начальством семинарии словесно»⁸⁴.

Вообще епископ был склонен строго судить архиереев: Варлаам Тобольский строг, но жесток, «тяжко стесняет подчиненных»; Порфирий Томский был несправедлив к руководству семинарии; дом пермского архиепископа слишком роскошен⁸⁵ и т.д. Более мягок он по отношению к рядовым священникам, особенно сельским. Весьма уважительно отзывается об А. И. Сулоцком («он литератор и охотник отыскивать сибирские древности. Ему и г. Абрамову... Сибирь одолжена многими любопытными и назидательными сказаниями»), С. Я. Знаменском («известен... строгостию, даже аскетизмом жития своего»), П. А. Фелицыне⁸⁶. Довольно сложным было отношение Никодима к митрополиту Московскому Иннокентию (Вениаминову). В воспоминаниях о Филарете он упоминал о своем

⁷⁹ Там же. Вып. 3. С. 396-397.

⁸⁰ Там же. Вып. 7. С. 470.

⁸¹ Там же. Вып. 2. С. 244, 246.

⁸² *Мое путешествие из Казани в Красноярск...* С. 21-23.

⁸³ *Материалы по истории Енисейской епархии.* № 1. С. 15—16; № 2. С. 31.

⁸⁴ *Мое путешествие из Красноярска в Москву...* Вып. 2. С. 248—249.

⁸⁵ Там же. Вып. 3. С. 423; Вып. 5. С. 126

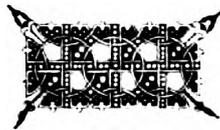
⁸⁶ Там же. Вып. 3. С. 405—406, 421.

участии в пострижении «протоиерея Ивана Евсеича» в монашество и посвящении в архимандриты⁸⁷. В письмах к А. В. Уварову отзывался о нем хвалебно: «Муж прямой и правый», «правдивый, прямой, истинно благочестивый, истинно благожелательный»⁸⁸. Но после встречи с Иннокентием в Москве в 1870 г. явно был обижен «холодным и сухим» приемом. Кроме личных обстоятельств, для неприязни со стороны митрополита и знаменитого миссионера была более существенная причина — Никодим признавался, что не одобряет миссионерства, гордился тем, что не только «не завел в Енисейской епархии миссии, а упразднил ее»⁸⁹.

Енисейский епископ, даже покидая Сибирь, сохраняет интерес к ее святыням. Несмотря на длительность и трудность пути, он сделал крюк в 200 с лишним верст, чтобы побывать в Тобольске — первой столице Сибири; с удовольствием описывает богатство ризницы кафедрального собора, Абалацкий монастырь, Кремль. Напомним, что ранее им опубликовано «Житие Василия Мангазейского». Вблизи Томска Никодим посетил могилу старца Федора Козьмича и с подробностями записал рассказы о нем, а также о С. Ф. Хромове и блаженном Данииле⁹⁰.

Записки епископа Никодима содержат богатый материал о повседневной жизни духовенства — реальном финансовом положении (даже епископ с трудом наскреб деньги на поездку в Москву), трудных поездках, спорах с местной администрацией и зависимости от нее, сложных отношениях с благотворителями и т. д. Из записок становятся очевидными многие реально существовавшие нормы — такие, как, например, обычай кафедральному протоиерею встречать архиерея на границах епархии и провожать до них при отъезде. Или другой обычай, по которому проезжавший территорию чужой епархии архиерей останавливался в доме правящего архиерея или благочинного.

Мемуары епископа Никодима, бесспорно, представляют существенную ценность как источник по истории церкви, духовенства, духовного образования в Сибири и России в целом. Несомненно также их значение для изучения истории повседневности. Творческое наследие первого Енисейского епископа свидетельствует о его незаурядном литературном и публицистическом даровании, а сибирская часть его записок представляет собой заметное явление в корпусе сибирской мемуаристики.



⁸⁷ *Мое первое житие и инспекторство в Тульской семинарии...* С. 72, *Неизданная статья епископа Никодима Казанцева о митрополите Московском Филарете...* С. 94.

⁸⁸ *ЧОИДР*. 1882. Ч. 2. № 6—7. С. 173, 175.

⁸⁹ *Неизданная статья епископа Никодима Казанцева о митрополите Московском Филарете*. С. 112.

⁹⁰ *Мое путешествие из Красноярска в Москву...* Вып. 2. С. 246; 250—252.



Н. В. Елизарова

Комплектование библиотек церковно-приходских школ Западной Сибири в 80–90-е годы XIX в.

В России в конце XIX столетия создание библиотек при начальных образовательных учреждениях духовного ведомства рассматривалось как одна из важнейших предпосылок целенаправленного содействия учебно-воспитательному процессу. В связи с этим в стране была создана система централизованного снабжения церковно-приходских школ и школ грамоты учебной и методической литературой.

В 80-е годы XIX в. снабжением библиотек церковных школ книгами и необходимыми учебными материалами занимались уездные отделения епархиальных училищных советов. При них были организованы книжные склады, приобретавшие учебники и учебные пособия на средства, отчисляемые Училищным советом при Святейшем Синоде. По школам учебные издания рассылались на основании ведомости, содержащей перечень запрашиваемых изданий.

Созданная система книгоснабжения почти сразу же начала давать сбои. Во-первых, на деле снабжения школ учебной литературой негативным образом отражались трудности, связанные с недостатком финансовых средств. Нужды школ в учебных материалах удовлетворялись далеко не полностью, а лишь в пределах кредита, ежегодно предоставляемого в распоряжение каждого из отделений. Этот кредит из года в год оставался неизменным, несмотря на непрерывно увеличивавшееся количество школ и учащихся. Книжные склады при уездных отделениях, поставленные в зависимость

от епархиального училищного склада, получали заказ с большим опозданием и иногда совсем не те книги, которые были заказаны. Во-вторых, сказывались неудобства путей сообщения, характерные для российской провинции: из-за дальности расстояний, сибирского бездорожья книги в школы поступали несвоевременно, когда там уже начались занятия. Пересылка книг по сибирским дорогам сама по себе отличалась крайним неудобством. Все дело в том, что школы снабжались учебниками двояким образом: почтой и оказией. Пересылать книги почтой было затруднительно для отделения. Почта принимала казенные посылки весом до 12 фунтов и не более трех посылок за один раз. Однако отделения, не ограничиваясь исключительно этим способом пересылки (иначе процесс доставки книг был бы катастрофически замедлен), прибегали также к отправке их оказией. Перед началом учебного года заведующий или сам заезжал в отделение за книгами, или посылал кого-либо из членов причта, церковного старосту, местных торговых людей¹. Но в таком способе не было стабильности, поскольку не всегда подворачивался удобный случай для отправки книг.

С 1899 г. произошла перемена в способе снабжения отделений необходимыми книгами и школьными пособиями. Минувя Епархиальный училищный совет, учебники и учебные пособия стали высылаться непосредственно из центрального книжного склада Училищного совета при Святейшем Синоде. Эта перемена дала воз-

¹ Отчёт томского епархиального наблюдателя о состоянии церковных школ в учебно-воспитательном отношении за 1908—1909 учебный год // Томские епархиальные ведомости (далее – ТЕВ). 1910. № 16. С. 462.

можность сэкономить время на пересылке изданий². Но в 1905 г., после того как почтовое ведомство приняло решение ввести ограничения на почтовые отправления, доставка литературы вновь затормозилась. «Посылки от уездных отделений принимаются в ограниченном количестве, не более одного пуда в день, — свидетельствовал корреспондент «Томских епархиальных ведомостей». — При массе требований на книги перед началом учебного года отделение не могло бы удовлетворить спроса немедленно, и дело могло бы затянуться чуть не до середины учебного года»³. Помимо этого доставка учебной литературы отличалась крайней дороговизной. Для сравнения: в 1888 г. библиотека образцовой Кирилло-Мефодиевской школы, созданной при Тобольской духовной семинарии, пополнилась книгами для детского чтения (житиями святых, различными сказаниями, литературой религиозного и патриотического содержания) и пособиями по дидактике для учителей на сумму 39 руб. 49 коп., а на почтовую пересылку книг и переплет ветхих изданий было израсходовано в 10 раз больше — 448 руб. 86 коп.⁴ Таким образом, школам приходилось тратить огромные суммы не на выписку литературы, а расходы, связанные с ее доставкой и содержанием.

Для того чтобы обеспечить контроль за состоянием библиотек церковно-приходских школ, была разработана программа, предусматривающая систему отчетности уездных отделений перед Епархиальным училищным советом⁵. Ежегодно каждое уездное отделение должно было предоставить совету сведения следующего характера: 1) наличие в библиотеках литературы противораскольнического и противосектантского содержания; 2) состояние обеспеченности библиотек учебниками и учебными пособиями; 3) наличие книг для внеклассного чтения учащихся. Введенная система отчетности позво-

ляла обобщить и проанализировать положение библиотек церковно-приходских школ в каждом церковном округе. Полученные данные ежегодно публиковались в духовных периодических изданиях. Например, в «Томских епархиальных ведомостях» за 1894 г. был помещен отчет № 9 Томского епархиального училищного совета о состоянии церковно-приходских школ Томской епархии за 1892/93 учебный год, в котором указывалось, что «более или менее значительные библиотеки существуют при всех церковно-приходских школах епархии, но они состоят преимущественно из учебных пособий и руководств, и самого незначительного количества книг для внеклассного чтения»⁶. Спустя год ситуация изменилась к лучшему, поскольку в аналогичном отчете, зафиксированном под № 10, можно увидеть следующую информацию: «Библиотеки с книгами для внеклассного чтения существуют при каждой церковно-приходской школе округа, а библиотеки Градо-Мариинской и Приметкинской церковно-приходских школ располагают сверх того небольшим количеством книг противораскольнического и противосектантского содержания»⁷.

Лицом, осуществляющим надзор за состоянием библиотек при церковно-приходских школах, являлся наблюдатель. 2 октября 1892 г. епископом Томским и Семипалатинским Макарием архипастырской резолюцией № 3282 была утверждена инструкция, касающаяся должностных обязанностей епархиальных наблюдателей. В обязанности наблюдателя входил сбор и анализ информации о наличии и составе учительских и ученических библиотек, находящихся в ведении церковно-приходских школ и школ грамоты. Наблюдатель должен был быть в курсе того, сколько учебников, учебных пособий, книг для чтения, методических руководств для преподавателей, изданий религиозно-нравственного

² Постановка в епархии дела снабжения школ учебниками и учебными пособиями // Там же. 1901. № 5. С. 1.

³ Извлечение из отчета о состоянии церковно-приходских школ Томской епархии в 1903—1904 учебном году // Там же. 1905. № 14. С. 14.

⁴ Образцовая школа при Тобольской семинарии в 1886—1887 учебном году // Тобольские епархиальные ведомости. 1888. № 5—6. С. 116.

⁵ Программа отчета сведений, предъявляемых ежегодно Епархиальному Училищному Совету, уездными отделениями // ТЕВ. 1891. № 18. С. 11—16.

⁶ Отчет IX-й Томского Епархиального Училищного Совета о церковных школах епархии за 1892—1893 гг. // Там же. 1894. № 17. С. 16—17.

⁷ Отчет X-й Томского Епархиального Училищного Совета о состоянии церковных школ епархии за 1893—1894 гг. // Там же. 1894. № 17. С. 45.

содержания находится в каждой библиотеке. «Отцы наблюдатели, — говорилось в инструкции, — следят за тем, чтобы все имеющиеся в школьной библиотеке книги, учебные пособия и руководства по получению их были вносимы заведующим школы в особые, по листам пронумерованные, подписанные отцом наблюдателем, скрепленные, прошнурованные и припечатанные каталоги с надлежащими разделами на отделы, сообразно содержанию книг, с точными обозначениями автора, заглавия книги, года изданий, числа статей или томов, количества экземпляров, переплета и т.п.»⁸. Самой важной задачей для наблюдателя являлось получение из школьных библиотек точных и достоверных сведений; в противном случае возникали перебои в системе книгоснабжения. «Нередко бывает, что менее нуждающаяся школа получает в избытке против более нуждающейся, или в школу посылаются такие книги, которые в ней есть в достаточном количестве, а книг, которых нет, не посылаются, — фиксировал в 1895 г. корреспондент газеты «Тобольские епархиальные ведомости». — Кроме того, бывали случаи, что книги, посланные уездным отделением отцу наблюдателю, не рассылались по школам его благочиния своевременно, а залеживались по году и более»⁹.

Для того чтобы исключить возможность неточности присылаемых из школ сведений, предпринимались различные меры. Томский епархиальный наблюдатель Г. Маляревский, например, резолюцией № 7 от 14 января 1895 г. постановил раздачу книг возложить на окружных инспекторов церковных школ, которые в начале учебного года были обязаны посетить каждую школу своего округа для проверки библиотеки на наличие пригодных к обращению книг. Книги, указанные в каталоге, они должны были сверить с теми, что стояли на полках в книжном фонде и находились на руках у учащихся. Количество выявленных изданий соотносилось с числом учеников, причём за основу бралось правило о том, на сколько человек должен приходиться экземпляр той или иной книги. В основе этого правила лежал принцип распределения книг между учащимися в зависимости от их сто-

имости: учебником стоимостью в 10 коп. мог пользоваться один ученик, учебником за 20 коп. — два, за 30 коп. — три, а если книга стоила свыше 30 коп., то она рассчитывалась сразу на пять — десять человек. Инспектору следовало определить, в каком количестве книг каждого наименования нуждается школа и в соответствии с этим снабдить библиотеку учебниками, имеющимися на складе Училищного совета, а также выписать на следующий год необходимое количество книг для каждой школы. Кроме того, выезжая на проверку школы, инспектор мог попутно обеспечить ее учебниками, находящимися у него в запасе.

Помимо епархиальных наблюдателей и инспекторов реальную помощь в процессе комплектования библиотек начальных образовательных учреждений духовного ведомства оказывали также церковно-приходские попечительства. Так, 20 декабря 1892 г. преосвященным Макарием в Томской епархии было образовано Мариинское попечительство. При содействии попечителей открылась библиотека при Градо-Мариинской церковно-приходской школе. В библиотеке имелись книги религиозно-нравственного, «поучительного», сельскохозяйственного содержания. К 1895 г. их количество составило 518 экземпляров¹⁰. Особая заслуга в деле комплектования библиотеки принадлежала председателю попечительства — настоятелю Николаевского собора протоиерею Гавриилу Вишнякову. Ежегодно по своему «выбору и усмотрению» он снабжал библиотеку новыми книгами. А заведовала библиотекой его дочь — Агния Вишнякова, окончившая курс Томского епархиального шестиклассного училища. Помимо учащихся Градо-Мариинской церковно-приходской школы по воскресным и праздничным дням библиотекой также пользовались взрослые прихожане, которые брали литературу под запись «в специально заведенной для этого книге» для прочтения на дому. О том, что книги из данной библиотеки пользовались спросом, свидетельствует довольно внушительное число читателей — к 1896 г. их количество составило более 1000 человек. Кроме того, библиотека приобрела известность

⁸ Инструкция отцам наблюдателям за церковно-приходскими школами Томской епархии // Там же. 1883. № 22. С. 21.

⁹ От Тобольского Училищного Совета // Тобольские епархиальные ведомости. 1895. № 7—8. С. 75.

¹⁰ Отчет о церковно-приходском попечительстве при Градо-Мариинском Николаевском соборе за 1895 г. // ТЕВ. 1896. № 16. С. 32.

за пределами прихода и школы: три раза в месяц Вишняков направлял книги (каждый раз по 20 экземпляров) для чтения арестантам в Мариинский тюремный замок.

Анализируя отчеты епархиальных наблюдателей, можно констатировать, что библиотеки церковно-приходских школ Западной Сибири имели крайне небогатые книжные фонды. Так, томский епархиальный наблюдатель писал в 1886—1887 гг. о состоянии томских церковных школ следующее: «Не богаты наши церковно-приходские школы учебниками и учебными пособиями. В отчете почти каждой школы прихода встречаются жалобы на недостаток учебников и руководств. В некоторых школах при невозможности иметь нужные книги употребляют такие, которые не только не рекомендованы для церковно-приходских школ, но даже прямо запрещены»¹¹. Епархиальный наблюдатель отнюдь не сгущал краски. В Берёзовской школе, например, в 1886—1887 гг. ощущалась нехватка самых элементарных учебных книг: азбук, букварей и книг для первоначального чтения; полностью отсутствовали пособия для учителя по преподаванию Закона Божия, руководства по обучению счету и арифметике. В Безруковской школе не было учебников и учебных пособий, кроме азбук, которые, к слову сказать, приобретались самими учениками. Аналогичная ситуация была в Верх-Катунской школе. Айская школа испытывала нужду в учебных пособиях по священной истории, русской грамматике, арифметике, псалтырях, часословах, книгах для внеклассного чтения, прописях, аспидных досках. Елбанская школа нуждалась в «Священном Евангелии» на славянском и русском языке, сокращенных катехизисах монаха Филарета, учебных часословах, молитвословах, учебниках по священной истории, истории Ветхого и Нового Завета, в букварях с руководством для учителя, в хрестоматиях для классного чтения, в разрезных церковно-славянских и русских азбуках, учебниках и учебных пособиях по арифметике, задачниках. Положительной ситуацией была лишь в нескольких учебных заведениях. Например, в школе с. Болотинское имелись три экземпляра разрезной азбуки,

15 букварей Добровольского, 10 экземпляров «Священной Истории» Соколова, 10 экземпляров «Родного слова» Ушинского.

Школы с относительно большим запасом книг, как правило, комплектовались за счет добровольных пожертвований населения. Так, библиотека Павлодарской школы Тобольской епархии была «снабжена достаточным количеством училищных принадлежностей, учебников и пособий» исключительно благодаря доброй воле меценатов¹². Многие священнослужители, не желая ставить под угрозу учебный процесс из-за отсутствия надлежащей литературы, также пополняли ряды благотворителей. В Старо-Тырышкинской школе (Томская губ.), например, за счет частных пожертвований было приобретено 72 экземпляра различных книг, среди которых: «Краткая Священная История» Соколова (пять экземпляров), молитвословы (семь), пособие Тихомирова для первоначального чтения (три), часословы (два), буквари (сорок), «Первинка» Булакова (шесть), пособия Ушинского (пять), прописи Горбача (десять), разрезная азбука (четыре).

Для того чтобы пополнить церковно-приходские школы книгами в Тобольской епархии в 1888 г., решено было использовать на выписку учебников для детей и методических пособий для учителей 1% сбора от всех остаточных церковных сумм¹³. Введение подобной практики позволяло выделять на нужды библиотеки каждой школы от 25 до 120 руб. в год.

Библиотеки алтайских церковно-приходских школ до 1889 г. имели, согласно статистическим данным, «жалкое положение». Количество учебников в них не превышало 10—20 экземпляров, а многие библиотеки и вовсе оставались без учебников. Только в трех из 64 библиотек количество учебников превышало сотню. Положение с книгами для чтения было плачевным, их в библиотеках насчитывалось ещё меньше, чем учебников, а библиотеки кузнецких церковно-приходских школ таких книг не имели вовсе.

В Омской епархии библиотеки пополнялись в основном за счет средств, выделенных из Фонда имени императора Александра III. Они также не отличались величиной книжных запасов.

¹¹ О церковно-приходских школах в Томской епархии // Там же. 1887. № 5. С. 5.

¹² Павлодарская церковно-приходская школа // Тобольские епархиальные ведомости. 1888. № 1—2. С. 30.

¹³ Распоряжение Епархиального начальства // Там же. 1888. № 3—4. С. 43.

К примеру, небольшую учительскую библиотеку с книгами по общей педагогике, дидактике, методике преподавания предметов в начальных школах и журнал «Народное образование» имела открытая в 1898 г. Явленская церковно-приходская школа. В Николаевской церковно-приходской школе (преобразована из школы грамоты в 1898 г.) была внеклассная библиотека с недостаточным для образовательного процесса составом книг¹⁴.

На фоне «книжного дефицита» наиболее благоприятным было положение библиотеки образцовой Кирилло-Мефодиевской школы, созданной при Тобольской духовной семинарии. Так, в 1886/87 учебном году библиотека имела достаточно внушительный книжный фонд, систематизированный по следующим отделам: 1) Закон Божий, 2) церковно-славянский язык, 3) церковное пение, 4) русский язык, 5) арифметика, 6) чистописание, 7) педагогика, 8) естествознание, 9) история, 10) география. Фонд насчитывал 263 наименования книг в количестве 1097 экземпляров¹⁵. Кроме книг в состав библиотечного фонда также входили вспомогательные пособия: картины по Закону Божию, Ветхому и Новому Завету (235 картин), 60 карт Сидорского, карта Палестины Ильина и Степанова, 10 экземпляров славянской подвижной азбуки, русская подвижная азбука, пособие, содержащее в себе печатные и рукописные буквы, знаки препинания, арабские и римские цифры и арифметические знаки, таблицы с буквами Золотова (17 экземпляров), шесть таблиц славянской печати, 21 таблица для чтения из «Священного Писания», четыре картины Семёнова (четыре времени года — пособие для начального обучения), 60 аспидных досок для занятий по арифметике, торговые счета, счета Фосса для показания дробных величин, арифметический ящик с кубиками, история русского народа в картинах с текстами (8 экземпляров), история России в картинах Золотова (64 картины), карты полушарий Ильина, глобус, компас, 20 картин по естествознанию и пояснительный к ним текст¹⁶. Часть упомянутых выше книг и вспо-

могательных пособий поступила в образцовую школу из воскресной школы Тобольской духовной семинарии, часть была приобретена по подписке из различных книжных магазинов.

Наиболее крупное денежное пожертвование было сделано в 1888 г. библиотекам церковно-приходских школ Томской епархии. Земский собор Томской губ. выделил на покупку необходимых изданий для томских церковных школ 30 тыс. руб., и в 1889 г. Томский епархиальный училищный совет приобрёл на них 137897 учебных книг разных названий. Этими изданиями пополнились как уже существующие библиотеки, так и были укомплектованы новые: «в таком количестве, какого среди православного населения Томской епархии еще не было в обращении»¹⁷. В результате были созданы и полностью укомплектованы учебниками, учебными пособиями, методическими указаниями, книгами для внеклассного чтения и книгами религиозно-нравственного содержания библиотеки Колыванской, Крохалевской, Каменской, Вьянской, Семёновской, Богословской, Ижморской, Туендатской, Благовещенской школ. Из ранее созданных библиотек, страдавших скудостью фондов, в результате проведённого в 1889 г. комплектования, самой обширной стала библиотека Мартыновской школы (550 экз.). Состав книжных собраний других библиотек выглядел следующим образом: Елбанская школа — 376 экземпляров, Калманская — 300, Барнаульская — 242, Нижнеозеринская — 223, Верх-Ануйская — 207, Коломарская — 136, Секисовская — 134, Щегловская — 11. Исходя из этих сведений, можно говорить о неодинаковом состоянии библиотечных фондов церковно-приходских школ Томской епархии. Тем не менее финансовая помощь земского губернского собора позволила на долгое время «утолить книжный голод» школьных библиотек Томской епархии, и уже не было необходимости взимать плату с учащихся за пользование учебниками или заставлять их приобретать книги самостоятельно: даже дети «состоятельных родителей» могли бесплатно пользоваться

¹⁴ Церковные школы Акмолинской области, возникшие на средства или при пособии из фонда имени Императора Александра III // Омские епархиальные ведомости. 1905. № 24. С. 18, 21, 27.

¹⁵ Образцовая школа при Тобольской семинарии в 1886—1887 учебном году // Тобольские епархиальные ведомости. 1888. № 5—6. С. 116.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Состояние церковно-приходских школ Томской епархии за 1888—1889 учебный год // ТЕВ. 1890. № 4. С. 8.

«учебниками и учебными пособиями, принадлежащими школе, наравне с детьми несостоятельных родителей»¹⁸. Это обстоятельство дало возможность соблюсти главный принцип церковного обучения — доступность.

Благодаря упомянутому выше пожертвованию, книгами пополнились фонды библиотек и алтайских церковно-приходских школ. В 1889 г. Епархиальный училищный совет ассигновал для всех 163 школ 5017 руб. на выписку учебников и учебных пособий и 6215 руб. на приобретение книг для внеклассного чтения. В магазинах «Фену» и «Народная польза» были закуплены учебники, учебные пособия, «Евангелие» и молитвенники (10300 и 31500 экземпляров соответственно); в издательстве «Троицкие листки» — 78353 экземпляра литературы для внеклассного чтения; в петербургском издательстве Братства Пресвятой Богородицы — 13700 брошюр, в магазине Морева — 359 брошюр. Таким образом, было выписано 134212 экземпляров учебной и религиозной литературы. «Такого книжного богатства школы еще не имели», — свидетельствовал статистический сборник «Алтай» в 1890 г.¹⁹

Можно выделить четыре основные группы читателей, которые входили в сферу обслуживания библиотек церковно-приходских школ: учителя, учащиеся, бывшие учащиеся и прихожане. В первую очередь к чтению книг из библиотек призывались школьники. По свидетельству духовенства, школьные библиотеки органично вписывались в ученическую среду и пользовались среди детей успехом. Так, наблюдатель за церковно-приходскими школами отмечал, что учащиеся «берут книги очень охотно и читают их с интересом. Особенно часто спрашивают книги религиозно-нравственного содержания, а так же рассказы военного и крестьянского быта. Дети помоложе

любят сказки. Во многих школах заведен такой порядок, что учащиеся, возвращая книжку, рассказывают учителю ее содержание, причем по поводу прочитанного между учителем и учеником завязывается беседа»²⁰.

Приоритетной группой читателей были учителя. «Для того чтобы учителя стояли на высоте своего звания, — отмечали представители духовенства, — необходимо иметь в школах... библиотеку, вполне снабженную методическими руководствами, педагогическими книгами и журналами, и книгами для чтения, благодаря которым учитель мог бы стоять на уровне современного образованного человека...»²¹. Особой категорией читателей были бывшие учащиеся церковной школы. «Необходимо при школьных библиотеках иметь книги для чтения, которые могли быть выдаваемы уже кончившим школу питомцам, благодаря которым они поддерживали бы связь со школой, расширяли бы свой кругозор», — считали представители духовенства²². «Многое из усвоенного учениками в школе забудется, если по выходу из нее они не будут читать книг... Чтение, продолженное после оставления школы, будет способствовать закреплению усвоенного в школе и, вместе с тем, будет усиливать понимание. Многое, не доступное дитяти, окажется доступно взрослому», — писал в 1898 г. священник Ф. Соколов²³.

К пользованию библиотеками церковно-приходских школ пытались также привлекать взрослых крестьян, однако они редко обращались в библиотеку за книгой по причине неграмотности, но весьма охотно соглашались «слушать чтение ребят «про божественное»»²⁴. Что касается грамотных, то ограниченный запас литературы, ориентированной в основном на детский возраст, отталкивал от себя читателей-взрослых. Кроме того, в конце 90-х

¹⁸ Отчёт о состоянии церковно-приходских школ и школ грамоты Томской епархии за 1889 – 1890 учебный год // Там же. 1891. № 12. С. 8.

¹⁹ Церковно-приходские школы // Алтай: Историко-статистический сборник. Томск, 1890. С. 274.

²⁰ Из церковной школьной жизни // Народное образование. 1897. № 10. С. 61.

²¹ Отчет Омского Епархиального Училищного Совета о состоянии церковно—приходских школ и школ грамоты Омской епархии за 1901 гражданский год // Омские епархиальные ведомости. 1903. № 12. С. 19.

²² Там же.

²³ Соколов Ф. Заметки о преподавании церковно-славянского чтения в начальной школе // Народное образование. 1898. № 1. С. 30.

²⁴ Из церковной школьной жизни // Там же. 1897. № 10. С. 61.

годов XIX в. наметилась тенденция обращения к светской литературе, а фонды библиотек церковных школ ее практически не содержали. Еще одна причина, по которой книги из библиотек церковных школ редко попадали в руки крестьянских грамотеев, заключалась в том, для них книга как таковая являлась предметом отдыха и развлечения. Поэтому они стремились к чтению не скучной назидательной литературы, которой в их представлении являлись книги из фондов церковных школ, а красочных лубочных изданий, занимательных по содержанию и доступных по цене.

Подводя итоги, можно констатировать, что, несмотря на созданную в России в конце XIX в. систему централизованного снабжения церковно-приходских школ литера-

турой, библиотеки при данных учебных заведениях были немногочисленны и имели ограниченный запас книг. В них недоставало учебников, книг для внеклассного чтения, педагогической и методической литературы для учителей. Комплектование библиотек зависело от случайно возникших материальных возможностей, что не могло помочь систематическому пополнению книжных собраний. Проблемы, связанные с распространением и доставкой книг в школы, также не способствовали эффективности учебно-воспитательного процесса. Преимуществом библиотек церковно-приходских школ была доступность библиотечных фондов для беднейших слоев населения, поскольку пользование книгами осуществлялось бесплатно.





Г.Н.Мелехова

Память о святой равноапостольной княгине Ольге

«...лишь люди гениального склада, озаренные, подобно святой Ольге, сверх логики еще и божественным вдохновением, – только такие избранные способны примирить в себе Крест и Меч. Держащая их одинаково твердо, святая Ольга могла бы служить прекрасным символом вечной России»

М. О. Меньшиков. 1900-е годы¹

Святая равноапостольная княгиня Ольга, в крещении Елена (ум. 969) – одна из первых русских княгинь-христианок и святых жен, предвестница христианства на Руси, «как денница перед солнцем и как заря перед светом». Обладая христианскими качествами: целомудрием (предание о ее знакомстве с Игорем в лодке), праведностью (после гибели мужа не вышла вторично замуж), терпением и смирением (не навязывала веру насильно, ее окружение и даже сын Святослав были язычниками), – она приняла крещение за 30 лет до всеобщего крещения Руси и основала несколько церквей (Св. Троицы во Пскове, святителя Николая на могиле князя-христианина Аскольда, деревянную св. Софии в Киеве и др.). Помимо религиозных преобразований она твердо управляла Русской землей и провела ряд культурных и политических реформ, о которых будет сказано ниже. Как писал М. О. Меньшиков, ««мудрейшая из людей» не только вывела народ из тьмы язычества, но и отстояла его от внутреннего разложения и внешнего разгрома»². В ее деятельности можно выделить несколько направлений: 1) христианское про-



Ангел-хранитель, св.кн.Ольга, свщмч.Акепсим. Образ написан в честь рождения в царской семье 3 ноября 1895 г. первенца – княжны Ольги.

Иконописная мастерская слободы Мстера Иосифа Панкрышева.
Музей истории религии, Санкт-Петербург.
Фото Г. А. Ченской

свещение и созидание храмов (Церковь провозгласила княгиню святой и равноапостольной); 2) международные контакты с христианским Востоком (поездка в Константинополь) и Западом (миссия Адальберта); 3) военная защита единства и самостоятельности нарождавшегося

¹ Меньшиков М. О. Вечное воскресение (сборник статей о Церкви и вере). М., 2003. С. 15.

² Там же. С. 29.



Троицкий собор.
г. Псков

государства, усиление обороноспособности страны (подавление мятежа древлян, мужество во время осады Киева печенегами, строительство городских укреплений); 4) государственное устройство Русской земли (введение системы погостов, установление оброков, даней, уроков); 5) благотворительная деятельность по устройению приютов и богаделен³.

Таким образом, с благочестием, духовной мудростью, христианской прозорливостью в св. Ольге соединились государственный ум и политическая воля. Она изображается на иконах в богатом княжеском облачении с орнаментальным или меховым плечьем, в княжеской шапке или царском венце (символ государственного строительства), в руках держит крест (символ распространения христианства), храм (символ храмостроительства) или свиток (символ пророческого предвидения и миссионерского служения). Крестивший княгиню греческий патриарх сказал: «Благословенна ты в женах русских, так

как возлюбила свет и оставила тьму. Благословят тебя сыны русские в грядущих поколениях твоих внуков»⁴. Эти слова оказались пророческими. Почитание св. Ольги началось при ее внуке Владимире Святом (в конце X в.), который вскоре после крещения Руси перенес ее нетленные мощи в Десятинную церковь⁵, и не прекращается уже целое тысячелетие. Обычно почитание святых проявляется в посвящении им храмовых престолов и часовен, установке в их честь крестов, размещении в храмах и домашних божницах их икон, сохранении связанных с подвижниками святынь и реликвий. Память об исторических лицах запечатлевается в топонимах и сложных народом исторических и топонимических преданиях, исторических песнях, легендах, былинах, а с XIX в. — и в поставленных им памятниках. С именем святой княгини связаны разные формы народной памяти и почитания.

Особенно прочная память о св. Ольге сохранилась в Псковской земле⁶, на территории,



Часовня св. Ольги на месте явления ей трех светозарных лучей.
Архитектор А.А. Красильников. 2000

³ Повесть временных лет // Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI — начало XII века. М., 1978. С. 43, 69–83; *Меньшиков М.О.* Указ. соч. С. 19–31.

⁴ Повесть временных лет... С. 83, 75.

⁵ Там же. С. 83; *Федотов Г.П.* Святые Древней Руси. М., 1990. С. 214; *Словарь исторический о русских святых.* СПб., 1862 (репринт. изд., 1991). С. 190–192.

⁶ Очерки русской культуры XVIII века. Ч. 4. Под ред. акад. Б.А. Рыбакова. М., 1990. С. 323.



Табличка перед пам'ятником князю Малу

Пам'ятник древланському князю Малу.
Скульптор Е. С. Заречний 2005

как считают ныне, ее земельного домена. Здесь княгиня родилась, выросла, познакомилась с князем Игорем, впоследствии просвещала и обустроивала эти места. Всего на территории Псковской обл. выявлено более 50 топонимов, либо включающих притяжательную форму «Ольгин», либо соотносящихся преданиями с деятельностью святой княгини⁷. Само первое упоминание Пскова в летописях связано именно с княгиней: когда князь Игорь возмужал, «привели ему жену из Пскова, именем Ольгу», — это произошло в 903 г.⁸ Во Пскове, согласно летописным известиям, св. Ольга основала Троицкий собор и древнейшую Власьевскую церковь (с середины XIX в. — Власьевская часовня, стоявшая у Довмонтовой стены при съезде на мост)⁹. С XII в. город воспринимался как «Дом Святой Троицы». В нижнем этаже собора

до 1770 г. был придел св. Ольги, впоследствии перенесенный в теплый Благовещенский собор (близ угловой башни детинца). На набережной р. Великой (сегодня носит имя Ольги) с давних времен располагался Ольгин ключ и стояла старая Ольгинская часовня; ныне на этом месте поставлен памятный металлический крест. Воссозданная в новом архитектурном облике современная часовня (архитектор — А. А. Красильников, освящена в 2000 г.) размещается чуть поодаль — там, где св. Ольга увидела над Кромом три луча (знаменованье Св. Троицы) и поставила крест, впоследствии хранившийся в Троицком соборе и в возобновленном виде (с вложенной частицей старого креста) дошедший до нас. В 1855 г. великий князь Константин Николаевич в память рождения дочери Ольги пожертвовал к этому кресту золотую лампаду¹⁰.

⁷ Александров А.А. Во времена княгини Ольги. Легенды и были о княгине Ольге в Псковской земле. Псков, 2001. С. 122–123, 141.

⁸ Повесть временных лет... С. 43.

⁹ Толстой М., граф. Святые и древности Пскова. М., 1861 (репринт. изд. 1993 г.). С. 59; Александров А. А. Указ. соч. С. 104–105.

¹⁰ Толстой М. Указ. соч. С. 29–30, 73–74; Александров А.А. Указ. соч. С.108–109, 117.

В наше время в Пскове поставлен памятник святой княгине Ольге и ее внуку святому князю Владимиру (скульптор — В. М. Клыкков).

Воспоминаниями о святой княгине насыщено с. Выбуты, откуда она родом: здесь с ней связываются 19 населенных пунктов и урочищ: Ольгины дворец, берег, церковь, ключ, камень (их не менее пяти), сады, погреба, слуды, ворота и др.¹¹ По преданиям, св. Ольга воздвигла в Выбутах древнейшую деревянную церковь пророка Божия Илии, в XV в. замененную каменной. Эта церковь сохранилась (настоятель — протоиерей Олег Тэор). До революции в ней был теплый придел святителя Николая, а ныне Никольский престол возобновлен (с помощью окормляемых о. Олегом верующих военных) в виде отдельно стоящего деревянного храма. В 1914 г. рядом был выстроен храм во имя св. Ольги. При его закладке присутствовала великая княжна Ольга Константиновна (в замужестве — королева Греции). Храм разрушен в советское время. Над одним из Ольгиных камней в 1886 г. была сооружена часовня св. Ольги (тоже не сохранилась); ныне на этом месте поставлен крест.

В XIX в. из 14 существовавших во Пскове ежегодных крестных ходов в четырех «больших» ходах (из окрестных монастырей в Троицкий собор) вслед за знаменитыми мечами и иконами святых князей Всеволода-Гавриила и Довмонта-Тимофея несли образ св. Ольги; возле Ольгинской городской часовни происходило водоосвящение (в р. Великой), сопровождаемое колокольным звоном. В 1868 г. (год 900-летия памяти святой княгини) был учрежден еще один ежегодный крестный ход из псковского Троицкого собора в с. Выбуты; у выбутского камня и часовни служился молебен¹². И сегодня день памяти равноапостольной княгини (24 июля по новому стилю) отмечается во Пскове как общегородской праздник при большом стечении народа: после литургии крестные ходы ото всех храмов города собираются на Соборной площади кремля, где происходит торжественный архиерейский молебен¹³.

Из других мест Псковщины память о св. Ольге сохранялась в Гдовском у. (в XIX в. входил в



Храм-часовня св.Ольги возле церкви Вознесения у Серпуховских ворот. Архитектор Валерия Шубина. Москва

состав Санкт-Петербургской епархии). До 1944 г. там существовал погост Ольгин крест, или Наровская церковь; здесь в Никольском храме XV в. был устроен в середине XIX столетия придел св. Ольги, а неподалеку находилась старинная деревянная Ольгинская часовня (ныне возобновлена) с каменным седалищем княгини. В разных местах Псковской обл. зафиксированы деревни Ольгино, Ольгинская, Волгино; по-видимому, княгиня бывала в Великих Луках, где есть Ольгины шатры и где княгиня, по преданиям, охотилась¹⁴.

Еще один ареал распространения посвящений, топонимов и преданий о св. Ольге — Киевская земля, где ей пришлось принять на себя бремя власти. Здесь на стене Софийского собора запечатлено древнейшее изображение княгини: она представлена рядом с византийским

¹¹ Толстой М. Указ. соч. С. 78; Александров А.А. Указ. соч. С. 48–49.

¹² Толстой М. Указ. соч. Прилож. С. 20–23; Александров А. А. Указ. соч. С. 53–54. 61–62.

¹³ http://www.pskov-eparhia.ellink.ru/browse/show_news_type.php?r_id=2271.

¹⁴ Александров А.А. Указ. соч. С.127–131; Историко-статистические сведения о Санкт-Петербургской епархии: В 10 вып. Вып.Х. СПб., 1885. С. 190, 193–194.



Волговерховский женский монастырь во имя св.Ольги.
Основан в 1907 г.

императором на ипподроме. В Киеве есть храм св. Ольги, в 1911 г. был сооружен памятник ей (вместе с апостолом Андреем Первозванным и святыми Кириллом и Мефодием); в 1920-е годы памятник был разрушен, а в 1996 г. восстановлен. Живая память о княгине сохраняется в г. Коростене Житомирской обл. Это – летописный Искоростень (переименован в 1917 г.), древний центр древлян, связанный с расправой над мужем Ольги князем Игорем и ее мстью. Археологические изыскания на древнем городище подтвердили летописные события: обнаружены следы большого пожара середины X в.¹⁵ Как свидетельствуют историки, эта «священная война» Киева со своими соседями носила сакральный языческий характер (есть скандинавские аналоги) и определялась ритуалами, обеспечивающими достойную загробную участь душе князя, погибшего, по языческим представлениям, позорной смертью, а также дальнейшее существование его государства¹⁶. В Коростене зафиксированы Ольгинские церковь, купальня, зеркала (на р. Уж), колодцы, камни, урочища; ныне есть храм св. Ольги, улица ее имени. В Коростене сделана попытка актуализировать давнее противостояние средствами монументального искусства: на самой высокой точке скалистых берегов извилистой речки Уж в 2005 г. на средства семьи Тищенко был поставлен памятник

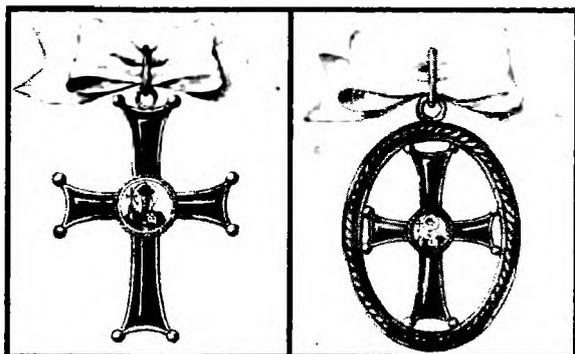
противнику Ольги князю Малу (архитектор — И. С. Заричный). Одетый в богатое княжеское одеяние и золоченый шлем, опирающийся на обнаженный золоченый меч Мал повернул голову и сурово (если не сказать исступленно) взирает на кресты Ольгинского храма. Надпись на постаменте, выполненном в виде полусферы (намекающей на образ земли – мировой горы), прославляет «нескоренного патриота» древлянской земли, боровшегося «за независимость древлян». Прочитывается ряд противопоставлений: идол – храм, язычество – христианство, племенная обособленность – государственность, человеческая мятежность – божественная гармония. Случайные встречные у памятника рассказали, что он поставлен предпринимателем из когорты «новых украинцев», который, дескать, «20 млн. украл, один – отдал на памятник». Это, конечно, политизированная акция, имеющая целью пересмотр смысла сюжетов тысячелетней давности и переписывание истории, что ведет в историко-культурологический тупик.

Почитание святой княгини не ограничивается мемориальными местами, а распространяется по всей территории страны. До 1917 г. престолы, посвященные святой княгине Ольге (как правило, придельные), существовали на всем пространстве Российской империи: от западных земель до отдаленных восточных окраин. По нашим наблюдениям, обращение к памяти святой княгини определяется сферами ее деятельности и утверждается в обеих столицах, а также там, где были актуальны проблемы христианского просвещения и миссии (в соответствии с ее великокняжескими и христианскими заветами), в том числе на российских окраинах. Со второй половины XIX в. существовало по два—три престола святой княгини в обеих столицах. В Москве были устроены приделы св. Ольги в церкви Никиты Мученика на Швивой горке за Яузой (конца XVI в., в настоящее время функционирует в качестве подворья Афонского монастыря); в церкви свт. Тихона Задонского в Сокольниках на Ширяевом поле (1863 г., ныне действует, но придел св. Ольги пока не возобновлен)¹⁷. В Московской епархии

¹⁵ <http://www.korosten.osp.ua/info>.

¹⁶ Александров А.А. Указ. соч. С.182–196.

¹⁷ Александровский М.И. Указатель московских церквей. М., 1915. С. 8 (№ 34), 47 (№ 401); <http://www.e-project.redu.ru/hram/sov>; <http://www.hramy.ru/reglons/r77/vao/sokolniki/tihonsok.htm>.



Дореволюционные знаки отличия св.Ольги I ст. и III ст.

престолы св. Ольги существовали в деревянной Покровской церкви (1744 г.) с. Валуево-Покровское Подольского у. и в кладбищенской церкви (1861 г.) того же села¹⁸. Под Петербургом, в Стрельне, в 1861 г. был открыт храм св. Ольги (ныне возобновлен).

Особенно часто святой княгине посвящались больницы, приюты, их храмы и часовни: в Оренбурге в конце XIX в. имелся приют св. Ольги; в военном госпитале Минска была устроена домовая церковь ее имени¹⁹. В Москве функционировали Ольгинский приют с церковью митрополита Московского Алексия (1911 г.) на Преображенской ул., Ольгинская детская больница с деревянной Ольгинской часовней близ 1-й Мещанской ул.²⁰ В Санкт-Петербурге в начале XX в. было четыре домовые церкви св. Ольги: при Ольгинской больнице для неизлечимо больных (1849 г., ее приняла под свое покровительство великая княгиня Ольга Николаевна, королева Вюртембергская); при Первом сухопутном (Николаевском военном) госпитале близ Смольного монастыря (основан по указу Николая I и заложен 11 июля 1835 г., в день тезоименитства его дочери – великой княжны Ольги Николаевны); при женской и детской больницах Общины сестер милосердия Литейной части (церковь освящена в 1884 г. в честь святой покровительницы

Ольги Ивановны Орловой-Давыдовой, дочь которой постриглась с именем Магдалины и возглавляла общину до самой революции – почти 40 лет); при Узловой больнице Северо-Западных железных дорог близ Пискаревки (1916 г., в 2003 г. открыта вновь)²¹. По словам настоятеля Пискаревской больничной церкви о. Александра Миронова, посвящение больничных храмов св. Ольге связано с тем, что, приняв православную веру, она устраивала обители, богадельни и приюты для детей-сирот (их называли «ольжичами») и завещала это делать потомкам.

На Дальнем Востоке в Приморском крае именем св. Ольги назван залив (бухта), есть Ольгинский район и поселок городского типа Ольга с одноименным храмом (ныне восстановленным). Храм святых равноапостольных князей Владимира и Ольги действует в Симбирске; в Самарской губ. в с. Приполовенко в 1838 г. также построили храм во имя княгини Ольги. В начале XX в. были образованы два монастыря, оба женские, связанные с царственной мученицей Ольгой Николаевной, старшей дочерью императора Николая II. В 1907 г. в Тверской епархии при истоке р. Волги, на месте, которое в разных формах (крест, мужской монастырь, часовня) освящалось с XII в., была основана сначала Волговерховская женская община, а затем и монастырь во имя св. Ольги²². Ольга Николаевна, по полевым материалам О. В. Кириченко, принимала участие в обустройстве монастыря. Ольгин Волговерховский женский монастырь сегодня восстанавливается; ежегодно в начале лета здесь в ходе торжественного архиерейского водосвятного молебна освящается исток вод великой русской реки, протекающей затем через всю Россию. Другой монастырь – Инсарский Свято-Ольгинский в Саранской епархии – сначала возник в качестве подворья Пайгармского монастыря, а с 1907 г. стал самостоятельным. Создание этой крупной женской обители тоже посвящалось дочери императора Николая II Ольге. Сегодня и эта обитель возрождается²³.

¹⁸ Благовещенский И.А. Краткие сведения о всех церквях Московской епархии. М., 1874. С. 54 (№ 116).

¹⁹ Историко-статистическое описание Минской епархии, составленное ректором Минской духовной семинарии архим. Николаем. СПб., 1864. С. 175–176.

²⁰ Александровский М.И. Указ. соч. С. 56 (№ 546), 74 (№ 30).

²¹ Историко-статистические сведения о Санкт-Петербургской епархии. Вып. VI. СПб., 1878. С. 422–423; Вып. VII. СПб., 1883. С. 389; <http://www.encspb.ru/article.php?kod=2804676941>; <http://pravpiter.ru/pspb/n150/ta008.htm>.

²² Денисов Л.И. Православные монастыри Российской империи. М., 1908. С. 847 (№ 936).

²³ Саранская епархия. 1991–2001. Саранск, 2001. С. 165–167; Монастыри: Энциклопедический справочник. М., 2001. С. 170.



Вера Николаевна Панаева – единственная, удостоенная знака отличия св.Ольги (2 степени). 1916

В конце XIX – начале XX в. почитание святой княгини приобрело столь широкий размах, что в 1907 г. по инициативе писателя-публициста М.О. Меньшикова было основано Всероссийское общество св. Ольги, имевшее целью «собрать всю Россию в почитании ее великой праматери»²⁴ (подобное общество воссоздано при Псковском музее-заповеднике). В 1914 г. был учрежден орден св. Ольги трех степеней, для награждения женщин, хотя М.О. Меньшиков считал, что «орден великой государыни должен иметь довольно широкое распространение» и не быть сугубо женским²⁵. Внешний вид знака отличия св. Ольги разрабатывался

начальником Царскосельского дворцового управления князем М. С. Путятиным при заинтересованном участии императрицы-мученицы Александры Федоровны. До 1917 г. награда была вручена лишь однажды: Вере Николаевне Панаевой, матери троих офицеров – Георгиевских кавалеров, погибших в Первую мировую войну (знак отличия св. Ольги 2-й степени)²⁶. Подобный орден (не государственный, а церковный), призванный отмечать заслуги женщин «на различных поприщах церковного, государственного и общественного служения, а также их труды на пользу ближнего»²⁷, возобновлен в 1988 г. Им награждены десятки женщин, внесших вклад в развитие православия и православной культуры. Среди них – ученые, государственные деятели, преподаватели вузов, учителя, методисты, воспитатели детей и юношества, организаторы строительства и жертвователи храмов, регенты и др.

В наше время церкви, освященные во имя святой княгини, открываются и там, где прежде их не было: в г. Железноводске (Ставропольская и Владикавказская епархия), в с. Ольгинка Туапсинского р-на (Екатеринодарская и Кубанская епархия), в Днепродзержинске (Криворожская и Никопольская епархия), в г. Калининске (Саратовская епархия), в Витебске. Проектируется строительство Ольгинского храма в пос. Максима Горького в Волгограде (установлен 8-метровый крест). В Минске при храме апостола Андрея Первозванного есть придел и чтимая икона св. Ольги, создано Ольгинское сестричество²⁸. Видимо, в силу широких международных связей святой княгини ее имя присваивается зарубежным храмам: приход св. Ольги существует в Осло (в юрисдикции Московского Патриархата), идет сбор средств на строительство здания церкви. В г. Франтишкови-Лазне (Чешская Республика) действует православный храм св. Ольги. Во Львове св. Ольге и св. Елизавете посвящен католический костел²⁹.

²⁴ Меньшиков М.О. Орден святой Ольги // Указ. соч. С.164.

²⁴ Там же. С.160–166.

²⁶ <http://www.rusawards.ru/russia/012%20stolga/stolga2.htm>

²⁷ Служба коммуникации ОВЦС МП. Положение о наградах Русской Православной Церкви. Орден святой равноапостольной княгини Ольги.

²⁸ orthodoxkuban.com.ru/2006/02/18/print:page,1,osvfashhenie_khrama_v_chest_svk; www.vitebsk.orthodoxy.ru/monastery/index.shtml; Церкви и приходы Минска: История и современность. Минск, 2001. С. 72.

²⁹ www.skazka.no/news/norus-oslo-20031205.doc; www.rusk.ru/newsdata.php?idar=719936; www.mandry-travel.lviv.ua/?page=lviv;

Новые храмы св. Ольги открываются в Москве и Подмосковье: в Паломническом центре Московского Патриархата (домовый храм на 15-м этаже); в микрорайоне Ольгино г. Железнодорожного Балашихинского округа. Подлинным центром почитания св. Ольги в Москве стал крестильный храм-часовня (с купелью для крещения взрослых полным погружением, автор проекта — архитектор Валерия Шубина), созданный стараниями москвичек с именем Ольга на территории церкви Вознесения за Серпуховскими воротами (настоятель — иерей Константин Татаринцев). Патриаршее благословение на создание часовни испросила Ольга Алексеевна Алещёнок; значительные средства пожертвовала владелица сети фитнес-клубов Ольга Слуцкер. Строительные и инженерные работы в храме уже завершены, обустроены баптистерий (купель), сооружен мраморный иконостас, который постепенно заполняется иконами. На очереди запроектированное мозаичное убранство интерьера. При храме-часовне собираются почитатели св. Ольги, в частности, носящие ее имя и награжденные ее орденом. Под духовным водительством иерея Константина Татаринцева они создали неформальное объединение «Ольгинцы» и ищут возможности приложить свои труды на благо Церкви и во славу святой княгини, желая, говоря словами кавалера ордена св. Ольги доцента факультета романо-германской филологии Московского государственного педагогического университета Ларисы Александровны Максимовой, «чтобы везде проникал свет веры, качественно преображая внутреннюю жизнь всякого сообщества и направляя его деятельность ко благу». Храм живет — в нем читаются акафисты, служатся молебны, совершается таинство крещения, раз в год организуются паломнические поездки по местам, связанным с памятью св. Ольги. Он становится центром почитания княгини: приходят новые

Ольги и новые кавалеры ордена; прослышав о храме, побывала в нем и согласилась принимать участие в жизни ольговичей супруга внука императора Александра III Ольга Николаевна Куликовская-Романова; был в гостях настоятель выбутских храмов протоиерей Олег Тэор; благословил деятельность ольговичей архиепископ Львовский и Галицкий Августин (много лет бывший настоятелем в Ольгинском храме). Как сказал о. Константин, «мы молимся, собираем информацию, живем, дружим, а св. Ольга сама собирает людей»³⁰.

Таким образом, почитание святой равноапостольной княгини Ольги проходит через всю христианскую историю Руси. Видимо, первоначально оно было связано с мемориальными местами (Северо-Западом и Югом Руси), возможно, Верхневолжьем. Формирующиеся новые столицы Руси обогащают ареалы почитания святой княгини. В русле идущего с середины XIX в. роста интереса к русской старине, истории, культуре шло оживление почитания св. Ольги: во имя ее строились приюты и больницы, воздвигались храмы, часовни, монастыри, было создано всероссийское общество и утвержден орден, имя Ольга носили многие женщины, в том числе императорской фамилии. Престола св. Ольги умножались, хотя имелись не в каждой епархии: так, не зафиксировано посвященный святой княгине на обширных пространствах Русского Севера и в прилегающих к нему районах (в Олонецкой, Ярославской, Костромской епархиях). Не обнаружены Ольгинские престолы в Харьковской, в Херсонской и Таврической епархиях (по последней просмотрены сведения до 1837 г.)³¹. Видимо, почитание княгини сохраняло региональные черты. Активизация обращения к памяти св. Ольги, прерванная событиями 1917 г., возобновлена в наше время. Сегодня всероссийская княгиня — помощница и молитвенница православного возрождения России.

³⁰ Пол покровом святой княгини // Вестник Замоскворечья. 2005. № 24 (декабрь). С. 3–4.

³¹ Мелехова Г.Н. Православные традиции в Каргополье в XIX – первой трети XX века. Дис. ... к.и.н. М., 1997. С. 125–138. Прилож. 6, 7; Борисов Н.С. Посвящения престолов в русских храмах XVIII–XIX в. // Вестн. МГУ. Сер. 8 (История) М., 1993 № 3. С. 23–34; Перечень храмов Харьковской епархии на 1917 г. (составлена по ведомостям ГАХО) // Филарет (Гумилевский). Историко-статистическое описание Харьковской епархии: В 3-х т. Т.3. Харьков, 2006 (переизд.). С. 235–245; Гавриил (Розанов В.Ф.). Историко-хронологическое описание церквей епархии Херсонской и Таврической. Одесса, 1848; <http://www.forening2002>.



Монахиня Евстафия (Морозова)

Схиигуменья Магдалина (Досманова) и ее роль в сохранении православного монашества на Урале в годы гонений на Церковь

В 1920 г. в Екатеринбурге закрылся Ново-Тихвинский женский монастырь — в то время один из крупнейших в России. Более тысячи насельниц были вынуждены вернуться в мир и продолжать нести иноческий подвиг в новых, тяжелейших условиях. В этих обстоятельствах очагами духовной жизни для многих сестер (не только Ново-Тихвинской, но и других разоренных обителей) стали нелегальные монашеские общины, возникшие на территории Екатеринбургской епархии. Одна из таких общин образовалась в Екатеринбурге вокруг последней настоятельницы Ново-Тихвинского монастыря игуменьи Магдалины (Досмановой). На протяжении почти 15 лет матушка Магдалина духовно окормляла около 200 бывших монахинь, инокинь и послушниц, а также мирянок, имевших тягу к духовной жизни. Она была одной из подвижников, благодаря которым в самые трудные для Церкви времена на уральской земле сохранялось живое понятие об истинно христианской жизни и наиболее возвышенном ее проявлении — иночестве.

Игуменья Магдалина вступила на трудный путь старческого¹ служения в миру уже в преклонном возрасте, имея за плечами 61 год монашества, из них 23 года настоятельства. Об ее жизни до закрытия монастыря сохранились



Игуменья Магдалина

¹ Существует два понимания того, что такое старчество. Обычно под словом «старец» подразумевается подвижник, достигший весьма высокой меры духовного преуспеяния, обладающий явными благодатными дарованиями, имеющий дар духовного рассуждения, т. е. способный руководствовать людей на пути спасения. Но слово «старец» можно понимать и в другом значении. «Старцем, — пишет святитель Игнатий Брянчанинов в своих «Аскетических опытах» (Т. I. М., 1993. С. 488), — называется в монастырях преуспевающий в духовной жизни инок, которому поручается назидание братии». Он помогает менее опытным братьям проходить монашеский подвиг, предостерегает их от ошибок и преткновений, указывает на погрешности, основывая все свои советы на Евангелии и писаниях святых отцов. В данном случае речь идет, скорее, о втором типе старческого служения.

следующие сведения. В Ново-Тихвинскую обитель Пелагия, дочь купца Стефана Досманова, поступила в 12 лет. В послужном списке монастыря за 1912 г., сохранившемся в архиве, указано, что первое послушание Пелагия проходила на свечном заводе. На этом послушании она находилась 12 лет, после чего была переведена в число послушниц при настоятельских кельях. Из родительского дома она пришла грамотной, имела усердие в монастырских трудах, поэтому игуменья Магдалина (Неустроева), бывшая тогда настоятельницей обители, стала давать ей более серьезные послушания. Пелагия ездила за покупками в Москву, обеспечивая материалами многочисленные монастырские мастерские, торговала на Ирбитской ярмарке свечами и изделиями мастерских. Затем ей поручили еще более ответственное послушание — ведение хозяйственных дел состоящего при монастыре епархиального женского училища. Эти факты ясно указывают на то, что матушка Магдалина обладала природным здравомыслием, которое является необходимым и для духовного руководства.

В 1893 г., на 33-м году монашеской жизни, Пелагия Досманова приняла постриг, а в скором времени стала исполнять обязанности казначеи (в монастырях это была вторая должность после настоятельской). Через четыре года она была избрана настоятельницей и возведена в сан игуменьи². В новой должности она успешно продолжала дело своих предшественниц. Ново-Тихвинским монастырем всегда руководили женщины деятельные. Основательница монастыря игуменья Таисия сумела всего за 30 лет превратить богадельню при кладбищенской церкви в обитель первого класса. При ней начал возводиться архитектурный ансамбль, который впоследствии стал украшением города. Преемницы игуменьи Таисии — Александра (Иванова) и Магдалина (Неустроева) продолжали расширять и благоустраивать монастырь. Строились новые храмы, развивались рукодельные искусства, всевозможные ремесла, сельское хозяйство.

В годы правления игуменьи Магдалины (Досмановой) монастырь стал одним из крупнейших в России, в нем проживало более



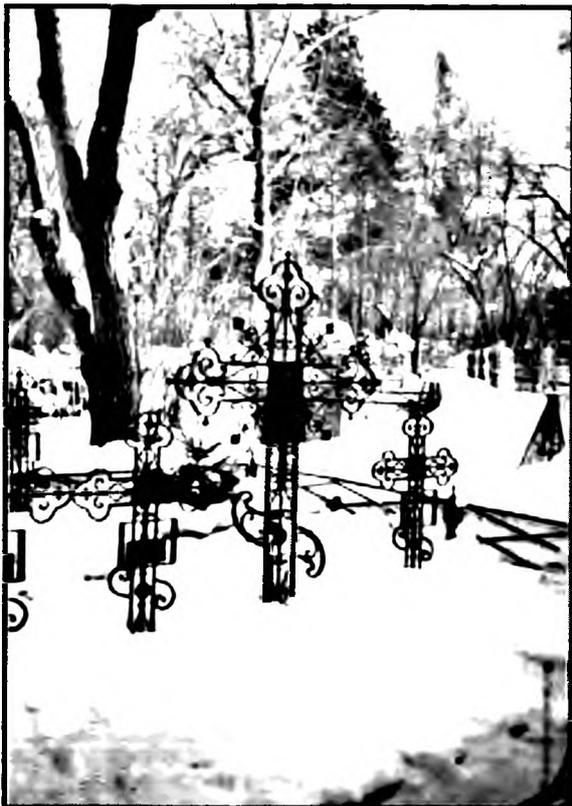
Монахиня Магдалина в юности

1000 насельниц. Монастырь был экономически самостоятелен и жизнеспособен; он имел большие землевладения, две заимки и несколько хуторов. В обители действовали 18 мастерских, имелись приют, богадельня, странноприимный дом, женское училище. Игуменья Магдалина была удостоена нескольких высоких наград, числилась действительным членом Императорского Палестинского общества.

Игуменья Магдалина была не только устройщицей хозяйственной жизни обители, но и ревностной монахиней. Ее духовное устройство прекрасно характеризуют слова, сказанные ею молодой родственнице, которая попросилась в обитель после нескольких конфликтов с близкими. Матушка отказала ей, сказав: «Я беру в монастырь не тех, кто не хочет жить с людьми, а тех, кто не может жить без Бога». Отказывала она и многим барышням из богатых семей, если видела в их намерении пойти в монастырь только каприз, а не искреннее желание спасения своей души³.

² Государственный архив Свердловской области (далее — ГАСО). Ф. 6. Оп. 4. Д. 335. Л. 2—3.

³ Эти сведения сообщила нам духовная дочь матушки Магдалины, схимонахиня Николая (Засыпкина).



Могила схиигуменьи Магдалины

По свидетельству духовной дочери игуменьи Магдалины, схимонахини Николаи (Засыпкиной), матушка окормлялась у одного из уральских подвижников, архимандрита Арефы (Катаргина)⁴. Отец Арефа был настоятелем Свято-Николаевского мужского монастыря и благочинным монастырей и общин II округа Екатеринбургской епархии. Будучи наследником лучших монашеских традиций, принесенных из Валаамского монастыря, иноком которого он был до 1894 г., архимандрит Арефа благотворно влиял на духовное состояние многих уральских обителей. Он настаивал на том, чтобы насельники монастырей тщательно знакомились со святоотеческой литературой, рекомендовал, чтобы менее опытные иноки во всем советовались с преуспевшими⁵. С большой долей уверенности мы

можем предполагать, что схиигуменья Магдалина (Досманова), будучи духовным чадом отца Арефы, руководствовалась теми же принципами в окормлении своих чад. Об этом в особенности свидетельствуют последние годы ее жизни.

В 1919 г. игуменья Магдалина была освобождена от настоятельской должности только что назначенным екатеринбургским епископом Григорием (Яцковским)⁶. Формулировка была распространенной в годы большевизма: «за беспорядки в монастыре». В начале 1920-х годов Ново-Тихвинскую обитель закрыли. Мать Магдалина поселилась в Екатеринбурге, в частном доме на 4-й Загородной улице. Вместе с ней постоянно жили 20 сестер, и около 200 часто навещали ее. В доме матушки собирались по вечерам – шили, обучались рукоделиям, вечером вычитывали правило, а в полночь вставали на акафист Тихвинской иконе Богородицы.

Большинство из окормлявшихся у матушки Магдалины были монашествующими, и это вполне объяснимо. Она сама была воспитана и провела всю жизнь в стенах обители, поэтому, когда верующие обращались к



Собор святого благоверного князя Александра Невского.
Фото начала XX в.

⁴ В 1984 г. прославлен в Соборе сибирских святых, а в 1999 г. — в Соборе валаамских святых.

⁵ *Любовь (Нестеренко), игуменья. Старчество на Урале // Четыре века православного монашества на Восточном Урале: Матер. церковно-исторической конф., посвященной 400-летию Верхотурского Николаевского монастыря, 360-летию Далматовского Успенского монастыря, 300-летию переноса мощей св. прав. Симеона Верхотурского (Екатеринбург—Меркушино, 17—20 сентября 2004 г.). Екатеринбург, 2004.*

⁶ В 1917–1925 гг. — епископ Екатеринбургский и Ирбитский. С декабря 1925 г. — организатор раскола, называвшегося по его имени григорианским и возглавлявшегося Временным высшим церковным советом. До 1932 г. Григорий возглавлял григорианскую Свердловскую епархию и все григорианское движение. В расколе носил титул митрополита.

ней за разрешением житейских проблем и недоумений, она этим несколько тяготилась, говоря, что совсем не знает мирской жизни. Своих духовных чад матушка Магдалина воспитывала в святоотеческой традиции: приобщала к чтению творений святых отцов (Добротолубия, Лествицы, Поучений аввы Дорофея и др.), учила начинать и заканчивать день Иисусовой молитвой, заполнять ею свободное время, на молитве стоять со вниманием. Сама не расставалась с четками и творила три тысячи Иисусовых молитв каждый день. Вседуховные силы своих послушниц она направляла на искание чистоты сердца, учила сохранять мир и любовь с ближними. «Тяготы друг друга носите, и этим исполните закон Христов, — говорила она, — ведь на телесные подвиги мы не способны, только одним можем закон исполнить — тяготы друг друга носить».

Многих мирянок, пришедших к матушке Магдалине уже после закрытия обители, она облекла в рясофор. Одна из девушек, Галина Засыпкина (впоследствии схимонахиня Николая)⁷, так рассказала о том дне, когда матушка одела ее в монашескую одежду: «Я несколько дней была сама не своя. Будто не на земле была, а не знаю где. Молитва была и духовное веселие. Ничего не понимала, не ела, не пила. Хоть на работу и ходила, и там все делала правильно, но они думали по моему виду, что я ненормальная. Я забыла, что такое есть, что такое спать. Матушка говорит: "Сегодня, Галя, будешь есть". А я думаю: "Что такое есть?". Вышла на крыльцо и молиться стала: "Матерь Божия, научи меня есть!". И так молилась, пока за стол не села. И только когда мне еду положили, я как-то вспомнила и снова научилась есть. Потом матушка говорит: "Будешь спать". А я думаю: "А как это, спать?". Вспомнила, что когда спят, глаза закрывают. Села за шкаф и глаза ладошками

закрывает, стала молиться: «Матерь Божия, научи меня спать». А матушка, чтобы я от всего этого не возгордилась, потом две недели меня словно не замечала и к руке не принимала. Но я не понимала этого и хотела, раз так, то и совсем уйти. Потом батюшка наш знакомый пришел, я



Монастырь в 1960-е годы

ему все рассказала, а он говорит: "Ишь ты какая! Потерпеть не хочешь, смириться не хочешь! Не она же будет перед тобой смиряться! Пойди поклонись!" — "Да я уж ходила и в ноги падала не раз, а она только одно говорит: "Закройте дверь!" — "Ничего, идем!". Заходим к ней в келью. Она, как ни в чем не бывало, говорит: "Кто там? А, Галя! Ну, ставь самовар"».

Необычайная благодать, снисшедшая к девушке после ее облечения в монашеское, свидетельствует о высоте духовной жизни самой игуменьи Магдалины и о том, что вокруг нее сосредоточился не просто кружок верующих — здесь жила и действовала благодать Божия. Замечательный же урок смирения, преподанный молодой послушнице, несомненно, удостоверяет в истинно духовном рассуждении старицы.

⁷ Именно от нее мы получили сведения о последних годах жизни схиигуменьи Магдалины (Досмановой).



Монастырь в XIX в. Общий вид

На основании изучения уголовных дел, заведенных на насельниц Ново-Тихвинской обители в годы репрессий, мы считаем, что можно проследить четкие закономерности в поведении сестер. Именно те, кто входил в общину матушки Магдалины, не были связаны с обновленцами, не поддерживали раскольнические действия архиепископа Григория (Яцковского) и очень мужественно держались на допросах. А среди тех, кто не был близок к старице, находились сестры, которые окормлялись у священников григорьевского толка и шли на сотрудничество с советской властью.

По рассказам схимонахини Николаи (Засыпкиной), саму матушку Магдалину арестовывали восемь раз. На допросах она юродствовала, и это помогало ей избежать ссылки или долгого заключения. О чем бы ни спрашивали ее следователи, в ответ она повторяла, разглаживая на коленях платок: «Да, были у нас в монастыре платочки, тряпочки, мы их складывали, раскладывали, разглаживали».

Так она сохраняла себя для служения ближним. В тюрьме матушку Магдалину держали по два-три месяца. Однажды подвергли изощренной пытке — пребыванию в так называемом «трамвае», т. е. камере, битком набитой людьми, где можно только стоять. Люди, сочувствуя престарелой женщине, сумели как-то раздвинуться, чтобы она могла сесть на пол. На холодном цементе она простудила ноги и страдала этой болезнью до смерти.

Мы располагаем устными свидетельствами о прозорливости матушки Магдалины. Той же послушнице Галине Засыпкиной она предсказала главные события ее жизни: «И в больнице поработаешь, и в армии побудешь, и в монастырь придешь» (во время войны Галина была фельдшером в санитарном поезде, а после войны поступила в монастырь). Мать Магдалина с точностью предсказала время своей кончины. Во время тяжелой болезни она утешила ухаживавшую за ней послушницу обещанием прожить еще год и действительно прожила после этого ровно год. За три дня до смерти она

послала сказать владыке Макарию⁸, что через три дня отойдет. Владыка пришел в тот же день и совершил над матушкой постриг в схиму. 16/29 июля 1934 г. в окружении своих чад схиигуменья Магдалина скончалась.

и схимонахине Николае (Засыпкиной).

Александра Ивановна Сычева (в монашестве Антония, в схиме Арсения) родилась в 1886 г. в с. Маминском Покровского р-на (нынешний Каменский р-н Свердловской обл.). В детстве



Схиигуменья Магдалина

Лучшим свидетельством старческого подвига схиигуменьи Магдалины служит жизнь ее духовных чад, многие из которых даже в годы советской власти до самой смерти оставались верны иноческому пути. Наиболее полной информацией мы располагаем о двух ее послушницах: схимонахине Арсении (Сычевой)

она, несомненно, видела схимонахиню Евфросинию (Мезену)⁹, известную уральскую подвижницу, которая приходила на службы в храм с. Маминского. Во всяком случае, достоверно известно, что она почитала эту подвижницу. Будучи монахиней, мать Антония нередко ходила для молитвы в ее опустевшую

⁸ Архиепископ Макарий (Звездов) руководил Екатеринбургской епархией с 1933 по 1935 г.

⁹ Схимонахиня Евфросиния (Мезенова) родилась в 1879 г., жила в д. Шилово, недалеко от упомянутого с. Маминского. В юности ходила паломницей в Киев, чтобы поступить в какой-либо женский монастырь, но во всех монастырях получала только благословение возвращаться домой. Дома, по благословению своего духовника, архимандрита Варлаама (Коноплева) из Свято-Николаевского Белогорского мужского монастыря Пермской епархии, постригшего ее в мантию, несла послушание старицы (см. примеч. 1): принимала людей для духовного наставления. Умерла в 1917 г., приняв перед смертью постриг в схиму.

келью и даже завещала похоронить себя рядом с Евфросинией Постницей, что и было исполнено.

В 1896 г. Александра была принята в Ново-Тихвинский монастырь, где прожила 23 года, вплоть до его закрытия. Постриг приняла в 1915 г.¹⁰ После закрытия монастыря монахиня Антония вернулась в родное с. Маминское, но продолжала окормляться у игумении Магдалины (Досмановой), для чего часто ездила в Екатеринбург. В Маминском монахиня Антония организовала и возглавила монашескую общину. С 1933 г. была старостой храма в с. Троицком. Она вела себя очень смело, приглашала детей в церковь, рассказывала им о вере, однажды организовала срыв атеистических плакатов в клубе. В 1937 г. последовал ее арест.

Директор школы П.П. Зырянов, проходивший по делу в качестве свидетеля, на допросе рассказал, что монахини Антония (Сычева) и Мария (Ладейщикова) «показывали детям крестики, картинки, изображения Божества и Святых, внушали детям понятия о рае, аде, царстве небесном, в связи с чем у школьников массовый интерес к этим недоуменным понятиям»¹¹. Сама мать Антония так объяснила следователю мотивы своих действий: «Я очень недовольна безбожностью детей, поэтому считаю своим духовным долгом не только взрослых привлекать в Церковь, но и детей»¹².

Монашеская община в районе была хорошо организована, в чем немалая заслуга матушки Антонии. Свидетели показывали на допросах: «Между церковными праздниками и молениями эти монашки (Сычева и Ладейщикова) курсируют по деревням и селам, собирают всевозможные подписи в списках верующих, организуют моления и песнопения на домах у верующих, собирают деньги и продукты, то на Церковь, то на содержание благочинного, епископа»¹³. Из протоколов известно, что верующие всегда называли монахиню Антонию «духовная мать».

В 1937 г. монахиню Антонию приговорили к 10 годам исправительно-трудовых лагерей. Срок она отбывала в Каргополье, затем вновь

вернулась в Маминское. Из воспоминаний монахини Георгии (Ярутиной), насельницы Ново-Тихвинского монастыря, мы узнали некоторые подробности подвижнической жизни матери Антонии в 1950—1960-е годы. Во все церковные праздники она собирала верующих, чтобы соборно помолиться, вычитать службу. Своего дома у матушки Антонии не было, она жила странницей, и православные охотно принимали ее. Она могла крикнуть на другую сторону улицы: «Эй, Николай, передай Марии, что сегодня вечером к ней молиться придем!». Сама мать Антония постоянно творила по четкам Иисусову молитву.

Несмотря на возраст и болезни, она много ездила по святым местам — в Верхотурье, в Почаев, Киев, Тобольск. Часто бывала мать Антония у преподобноисповедников Иоанна Верхотурского и Кукши Одесского. У о. Кукши мать Антония жила по целому месяцу. Однажды, после долгого отсутствия, она вернулась в Маминское и сказала самым близким, что у нее теперь новое имя — схимонахиня Арсения. В схиму ее, предположительно, постриг преподобноисповедник Кукша Одесский. Скончалась схимонахиня Арсения в 1972 г.

Другая послушница схиигуменьи Магдалины (Досмановой), Галина Засыпкина (схимонахиня Николая), также стала ее преемницей в старческом служении. Галина Засыпкина родилась в 1912 г. в с. Троицком в очень благочестивой семье. Ее отец сам с детства хотел пойти в монастырь, но родители не отпустили его, так как он был старшим сыном в семье. В 1915 г. отец Галины погиб, а мать по благословию упомянутой схимонахини Евфросинии ушла в Каслинский Казанско-Богородицкий монастырь. Галина осталась при родителях отца. В 1930 г. она переехала в Екатеринбург, где устроилась на работу рассыльной. Вскоре узнала об общине матушки Магдалины и через некоторое время присоединилась к сестрам, находившимся под руководством старицы. В 1933 г. была облачена ею в рясофор.

¹⁰ Учреждение государственного архива административных органов Свердловской области (далее — УГААОСО). Ф. 1. Оп. 2. Д. 43416. Л. 5—5 об.

¹¹ Там же. Л. 14 об.—15.

¹² Там же. Л. 6.

¹³ Там же. Л. 19 об.

После Великой Отечественной войны Галина уехала поступать в монастырь на Украину, так как на Урале все обители были закрыты. Она приняла монашество предположительно в 1950 г. в Красногорском монастыре Черкасской обл., в котором провела 12 лет. Предположительно в 1963 г. матушка Николая вернулась в Екатеринбург. Здесь она помогала верующим своими советами, основанными на учении святых отцов и собственном духовном опыте. Обращались к ней главным образом люди, стремившиеся к монашеству, некоторые имели и тайный постриг. Вокруг нее постепенно образовалась небольшая общинка.

Получив от схиигуменьи Магдалины понятие о правильном духовном пути, матушка Николая всю жизнь старалась советоваться с теми, кто также был укоренен в святоотеческой традиции. В ее жизни были беседы и встречи со многими подвижниками: преподобноисповедниками Игнатием (Кевролетиним), Севастианом Карагандинским, Кукшей Одесским, архимандритом Иоанном (Крестьянкиным). Знала она и старцев Глинской пустыни: митрополита Тетрицкаройского Зиновия (в схиме Серафима) (Мажугу), схиархимандрита Серафима (Романцова), схиархимандрита Андроника (Лукаша). С некоторыми из них вела переписку. Ее духовником долгое время был схиархимандрит Амвросий (Иванов) – из числа последних насельников Оптиной пустыни.

Будучи воспитанной такими наставниками,

матушка Николая держалась лучших монашеских традиций. Сестры возрожденной Ново-Тихвинской обители¹⁴, общавшиеся с матушкой Николаей в последние годы ее жизни, рассказывают, что иногда, приходя навестить матушку, они заставляли у нее мирских чад, которые слушали ее наставления. Матушка учила непрестанно молиться, обязательно со вниманием. Говорила, что надо приготовиться к молитве, сосредоточиться, чтобы не было никаких посторонних мыслей. Советовала ни одного дела не начинать без молитвы – даже пищу готовить с молитвой. Сама матушка непрестанно молилась, старалась не выпускать из рук четки, состоящие из 500 узлов. Схимонахиня Николая смогла стать достойной преемницей традиций, в которых воспитывала своих чад схиигуменья Магдалина (Досманова). Скончалась схимонахиня Николая в 1997 г., через три года после того, как в Екатеринбурге была возрождена Ново-Тихвинская обитель.

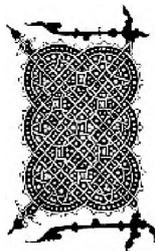
Мы видим, что в те годы, когда продолжались гонения на Церковь, а монастыри были закрыты, православное монашество продолжало существовать на Урале. Монашествующие благовествовали о Христе и, несмотря на враждебное окружение, постоянные преследования и аресты, сохранили и передали нам идеал иночества. Одной из подвижниц, благодаря которым это могло совершиться, была настоятельница Ново-Тихвинского женского монастыря, наставница монашествующих в миру, схиигуменья Магдалина (Досманова).



¹⁴ Обитель возрождена в 1994 г.

ПУБЛИКАЦИЯ

ИСТОЧНИКОВ И МАТЕРИАЛОВ



Ю.А. Лабынцев, Л.Л. Щавинская

Униатская обрядность на Подляшье в XIX столетии: православный взгляд¹

Более 30 лет мы ведем наши экспедиционные исследования в различных частях восточнославянского пограничья, на территории ряда стран, населенных восточными славянами или же их ближайшими соседями: в Беларуси, Литве, Польше, России, Украине. Пожалуй, самыми интересными при этом для нас остаются огромные просторы Полесья и примыкающих к нему с запада Подляшья и Холмщины².

Публикуемый ниже текст, гектографированный фрагмент которого был обнаружен и сразу же скопирован нами на территории современного Березовского р-на Брестской обл. — важное свидетельство давнего интереса жителей Брестчины к Холмскому краю и событиям, там происходившим. Следует напомнить, что к середине 1860-х — началу 1870-х годов, а именно к этому времени относится данный текст, преимущественно в границах Холмщины и Южного Подляшья шел процесс так называемого очищения униатского обряда с последующим переходом в православие.

Исторически сложилось так, что долгие годы урегулирование границ нескольких смежных униатских епархий (Холмской, Брестско-Владимирской, Пинской и Луцкой) представляло собой трудную проблему, на решение которой в конце XVIII — начале XIX в. кардинальным образом повлияли разделы Речи Посполитой

и последующий постепенный переход населения в православие. При этом все четыре указанные униатские епархии располагались целиком или частично на территории Западного Полесья, причем около трети Брестской епархии являлось своего рода анклавом, расположенным к востоку от Холмской епархии, а еще восточнее находился один из деканатов (благочиний) последней.

В фондах современных государственных архивов ряда стран, прежде всего Польши, России, Литвы, Беларуси и Украины, хранится огромное число документов, касающихся тех или иных сторон жизни упомянутых униатских епархий³. Немалое количество таких документов все еще сберегается и непосредственно на местах: в частных и приходских архивах. Благодаря новым находкам в них удается восстановить многие, порой совершенно неизвестные, факты не только местной истории, но и ее связи с событиями более широкого плана, о которых иногда также ничего или почти ничего не было известно.

В какой-то степени к разряду подобных документов принадлежит и публикуемый здесь. Он касается общей оценки обрядовой практики униатской церкви, сохранявшей свои иерархические позиции вплоть до 1875 г. в восточной части Царства Польского, накануне окончательного официального перехода в православие. Вопросы,

¹ Работа выполнена в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Адаптация народов и культур к изменениям природной среды, социальным и техногенным трансформациям».

² Например, см.: Лабынцаў Ю., Щавінская Л. Шматвяковая гісторыя духоўнай культуры Падляшша і Палесся: вынікі трыццаці гадоў экспедыцыйных даследаванняў (1970–2000 гады) // Дзяспара. Культуралогія. Гісторыя: Матэрыялы IV Міжнароднага кангрэса беларусістаў “Беларуская культура ў кантэксте культур еўрапейскіх краін” (Мінск, 6–9 чэрвеня 2005 г.). Мінск, 2006. С. 86–91.

³ Среди обзоров и описаний этих фондов, появившихся в последние годы, хочется выделить тщательно подготовленный каталог Марии Трояновской, целиком посвященный документам интересующего нас региона, хранящимся в Государственном архиве в Люблине. См.: Trojanowska M. Chęłmski Konsystorz Greckokatolicki [1525] 1596–1875 [1905]: Inwentarz analityczny archiwum. W-wa, 2003.

поднимаемые в нем, представляли принципиальный интерес, церковный и государственный, оставаясь таковыми на протяжении всего XIX — начала XX в., а в новых условиях и последующего периода, вплоть до наших дней. Возможно, именно отсюда интерес к данному документу у его владельцев из глубинной части Брестчины, население которой долгое время, уже после перехода в православие, сохраняло ряд особенностей «униатского обряда», о котором идет речь в публикуемом документе, а затем наблюдало неудачные попытки введения неоунии в период вхождения в состав II Речи Посполитой (межвоенной Польши) и восстановления униатской церкви в современной Беларуси.

Фрагмент публикуемой записки, найденный на Полесье, сразу же заинтересовал нас, однако долгое время, как и в случае с большим числом экспедиционных находок, представленных всего лишь фрагментом того или иного текста, о его публикации не могло быть и речи. Недавно нам удалось найти полный его текст, хранящийся в Отделе рукописей Библиотеки Вильнюсского университета⁴. Это хорошо сохранившийся аутентичный гектограф, по которому мы и подготовили свою публикацию. При этом, учитывая, что документ написан на русском литературном языке, мы воспроизводим его с весьма незначительными изменениями в орфографии в транслитерированном виде с заменой букв, отсутствующих в современном русском алфавите.

Необходимы некоторые пояснения, касающиеся содержания записки, прежде всего деятельности «епископа Цехановского» и «покойного номината Калинского».

Фердинанд Цехановский (Цехановецкий) (1759-1828) — сын шляхтича-католика, базилианин, префект базилианской школы в Жировицах, настоятель монастыря в Холме; администратор части галицкой униатской провинции, с 1810 г. — епископ Холмский, несмотря на сопротивление белого униатского духовенства, стремившегося выйти из-под власти Базилианского ордена. Он

ввел в богослужебную и административную практику Холмской униатской епархии много новаций чисто католического характера, написал в данной связи несколько специальных инструкций и руководств, в том числе упоминаемый в документе «Porządek nabożeństwa» и «Katechizm». «Porządek» Цехановского прочно вошел в обиход и строго соблюдался вплоть до 1870-х годов в Холмской униатской епархии, весьма отличной по своим обрядовым особенностям, в том числе и от богослужебной практики греко-католиков Галиции⁵.

Иоанн Николай Калининский (1799-1866) — сын священника, позднее каноника холмской капитулы. В 1863 г. утвержден он был в качестве епископа Холмского римским папой Пием IX и русским императором Александром II, однако этому резко воспротивилась часть местного униатского духовенства: «оно желало, чтобы о. Шокальский стал холмским епископом»⁶, и ставленник папы и императора оставался всего лишь номинантом. Благодаря Калининскому, тайно от имперских властей в Рим в период канонизации вывезли часть останков Иосафата Кунцевича, объявленного руководителями польского Январского восстания начала 1860-х годов его покровителем, провозглашенным римским папой святым в 1867 г. В то же время «номинант Калининский» оказался причастным и к «очищению униатского обряда», о чем, собственно, и говорится в публикуемом документе. Впрочем, одновременно он ведет и тайную переписку с Римом по различным вопросам⁷.

В период существования Брестско-Владимирской униатской епархии или, что правильнее, Владимирско-Брестской, местечко Береза Картузская с окрестностями входили в ее состав, являясь частью Пружанского деканата⁸.

* * *

Письмо русского о церковном обряде подляских униатов

Каждого из русских, посещающих здешний край, интересует более всего положение здешнего греко-униатского дела, каждый из них спешит

⁴ См.: F 34—GD 754.

⁵ Подробнее см.: *Litkowski E.* Dzieje Kościoła unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX w., uważane głównie ze względu na przyczynę jego upadku. T. 2. W-wa, 1906.

⁶ *Bañkowsky E.* Ruś chełmska od czasów rozbioru Polski. Lwów, 1887. S. 44. Автор цитаты, Емельян Баньковский, был лицом, приближенным к Иоанну Калининскому, профессором холмской униатской семинарии, а о. Стефан Шокальский — ее ректором, администратором епархии.

⁷ Например, см.: *Olszawska-Skowrońska Z.* La correspondance des Papes et des Empereurs de Russie (1814-1878): Selon les documents authentiques. Romae, 1970. P. 129-132.

⁸ Наиболее раннее комплексное описание униатских церквей Пружанского деканата относится к первой четверти XVIII в. Это материалы генеральных визитаций около 20 из униатских церквей, в том числе трех пружанских, береза-картузской, шерешовской и других. См.: Archiwum Państwowe w Lublinie. *Chełmski Konsystorz Grekokatolicki.* Sygn. 101.

познакомиться с русским народом, исповедающим унию, с его обычаями, языком, верованиями и в особенности с его церковным обрядом, который *de iure* считается греческим обрядом, какой соблюдаем и мы, православные люди, но *de facto* составляет неслыханную и возмутительную пародию на него. Но многие ли из русских знают несчастную историю этого обряда.

Церковный обряд здешних униатов, с внешней своей стороны, представляет невиданное в других исповеданиях самоволие, но с внутренней стороны — единство в латинизировании и полячении идеи и духа богослужебного.

Ипатий Поцей, виновник первой, Брестской унии, в книге своей «Уния альбо выклад ку зодноченю Греков з костелом римским», пред целым светом заверяет, что папа оставляет русским унитам весь тогдашний церковный обряд их неприкосновенным и требует от них единственно признания папского главенства в церкви, обещая оставить нетронутым даже православный догмат об исхождении Святого Духа. Затем множество папских булл, одна пред другою наперерыв, предписывают русским унитам⁹ строгое соблюдение всех восточных обрядов уподобляя различие в обрядах единой церкви (латинских и восточных) различию «цветов в природе и красок на картинах».

Езуитизм воспользовался этою последнею фразою для того, чтобы из обряда восточного, который был плодом долгой, самостоятельной церковной жизни и церковного восточного характера и потому имел свой, совершенно отличный от римской обрядности дух и самостоятельную, вполне определенную идею, которая глубоко разнится от богослужебной римской идеи, чтобы из этого обряда сделать только шелуху, мертвые цветы и краски, которые потом расположить, систематизировать по духу и идее богослужения латинского. Езуиты работали преимущественно в среде Василианских монахов (состоящих по большей части из латинников, принимавших унию) и архиереев, которые избираемы были из василян и воспитанников езуитских. Но белое духовенство точно и строго выдерживало древний свой обряд, вовсе не думая об изменении духа и характера его, чем оно дорожило и, пользуясь богослужебными книгами, изданными до Брестского собора, а потом печатавшимися в православных типографиях Стрятина, Острога, Львова, Могилева, Киева и проч., оно не терпело василян, как волков в коже овец, чуждых ему

по духу и захвативших в унитстве всю власть. Так было до пресловутого Замойского собора, 1720 г., когда (Известно, что в это время латинское духовенство предложило на сейме проект об истреблении унии, не достигающей / дотоле / своей цели — полячения и латинизирования русского народа, и замене его латинством) польско-латинская партия решила сделать первый торжественный опыт переделки главнейших понятий и существенных действий в унитском (православном) обряде. «Унитские книги неисправны (правда), текст и редакция их различны (правда), нужно свести их в одну систему и редакцию (правда), и у нас это же сделано при патриархе Никоне». Но для этой новой системы и редакции брали не греческие же и славянские более исправные списки богослужебных книг, не брали их даже как материал для пополнения и разных перемен, а указывали для того дела соответственные обряды в латинских Мшалах и Ритуалах; не ясно будто бы определение в них главной мысли обряда, не логический будто ход этой мысли и не систематическое изложение всех обстоятельств дела, представляемого восточным обрядом, не точности частных действий, мнимые отступления в тексте от учения Отцов Церкви (которых бессовестнейшим образом искажали по своим видам в тогдашних латинских типографиях), и проч. и проч. Все это находили возможным поправить только по образцам латинских обрядов.

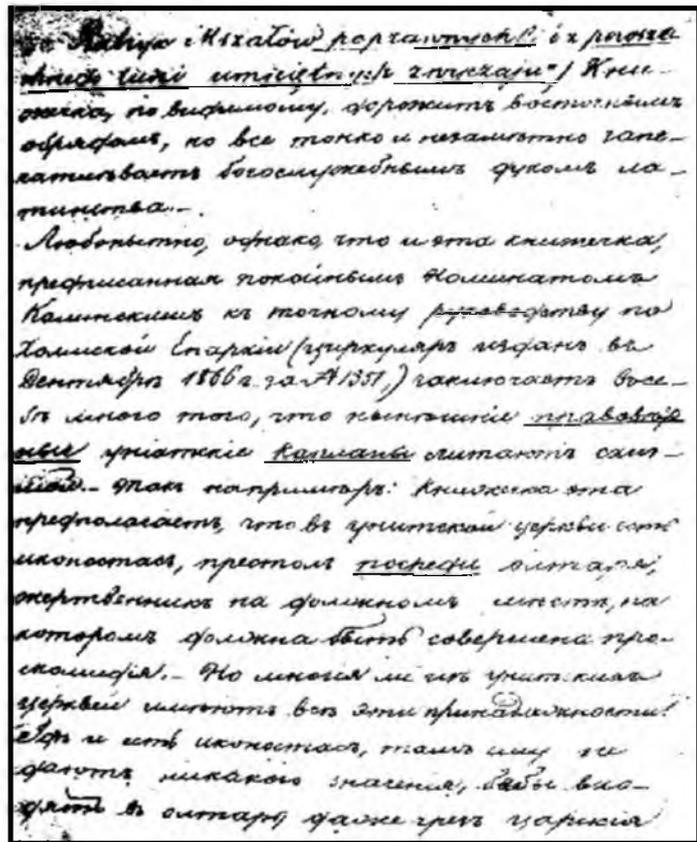
Все эти перемены только указаны правилами Замойского собора, но собор этот не нашел возможным заняться исправлением самих книг и изданием их в новом виде. Известно, как отнеслось к Замойскому собору приходское унитское духовенство: оно приписывало все определения его председателю — римскому Кардиналу Гримальди и езуитам, бранило своего митрополита (Льва Кишку) и епископов за согласие с ним, ненавидело василян, послушных сынов езуитских; по приходам никто не руководился переменами соборными, называя их нарушениями унии, предательством. Лет тридцать еще после этого собора не появлялись в свете книги в переделанном виде, унитские священники употребляли прежние свои (одинаковые с православными) книги. Я видел требники, изданные унитами скоро после Замойского собора, в них ничего не принято из определений этого злосчастного собора, чем открыто доказывалось решительное непризнание его.

⁹ Так в тексте.

Но старые книги от времени уничтожались, уничтожали их и езуиты с василианами, привилегия печатания книг от измельчавших братств перешла в руки епископов и василиан; высшее белое духовенство наполнялось лицами, воспитанными у езуитов, пиаров и во вновь заведенных школах василианских, и наиболее враждебными восточной церкви. Тогда только Почаевские василиане и епископ (потом митрополит) Афанасий Шептицкий не прежде пятидесятих годов прошлого века решились выпустить в свет целый круг богослужебных книг в переделанном по указаниям и идеям Замойского собора виде, и с той-то поры пошли гулять по свету так называемые униатские богослужебные книги, которых до того времени на Руси вовсе не было, несмотря на то что русская уния существовала уже 150 лет.

Период появления и особенного умножения этих книг совпадает с временами последней агонии и первых разделов Царства Польского. Екатерина забрала Белоруссию, Австрия — Галицию, Надбужная сторона осталась за Польшею. Таким образом, униаты лишились своего церковного центра, единства в управлении и потому открылась дорога самому широкому произволу в делах их веры. В эти времена уния гордилась множеством своих ученых, *umiejętnych ludzi*, вышедших из езуитских, пиарских и василианских школ. В школах этих на курсе богословия самым оживленным предметом были отношения церкви восточной к западной и в частности параллели между обрядами восточными и римскими. Тридентский собор для всей римской церкви и Петровский (1628 г.) для польской переделали обряды действительно, по внешности, стройно. Каждый обряд имеет свою главную мысль, которая существенным образом выражается известным обрядовым действием (*materia forma*). Эта мысль развивается строго логически (по правилам Аристотелевой логики), имея приступ, причину, объяснение, сущность дела, выводы и заключение, так что обряд представляет действительно строго систематическое целое. Богословие римское точно и определенно указывает в обряде фазисы благодати Божией, заставляя таким образом эту благодать развиваться и действовать в обряде так, а не иначе. Обряд, по учению латинников, в руках священника есть орудие, посредством

которого он совершает таинство, он низводит божественную благодать, он крещает и проч. На нем-то, поэтому, сосредоточена особенная забота исправителей обряда. Он должен располагать все свои движения, все органы свои мысли и чувства сообразно с последовательным движением в обряде благодати Божией (т. е. как ей предписано двигаться). Латинники принимают за догмат следующее ужасное для православного христианина абсолютно деспотическое положение: если священник в своих мыслях (*intentio*)



Текст рукописи

не сообразился с ходом благодати в обряде, то благодать не действует и обряд такой не будет ни таинством, ни богослужением (может ли, поэтому, каждый латинник сказать о себе, что он, например, крещен, причащен и подоб., могло статься, что крестивший, совершавший таинство причащения и подоб. ксендз думал в это время о каких-нибудь своих или чужих делах?). Чтобы предохранить верующих от последствий такой вины священника, последнего самого поставили в тиски: Мшалы и Ритуалы со всею подробностью определили, где и как священник должен ступить, наклониться, стать полуоборотом, прекло-

нить колено, опустить, поднять, свести, развести или скрестить на груди руки, куда и как смотреть, какое чувство выражать в лице, как поворачиваться, вообще все приемы и декорации благоговения определены строжайшим образом.

Восточный обряд, по наружности, действительно не представляет строгой логической системы, выложенной, вычищенной; он есть собрание различных действий, представляющих только в общем виде ход богослужбной идеи. Восточная церковь, приняв эти действия и целые обряды от апостолов и преемников их, никогда не решалась мудрить над ними по правилам (Аристотелевой) логики, но свято соблюдала их во всей целостности, как священное наследие и как знаки непостижимого и вполне свободного откровения людям и действия благодати Божией. Священник есть только специальный служитель обряда (а не Minister), интенция его остается при нем, благодать действует на верующих посредством обряда, а не под условием этой интенции, ему, поэтому, предоставляется свобода внутреннего расположения и выражения его, почему, за редким исключением, ему не предписываются наклонения, сложения и разложения рук и проч. и проч. Где более христианского смысла, истинной христианской жизни, истинного христианского духа и характера это очевидно.

В латинской обряде деспотизм на деспотизме едет, деспотизмом погоняет: священник находится в тисках церковных предписаний, обряд — в тисках священника, благодать — в тисках обряда. В восточном же обряде, напротив, всюду свобода, обряд свободен от нашей изменчивой логики, благодать действует совершенно свободно, священнику предоставляется полная свобода внутреннего расположения и наружного поведения, верующие свободны от влияния на них этого расположения и поведения. Вот дух Греческого обряда, истинный христианский дух! Где дух Христов, там и свобода, говорит апостол Павел. Мы имеем двойное преимущество в этом случае пред латинниками: 1) мы молимся в обряде точно так же, как молились величайшие отцы церкви первых веков христианства и первые христиане (латинники всякий обряд переделали вполне) и 2) в отношениях к обряду и благодати мы не рабы, а свободные. Латинский обряд, в сущности своей, нестерпимо сухой, схоластичен, скучен, мертв; наш полон жизни; наш священник имеет все средства (о, если бы они поняли это и пользовались этими средствами!) представлять собою молящимся самый жизненный пример благоговения при обряде; латинский же ксендз должен в обряде лицемерить и быть крайне однообразным,

скучным, мертвящим, потому что внутреннее расположение и внешнее поведение его — заказное до последних мелочей.

По логике Аристотеля, которого тогда считали папою в науке, езуитские чтения об обрядах церковных внушали ученым людям унитарным совершенно иные соображения. На взгляд их, восточный обряд был хламом, нелогичным, не систематичным, священник — о ужас! — вел себя при обряде без всяких правил. Проникнутые до мозгов общею идеею полоно-латинскою, они употребляли все старания, чтобы показать своим учителям, что и их обряд (которого они, кстати сказать, держались преимущественно из материальных выгод) может быть также стройным, выражать ту же идею, дух и характер латинства. При отсутствии единства в управлении и всеобщем в крае замешательстве унитарам открылась широкая дорога личного произвола, и они начали свои операции над обрядом, переделывая все богослужбное здание, направленное василианами. Пошла поголовная стрижка волос, преследование ряса священниками, затем — кто уничтожал у себя иконостас, кто уничтожил и жертвенник, и проскомидию, завел органы, наставил боковых престолов; кто выбрасывал в литургии целые части, «не имевшие смысла в общем ходе литургийной мысли», кто уродовал вечерню и утреню, переделывал по своему усмотрению обряды всех таинств и богослужений, заводил годзинки, рораты и проч. и проч. На все эти перемены ни от какой власти никогда не было предписаний, все было делом одного дикого самоволия *umiejętnych ludzi* унии. Единство было в одном, именно в изгнании из восточного обряда всего, чему нет соответствия в обряде латинском и в пересоздании иереев унитарных в чистых капланов, дабы они и выступали бы при богослужении такими же кошечками, как капланы латинские, и руки так же поднимали бы, сводили, разводили, опускали, скрещивали, протягивали, очи «влепляли» бы туда-то и так-то, одним словом — дабы как обряд, так и они — чего Боже сохрани — не выразили бы в богослужении какой либо идеи и духа противно практике латинской.

Но тогда как в этой среде действовал грубейший, невиданный в других исповеданиях личный произвол, люди серьезные, поставленные во главе разбитых управлений унии, употребляли все усилия, чтобы эту всеобщую рознь свести к единству. Будучи сами ополячены и олатинизированы, не имея за собою всеобщего авторитета в унитарстве и власти над всею унитарскою церковью, они только лавировали между современною им практикою в приходах и между василианскими редакциями

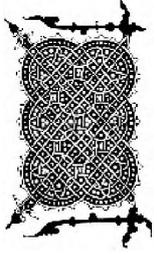
церковных книг. К таким ревнителям униатского обряда принадлежит и бывший Холмский епископ Цехановецкий, книжечка которого «*Porządek nabożeństwa Cerkiewnego*», изданная в 1815 г., служит в настоящее время руководством для богослужения здешних униатских священников. При взгляде на эту книжечку, невольно спрашиваешь себя: почему издатель ее не ограничился простым предписанием строжайше соблюдать устав, представленный в Служебнике Почаевском, но счел нужным особо изложить порядок действий священнических при важнейших богослужениях? Не для того ли только, чтобы 1) затвердить за священными лицами и вещами униатского богослужения названия латино-польские: *Msza, kapłan, alba, stół, dalmatyka, Mensa, Velum, Hostya* и проч. и проч. чего нет в василианских книгах (там стоят: литургия, иерей, подризник, риза, стихарь...) и применить польско-латинский шрифт к богослужебному славянскому языку; 2) определить наклонения, положение глаз, рук, всего корпуса священника точно с предписаниями латинских Ритуалов; 3) авторизировать органы (*Chór spiewa lub gra*), которые не допускаются василианскими служебниками и разные другие мелкие отступления от них; 4) авторизировать Мшу читану, которую он берет, не обинуясь, «*z Rubryk Mszałów poprawnych (?) iz powszechnego ludzi umiejetnych zwyczaj*»? Книжечка, по-видимому, дорожит восточным обрядом, но все тонко и незаметно запечатлевает богослужебным духом латинства.

Любопытно, однако, что и эта книжечка, предписанная покойным Номинатом Калинским к точному руководству по Холмской Епархии (циркуляр издан в сентябре 1866 г. за № 1351), заключает в себе много того, что нынешние правоверные униатские Каплены считают схизмой. Так, напри-

мер, книжечка эта предполагает, что в униатской церкви есть иконостас, престол посреди алтаря, жертвенник на должном месте, на котором должна быть совершена проскомидия. Но многие ли из униатских церквей имеют все эти принадлежности? Где и есть иконостас, там ему не дают никакого значения, бабы входят в алтарь даже чрез царские врата, проскомидии никто почти не служит. Книжечка предполагает, что священники делают на Литургии большой (и малый) выход, причем произносят: «всех вас православных христиан...!!». Но многие ли из подляских Капланов униатских делают выходы и не все ли они боятся слова «православный», как чорта, и заменяют его словом «правоверный»? Многие ли из этих капланов не выбрасывают целых частей в литургии, совершают каждения пред иконами, употребляют просфоры какие следует, агнец вынимают и проч. и проч., что относится к существенным требованиям литургийного богослужения? Для того чтобы уничтожить всеобщее грубейшее самоволие здешних униатских капланов в богослужении и прекратить взаимные нарекания на отступления того или другого священника от униатского устава, необходимо было бы определить книги, по которым все униатское духовенство должно совершать богослужение.

Какие же книги должны быть взяты для этого? Василианские издания? Уставы вроде книжечки епископа Цехановецкого? Или наконец те, по которым молятся около 2 миллионов русских униатов в Галиции вместе в Львовском Митрополитом? Кажется в разрешении этого вопроса не представляется сомнения для всякого священника, искренне преданного униатскому обряду; но тем не менее для установления единства в этом деле Холмской Консистерии следовало бы сделать общее распоряжение по сему предмету.





О схимонахине Амвросии

Избушка блаженной Марии была совсем небольшой. В красном углу, под слоем потемневшей олифы, старинный образ Иверской Богородицы — такой огромный, что доставал от пола до потолка. А у стены, на кровати с никелированными дужками, лежала сама матушка Мария Павловна. Годков ей было около девяти десятков. Не ручкой, не ножкой не могла она двинуть уже много-много лет. Легко ли такое выстрадать, а блаженная старица лежит, повязанная платочком, а на лице ее разливается улыбка.

Издали приезжали люди в древнее новгородское с. Хотолы, чтобы услышать из ее уст духовный совет или наставление, а то и получить от Господа исцеление «души и тела» по молитве блаженной Марии.

Так и мы, я с двумя товарищами, отправились более чем за полтысячи километров к Марии Павловне за советом и утешением. После беседы матушка Мария не отпустила нас в обратный путь, а оставила на ночлег. Вскоре, неожиданно-негаданно для нас на «легковушке» приехало еще пятеро.

Среди других особенно выделялась женщина лет 65 в монашеском облачении. Приветливый и простой ясный взгляд, живая чистая речь. Матушка называла ее то «игуменьей», то просто «Антонией». (Она была тогда простой монахиней, настоятельницей вновь открытого монастыря в Тверской области).

Монахиня Антония привезла с собой к старице и свою келейницу Татьяну — стройную, тихую, почти безмолвную, голубоглазую, светловолосую девушку лет 17-18 от роду.

С приездом «игуменьи» в доме все будто ожило. По просьбе старицы она своим чуть хриловатым, натруженным голосом начала читать акафист Иверской иконе Божией Матери, и мы все вместе подпевали ей. В голове Антонии слышалась искренняя вера во все,

что она произносила. Затем она бережно окунала кисточку в горящую перед святой иконой лампаду и заботливо помазала всех, кто был в доме.

Потом был вечерний чай. Антония читала вслух молитвы «на сон грядущим». Все начали устроиваться на полу, на душистых матрасах, набитых сеном. Только матушка Антония легла на неширокую лавку, придвинутую к кровати блаженной. «Как чутко надо было спать на ней, — подумалось мне, — чтобы не упасть в забытьи на пол. Да и соснула ли она за ночь? Похоже, что не спала, а молилась лежа всю ночь.

Было еще раннее утро, когда я проснулся то ли от пения деревенских петухов, то ли от тихого разговора матушек Марии и Антонии. Так невольно я стал свидетелем их духовной беседы. Антония кротко и со вниманием слушала наставления и обличения старицы в том, что монастырь оставлять нельзя, как бы трудно сейчас ни было. То шел серьезный и строгий разговор духовной матери с дочерью.

Через час монахиня Антония уже собралась в дорогу, — надо было возвращаться в монастырь. Прощаясь с нами, она благословляла каждого и давала приложиться к своему наперсному кресту. «Этот крест принадлежал самому Иоанну Кронштадтскому, — поясняла она. Он много раз бывал в Бежецке, освящал храмы нашего монастыря». И вдруг, обращаясь ко мне, сказала: «Приезжайте к нам в монастырь».

Позже я узнал от знакомых много интересного о настоятельнице Бежецкого монастыря монахиня Антонии. Жила она в Саратове. В миру звали ее Ниной Ивановной Егоровой. Была она сначала машинисткой башенных кранов, потом завскладом. Именно тогда у нее умирает горячо любимая мать. Для Нины Ивановны утрата самого близкого человека была ни с чем не срав-

нимым горем. «Случалось, — вспоминает она, — услышу, где похороны, где оркестр играет, про все забываю и иду туда. А на складе двери нараспашку. Мне говорили не раз: «Тебе надо давно в церковь идти, в монашки, иначе потеряешь рассудок». Так она пришла в церковь.

Восемь лет трудилась у архиепископа Саратовского и Волгоградского помощницей и поварихой. Затем подвизалась в Рижской пустыньке. Оттуда ее пригласили в город Бежецк Тверской обл.

В Бежецке при Спасо-Кладбищенской церкви было решено организовать богадельню для одиноких людей, где их матушке Антонии с сестрами предстояло допокаивать. Вскоре Священной Синод РПЦ вынес решение возродить в Бежецке монашескую жизнь и сам Благовещенский монастырь, основанный в 1869 г. Перед революцией в этом купеческом городе было 24 храма, но женский монастырь со своими храмовыми строениями отличался особой красотой. Благо сам батюшка Иоанн Кронштадтский имел о нем свое попечение. Жило в монастыре тогда, по разным сведениям, до полутысячи человек.

13 апреля 1994 г. матушка Антония со своей верной сомолитвенницей монахиней Сергией, приехала в Бежецк. На месте некогда великолепного монастыря к тому времени не уцелело ни одного храма — всё было разрушено в 1930-е годы. От монастырской стены осталось метров сто, а три уцелевших здания давно занимала городская поликлиника.

Благовещенскому женскому монастырю было выделено две комнаты в холодном, кишачем крысами двухэтажном кладбищенском доме. И сколько душевных и физических сил надо было положить уже далеко не молодой монахине Антонии, сколько вознести молитв и сколько пролить слез, чтобы среди равнодушия и непонимания, а то и неприкрытой злобы возродилась в Бежецке монастырская жизнь. Да еще и с чтением в течение суток изо дня в день неусыпаемой псалтири, — это, казалось, выше человеческих сил.

Почему меня пригласила тогда матушка Антония посетить возрожденный ею монастырь, для меня оставалась загадкой. Но именно с того дня мы подружались с матушкой, и она была для меня все время до ее смерти и матерью, и сестрой. Приедет, бывало, в Москву и обязательно привезет молочка от своих двух монастырских коров да дивных пирожков, испеченных матушкой Сергией.

Мы старались помогать друг другу как могли. В пору тяжелых для матушки духовных сомнений, когда у нее не было уже терпения и сил бороться с невзгодами и она готова была оста-



Игуменья Антония

вить возрожденный монастырь, повел ее к московскому старцу, большому молитвеннику, протоиерею Михаилу Труханову. Тогда он много молился за матушку Антонию и за ее монастырь. Говорил потом, что в Бежецк послана она Богом.

Чужую беду монахиня Антония переживала как свою. Помнится, когда умерла у меня мама, она, не смотря на свою занятость, 40 дней читала акафист за единоумершего. И в памятные дни распорядилась устраивать поминки. Поминовению усопших она уделяла особое внимание.

Когда мы приезжали в Бежецкий монастырь, матушка сразу же вела нас в трапезную и угощала уставших в долгой дороге вкусной и в то же время простой монастырской трапезой. Потом вела в храм и показывала, как в приписанном к монастырю Крестовоздвиженском храме чудным образом обновляются старинные фрески. А после вечерни приглашала нас в свою келью на беседу.

В ее небольшой келье было все очень скромно: аналой для чтения монашеского правила, стол и стулья, шкаф с православными книгами и кровать. Да еще у стены большой намогильный дубовый крест. И иконы, иконы, иконы. В ее

келье всегда ощущались покой и тишина. Такое бывает от долгой сосредоточенной сердечной молитвы.

Как-то матушка Антония предложила почитать свой дневник. В нем она записывала, как возобновлялась в их обители монашеская жизнь. Читала она в тот день свои записки за полночь. А наутро, прощаясь, благословила меня иконой Матери Божией Троеручицы «в помощь доброго делания».

— Не знаю, Геннадий Петрович, придется ли увидеться еще, — говорила она прощаясь. — Что Вам завещать после моей смерти?

— Да вот эти свои записки, — ответил я матушке-настоятельнице.

На этом мы и простились. Это была последняя наша встреча в монастырских стенах.

У нее было незадолго до смерти особенно много переживаний. Она заболела. Была подстрижена в схиму и наречена Амвросией, в память преподобного Амвросия Оптинского. Затем ей полегчало, и она даже приезжала в Москву. Вновь занедужила и, немного поборов, отошла ко Господу.

Хоронили ее при большом стечении духовенства и жителей города. Могила ее устроена у стен Спасо-Кладбищенской церкви, как раз напротив

Кладбищенского дома, где матушка начала возрождать монастырскую жизнь в Бежецке.

Поустному завещанию схимигуменьи Амвросии, публикуемые записки передала мне ее верная келейница Татьяна, та самая, которая была у блаженной Марии в тот памятный для меня летний день 1996 года.

Г. П. Дурасов

Келейные записки схимонахини Амвросии¹

г. Бежецк
Май 1994 г.

По просьбе благочинного и настоятеля Спасо-Кладбищенского храма о. Александра 10 марта 1994 г. с послушницей Зинаидой мы оставили Украину. Провожало очень много сестер и братьев во Христе, было очень трогательное расставание, и вот поезд тронулся с места. За окном мелькали полустанки и большие станции. Наконец 11 марта поезд остановился на последней станции, которая именовалась Москва. Из вагона выгружены

вещи с помощью чужих людей, так как нас никто не встречал. Почему-то вдруг стало страшно, и я, не давая себе отчета, сказала Зине: «Поедем обратно домой, скорее грузим вещи». Но Зина сказала: «Что вы, матушка, опомнитесь». В ушах звучал голос: «Домой, только домой».

На перроне появился о. Александр с Еленой. Он благословил нас с приездом и на дальнейшую дорогу, а мы поехали к знакомым Владимиру и Елене, чтобы подкрепиться перед дорогой. Радужно встретили нас хозяева, угостили, и где-то за полночь, мы двинулись дальше.

В Бежецк мы приехали утром. Остановилась машина, и мы оказались около дома, который расположен на территории кладбища, около которого возвышался прекрасный храм из красного кирпича. На рассвете блестели 19 куполов над храмом, словно целый город.

Выйдя из машины, о. Александр сказал: «Вот, мать, где ты будешь жить». Переступив порог дома, я почувствовала какое-то запустение. Холодно, грязно, отопление дровяное, вода привозится издалека, и множество крыс, которые чувствуют себя хозяевами.

Когда рассвело, вошли в храм, который поразила нас своей красотой. Пять престолов, Царские врата резные, очень много красивых икон. Умелая рука иконописца прекрасно расписала храм. Кажется, что вот-вот тот или иной святой сойдет со свода храма.

О. Александр (Свитцов) — настоятель, он же и благочинный — подошел ко мне сзади и говорит: «Ну, что, мать, любишься, а ведь нам придется с тобой здесь много поработать. Не думай и не жди тихого пристанища, а готовься к бурной деятельности. Этот храм протоиерей Иоанн Преображенский построил за полтора года, а на нашу долю предстоит восстановить память разрушенного Благовещенского монастыря, где подвизалось до революции 500 насельниц».

Вечером о. Александр со своей матушкой пришли нас навестить, как мы устроились. Матушка Галина принесла книгу описания жизни монастыря с видами бывшей обители, где были и фотографии игуменьи Софии, игуменьи Антонии, игуменьи Евстолии. Отец Александр говорит мне: «А ты будешь игуменья Антония вторая».

Как-то странно прозвучали его слова. «К чему такая насмешка?» — не понимаю я. После их ухода я с жадностью начала читать, кем и как

¹ Публикация подготовлена к печати Г. П. Дурасовым. Авторский текст сохранен, при незначительной редакторской правке и отдельных купюрах, обозначенных квадратными скобками.

была создана обитель, и в сердце зародилось желание быть полезной в восстановлении святыни, почтить память почивших сестер, поближе познакомиться с жителями города. Зинаида вдруг изъявила желание остаться со мной на жительство.

Все больше и больше в голове укреплялось решение о возрождении в г. Бежецке женского монастыря. Но с чего начать? Кто подаст руку помощи? Да и ушах звучит голос противления: «Безумная, чего задумала, где тебе осуществить задуманное, где взять силы и средства?». Тотчас появилась хандра. Внутренний голос говорит: «И где тебе преодолеть такое, лучше отправляйся, пока не поздно. Возвращайся на старое место, где тебя так любили и ценили».

На помощь пришел опять же о. Александр. Крепко пожурив меня, с обидой сказал: «Я не потерплю твоего ханжества. Много было у меня надежды на тебя, но вижу, что ошибся в тебе. И все же вначале отвезу тебя к великим старицам для собеседования, и если они тебя поддержат, то тогда уж иди с Богом куда глаза твои смотрят».

И вот мы, проведя первую седмицу поста в молитве, собрались в путь. Поезд, в котором мы сидели, следовал до Пскова. Всю дорогу ехали в вагоне вдвоем. Много мне приводил примеров отче и, наконец, остановился поезд на станции Старая Русса. Вышли из вагона ранним утром; как-то зябко. Поскольку городской транспорт еще не ходил, пошли своим ходом. Отец Александр идет впереди крупным шагом, а я плетусь за ним, думая: «Куда же он меня ведет?».

Прошли мимо красивого храма с высокой колокольней. Отец Александр говорит: «Вот к кому мы идем. Этот старчик восстановил этот храм из руин за полтора года, а служить не пришлось. По велению Божию его поставили служить в другом храме».

Наконец, мы достигли цели и стояли около дома, где жил старец. Дверь открыла пожилая женщина, приветливо пригласила нас в дом. На вопрос, где отец Агафангел, ответила: «Ушел причащать больного на дому, скоро будет».

Вскоре пришел хозяин дома — архимандрит Агафангел, и я предстала перед ним.

Вид его был неземного человека. Большая седая борода, сияющая улыбка, добрые-добрые глаза. Благословив нас, он пригласил за стол, где завязалась теплая беседа. Весь страх пропал, на душе стало как-то радостно от встречи. Отец Александр

сказал старцу: «Вот мы приехали получить благословение у вас, хотим в г. Бежецке создать общинку из сестер, которые впредь будут ухаживать за престарелыми людьми. Что скажете на это?».

И вот слышим ответ: «Общинка — это хорошо. Да вот и мать игуменья сидит пред нами», — и указал на меня.

Как-то мне стало не по себе после этих слов. Какая из меня игуменья? Но с этой минуты отец Агафангел меня всем гостям представлял как игуменью.

Через день мы поехали к другому старцу — Димитрию. Возраст 87 лет и из них более 70 лет он провел в постели. Ноги его и правая рука как плети. Глаза пронизательные. Великий постник и молитвенник, за что Господь сподобил его даром прозорливости. Долго длилась наша беседа. Мы изложили цель своего приезда и также услышали ответ: «Хорошее это вы задумали дело. Бог вас благословит, а Матерь Божия будет вам помощница».

Провидев все мои погрешности и мысли, он сказал: «Жадобная², Господь не оставит вас». Благословив нас на добрый подвиг, спросил как бы невзначай: «А сколько у вас сестер?» Я ответила: «Две». Он мне сказал: «Будет десять, а потом сто душ». Отец Димитрий дал нам большие наставления и благословил в обратный путь.

Вот мы снова в Бежецке. Враг со всей силой обрушивался на меня, чтобы я не забивала себе голову, так как все равно ничего не получится из задуманного. Но на помощь опять-таки приходит о. Александр и разорвет все козни лукавого. Поистине, он человек сильной воли, большого ума, рассудительный, всегда находит выход из любой трудности.

Отец Александр, не долго думая, заставляет меня писать прошение на имя преосвященнейшего Виктора, епископа Тверского и Кашинского, о возможности организации общины. Собраны материалы о бывшем монастыре, о нашем желании потрудиться на ниве Божией. Мы все свои бумаги передали владыке.

Шли дни. И вот через некоторое время, проездом, к нам заехал владыка Виктор и после благословения спрашивает меня: «Ну, как, мать Антония, не сбежите от нас? Ведь я, рассмотрев вашу просьбу, решил все отправить к патриарху на утверждение. Не подведете меня?»

Не помню, что я ответила владыке. Вроде бы заверила его, что не подведу и что убежать не соби-

² Жадобная — «желанная, милая».

раюсь. Однако душу рвет враг со всей силой, чтобы я забросила задуманное дело, ведь это не должно совершиться.

И вновь я еду в Старую Руссу к старцам, но уже одна. Первым решила посетить архимандрита Агафангела. Большой духовной жизни, нежно-ласковый, добрый, рассудительный, ко всему и всем внимательный, о. Агафангел несмотря на то, что митрофорный архимандрит, уважаемый всеми людьми, а служит по указанию правящего епископа Льва вторым священником в Георгиевском храме г. Старая Русса, человек с большой буквы, со слабым здоровьем служит уже несколько месяцев без выходных плюс ко всему, его двери почти не закрываются от посетителей, и для всех он найдет слова утешения, чтобы никто из его дома не ушел огорченным.

Так же и меня он встретил с отеческой лаской, согрел духовной теплотой. В беседе заверил, что в Бежецке непременно будет обитель, «а ты, мать-игуменья, береги свое стадо. Люди придут разные, умудряйся всем угодить». На прощание дал мне посох игуменский и, оградив большим крестом, сказал: «Вот и совершил Господь над тобой коронование. Скоро получишь благословение».

А на другой день были мы у старца Димитрия. Страшно было начать разговор с ним, так как знала, что он может отказать в беседе. Очень горько я тогда плакала, а он утешал меня: «Что плакать? Ведь Мария Египетская вон какая была, а ведь стала святая». И полилась у нас с ним беседа. Сказал он на прощание, чтобы я его позвала, когда согрешу. И действительно, когда мне было трудно, то я звала его на помощь и он приходил. Тот тоже сказал: «Хорошо улеёк создать и полетят в него пчелки, а ты береги их, чтобы все целы были».

Распростившись с добрыми старцами, я снова прибыла в Бежецк. К этому времени в наш улеёк прибавилось еще двое и нас стало четверо.

Жизнь Бежецка была ключом, шла подготовка к празднованию пятисотлетия со дня смерти преподобного Нектария Бежецкого. Отец Александр с головой ушел в это дело. Работы было очень много. Надо восстановить крест на месте разрушенного Введенского мужского монастыря, где подвизался преподобный Нектарий, надо все устроить для встречи гостей, привезти памятные медали-иконы и акафисты с жизнеописанием преподобного.

25 мая к нам приехали два епископа — наш владыка Виктор и владыка Нектарий, епископ Саратовский и Вольский, а также очень много духовенства и других гостей. Необходимо было всех разместить.

Вдруг владыка Виктор говорит мне: «Ну, что, матушка, правящий Священный Синод и патриарх Алексей Второй, рассмотрев ваше дело, т.е. прошение, постановили: «благословляем на открытие в г. Бежецке женского монастыря во имя Благовещения, а настоятельницей утвердить монахиню Антонию». Господи, как гром на ясном небе прогремели надо мной слова владыки. Он поздравил меня, обогрел своей теплотой и нежно сказал: «Ну что, матушка, с Богом вперед!». Со всех сторон послышались поздравления.

Начался праздник. Совершалась литургия, а после крестный ход пошел на поклонение к кресту, воздвигнутому в канун торжества праздника. От креста после молебна все направились на место бывшего женского монастыря, который Бог судил теперь нам воздвигать. Отслужили панихиду по усопшим игуменьям Софии, Антонии, Евстолии и 500 насельницам, владыка объявил всем присутствующим, что промыслом Божиим и патриархом Алексием Вторым в Бежецке вновь открывается монастырь, но пока на территории Спасо-Кладбищенской церкви, и назначена настоятельница — монахиня Антония. Хор пел «многая лета» настоятельнице, а я заливалась слезами. До меня еще слабо доходило творящееся около меня.

Праздник длился пять дней. Народу было много. Отовсюду слышались поздравления. Познакомилась с хорошими и добрыми людьми: Людмилой Петровной, директором Дома культуры из Твери, заместителем министра В.И. Брагиным, князем Голицыным и многими другими, которые заверили, что помогут мне.

Прошел праздник, все разъехались. И только тогда я стала осознать, что произошло. С чего начать? Ведь ничего нет. Всё надо начинать с нуля. Денег нет, кроватей и матрацов нет. Дом, правда, есть, но я уже писала, что он находился в аварийном состоянии: крыша течет, воды и материалов нет, а у нас уже шесть сестер и брат Анатолий, приехавший потрудиться.

Как выйти из положения? Обращаюсь с просьбой о помощи к людям, но слышу в свой адрес слова — «это вымогательство». Один мужчина дал мне 1000 рублей и говорит: «Мать, на эти копейки ничего не сумеешь сделать». А я ответила: «Раз Господь благословил, то Он же и поможет». Так оно и получилось.

Через неделю после знакомства с Людмилой Петровной, директором Дома культуры, пришла мне помощь: 10 коек, 10 матрасов, 10 подушек, 10 комплектов постельного белья, 30 тарелок, две кастрюли, 20 ложек. Какая же была радость

у моих сестер! Ведь теперь они уже будут спать не на полу, а на кроватях.

Начали приносить вещи и прихожане. Ввиду того, что духовное окормление я получала от раки преподобного Сергия, игумена Радонежского, то я испросила благословение, поехала на денек в Сергиев Посад поклониться мощам преподобного.

Приехав, я рано утром отправилась к святому Сергию. Припала к мощам, попросила его представительства и пошла на собеседование к архимандриту Науму, тоже великому старцу. Благословив, он дал мне много книг и других подарков, и я отправилась к архимандриту Сергию, который пред иконой воздал молитву Богу о нашей обители. Господь нас не оставил, и через некоторое время мы получили деньги и материал для подрясников сестричкам моим.

Придя на квартиру, где остановилась я и здесь получила воздаяние от Бога. Рабы Божии Алексей и Зоя дали мне пять книг и целую коробку продуктов. Вот она, милость Божия к своим рабам.

«Хоть дом не велик, а сидеть не велит», — говорит пословица. Вот и мы начинаем думать о зиме. Надо прибрать дрова, приготовить лари для продуктов. Да мало ли что необходимо сделать.

Немного о первых сестрах. Первая пришла Зинаида, за ней — 16-летняя Ирина, решившаяся посвятить свою жизнь Господу, — тихая, скромная, порхает, как ангелочек. Она приехала из Новгорода. Монахини Ксения, Лена и Алена тоже приехали из Новгорода, — трудолюбивые, спокойные. Жизнь монастырская постепенно начала возрождаться, но впереди еще предстоит много претерпеть.

За месяц вымотались ужасно. Так как финансового счета у нас еще не было, то деньги люди переводили на Спасо-Кладбищенский храм, но нам их получить Господь не судил. За все слава Богу! Для того чтобы жить, надо иметь деньги на пропитание, а дохода пока ждать неоткуда. Подрядились убирать городское кладбище за 300 рублей. Целый месяц на носилках выносили всякий хлам, работали по 16-18 часов в сутки. Стояли как раз белые ночи, и нам это помогало.

Первое приобретение нашего монастыря — коза по имени Малютка, которая нас начала кормить молоком. Вот была радость! По очереди ходили пасти ее и с первых же дней стали заготавливать на зиму веники для корма.

Вскоре проездом был у нас владыка Виктор и сообщил, что нашему еще малому монастырю передают приходскую Крестовоздвиженскую церковь в подворье монастыря. Во время службы в Спасо-Кладбищенском храме благочинный

Бежецкого округа о. Александр торжественно вручил мне ключи от храма, т.е. нашего будущего подворья, и 20 июля 1994г. впервые отслужили монастырскую литургию, которую возглавлял владыка Нектарий, епископ Саратовский и Вольский, проездом бывший в этот день в Бежецке. В тот же день владыка Нектарий вручил нам в дар от своей епархии пять ковриков в алтарь. Радости было несть числа. Но сердце было неспокойно и что-то ожидало, и это подтвердилось.

В один из дней покинула монастырь послушница Ирина, за ней следом собрались новгородцы Феофания, Ксения и Елена, подговорив еще двух — монахинь Варвару и послушницу Марию из Саратова. Все они тайно покинули стены монастыря.

Остались мы вдвоем с матушкой Сергией. Что делать? На нас остались церковь, коза, кухня, а рук не хватает. И хотя беглые монахини прочили нам, что у нас все распадется, никакой обители не будет, мы, помолвившись, с матушкой Сергией, решили, что Матерь Божия нас не оставит, придет на помощь.

Дело шло к осени, предстояло заготовить дрова к зиме, запасти корм для козы, да и себе надо достать продуктов. Через месяц вернулась Ирина. Стало нас трое. Приезжали хлопцы из Красного холма, помогли перепилить дрова, а детки из интерната, как муравьи, помогали дрова носить в сарай.

Было время, когда враг с такой силой обрушился на нас — думали, не устоим. Приходили мысли бежать. А куда? Пойти на поводу у лукавого, сделаться Иудой, что предал Христа? В один из дней я получила приглашение от о. Кирилла (Рижского), который ранее был моим духовником. Он предложил мне место игуменьи в одном из монастырей, где было уже 10 монахинь. Обещал большую помощь — и материальную, и духовную. Затрепетало сердце! Соблазн велик, как поступить? Собраться, взять матушку Сергию и Иру и уехать. А что здесь будет? Как Матерь Божия оценит это предательство? В голове так и звучит: «Езжай, ведь там тебе будет намного легче, будешь игуменья». И решила поехать за советом к старцам в Старую Руссу.

Первый старец архимандрит о. Агафангел наотрез отказал. Поехала к великому старцу о. Димитрию, которому было 87 лет, 70 из которых он провел в постели. Высокой духовной жизни человек. Как он сам говорил, 23 часа в сутки он молится за весь мир. Господь дал ему дар прозорливости.

Изложила ему причину приезда. Вначале он сказал: «Смотри сама». И замолчал. Потом, помо-

лившись Господу, промолвил: «Вот, мать Антония, что я тебе скажу. Уедешь на новое место, этот монастырь распадется в тот же день, и никто восстанавливать его уже никогда не будет. Вот так и знай. Будет ли Мать Божия довольна, если ты своими руками все разрушишь! Угоден ли будет Богу твой побег? Трудно, знаю, трудно, а как ты думаешь? В Царствие Божие широкими вратами войти — нет! Только узкий и тернистый путь надо пройти до самых врат царских».

И стыдно мне стало за свое малодушие. Вернулась домой. Ночью поплакала пред иконами и решила — мой удел здесь, в Бежецке.

Местная пресса поместила заметку о нашем монастыре, обратилась к жителям за помощью, но все было без результата.

В октябре приехала к нам старушка одинокая из Красного Холма. Шумливая, никому не подчиняющаяся, а вслед за ней привезли девочку 14 лет. Болезненная, полуслепая, мать с отчимом пьют, девочке негде жить. И стало мне ее жалко так, и стали жить вчетвером. Ира за восемь месяцев уходила шесть — семь раз, и всё надо было пережить. Каждый уход был мне удар в сердце. В ноябре вернулась из Новгорода моя Ксения, но как-то подозрительно повела себя. Все это надо перетерпеть.

По ночам просила Господа, чтобы он дал терпения и силы. Чтобы сохранил нашу маленькую обитель.

Наступила зима, завернули морозы, а у нас печи топят по-черному, воду надо возить за тридевять земель, а тут еще крысы одолели. Каждую ночь приходилось вести с ними борьбу. Одну латку залатаем, а они прогрызут в другом месте. В храме холод ужасный, но благодаря старушкам-прихожанкам, которые как могли мне помогали, мы вели службу каждый день. Молитва шла ко Господу.

6 февраля 1995 г. на праздник Ксении Петербургской правящий епископ, владыка Виктор наградил меня крестом. Как прошла эта церемония, не помню. Все как-то смешалось, пели аксиос-аксиос, а у меня лились слезы.

В марте тверская газета «Православная жизнь» поместила о нас статью «Обитель малая, но слаженная». Тверские прихожане оказались намного отзывчивее. Сразу пришло два перевода, а на празднование святого Арсения Тверского, где я была гостем, окружили меня в храме прихожане, и таким теплом повеяло от них, просто хотелось плакать.

Через неделю из Твери по инициативе протоиерея и благочинного о. Павла рабы Божии Светлана и Ольга — прихожанки тверской

Покровской церкви — привезли нам первую помощь. Сказали, что все передают нам о своих молитвах за нас и просят, чтобы мы держались и не падали духом.

Но враг не дремлет. В один из дней опять совершили побег монахиня Ксения со своей подругой монахиней Христиной и ушла Ирина. Вот тогда я впала в полное отчаяние. Что делать? Почему все так складывается? Долго я молилась в тот день. Была глубокая ночь, ноги отекли, сделались как бревна. Легла в постель, по-бабьи расплакалась. И вдруг встал вопрос: «Доколе так будет твориться?» Тотчас созрел ответ: бежать, пока матушка Сергия спит... Но как гром раздалось свыше свыше: «В скорбях не бегут». Стыдно мне стало за свое малодушие: как легко можно попасть в лапы врагу. Наверняка он торжествовал бы над павшей душой.

Стихия на этом не закончилась. За февраль месяц обитель задолжала миллион двести тысяч рублей. И где их взять? Обратилась с просьбой к руководителям предприятий, однако ни одна душа не откликнулась. Впереди весна. Надо крыть крышу дома, где живем, крыть, так как течет словно из решета. Необходимо построить баньку, ведь в общую баню монахиням ходить не дозволено. А пока матушки моются дома в корыте.

Господи! Дай нам терпения и сил, чтобы преодолеть все трудности — только бы не упасть под тяжестью несения креста.

На четвертой недели Великого поста поехала на исповедь к духовному отцу Агафангелу и старцу Димитрию. Оба утешают, что все идет хорошо. Значит, Господь рядом, если тебя окружают скорби да болезни.

По отъезде из Старой Руссы генеральный директор Старо-Русского приборного завода подарил мне в утешение всех скорбей образ Старорусской Богородицы. Необыкновенной красоты Мать Божия со скорбью держит Богомладенца на руках так нежно, а взгляд Ее глаз и глаз Спасителя так печальны, что кажется вот-вот с Ее уст сорвутся слова: «Люди! За что вы каждый день распинаете Моего Сына, а в Мое сердце вонзаете оружие. Ваши грехи все более и более прогневляют Бога и не ровен час, что всему должен быть конец. Проснитесь и воздайте хвалу Богу». Стыдно мне стало, что так быстро я впадаю в уныние. Прости, Мать Божия.

Совсем пропустила, что нашу малую обитель посетила великая старица Леонтьева Мария Павловна из Новгородской области д. Хотоли. Ей от рода 87 лет. Родилась она неполноценная, ноги никогда не ходили, а руки тоже изуродованные. Вот уже 8 лет она лежит в одном положении

на левом боку. Очень сильная молитвенница, за что Господь дал ей дар исцелять. Шли к ней люди и молодые и старые по 40 человек в день. И всех она принимала с любовью, всех утешала и учила любить Господа.

Хочется еще описать один сюжет встречи с великим старцем протоиереем митрофорным о. Николаем, который проживает на острове Залита недалеко от Пскова. Поехали мы со своим

глаза ласковые, в белом подрясничке, подвязанном кушаком. Ввел нас в келью, усадил на стулья, прежде дав нам благословение. И полилась теплая беседа.

Почти час мы находились около старца, почти все время он беседовал со мною, говорил, что я очень счастливая, если сама Матерь Божия благословила меня на такое трудное, но благодатное дело. Заверил, что Богородица меня не оставит.



Блаженная старица Мария Павловна

иеромонахом Нектарием, чтобы взять у него благословения. В 5 часов утра мы уже были в г. Пскове. Перебрались на автовокзал. Народу было очень много, в автобус еле вместились, и через полтора часа нас высадили на конечной остановке. Впереди дорога вела через болото. Начиналось раздополье и дороги все были покрыты водой, практически пройти было невозможно. Но вот подоспела автомашина и подвезли нас почти до места. Преодолев все трудности, мы оказываемся около дома о.Николая. На возглас «Молитвами Господа нашего Иисуса Христа, помилуй нас!» должен был из-за дверей прозвучать ответ «Амины!» Но его не последовало. К нам еще присоединились двое посетителей. Все терпеливо стояли у дверей.

Прошел час, а хозяин не выходил. Вдруг услышали из-за двери: «Зачем пришли и что ожидаете?». Я робко ответила: «Взять у вас благословение». Тихо открылась дверь и на пороге появился старец. Это и был о. Николай. Седая, большая борода, сам тоже, как лунь, белый,

Подарил мне свое фото, а потом решил повести нас в храм, где служит. Шутки ради показал, как он может быстро ходить. Я за ним еле-еле успевала идти. В храме подвел меня к иконе Матери Божией «Игуменья», которую бисером и золотом вышила в дар церкви игуменья Тавифа, теперь уже покойная.

О. Николай, как птичка, порхал от иконы к иконе. Из алтаря вынес сборник своих стихов и подарил мне. На прощание заметил: «Есть пословица "Поспешишь — людей насмешишь", а сегодня говорю наоборот: надо спешить! С Богом отправляйтесь».

На обратном пути я поняла, к чему о. Николай привел эту поговорку. Когда с земли мы спустились на озеро, т.е. на лед, сразу стало ясно — лед вот-вот должен тронуться и сообщение нарушится. Было как-то не по себе, но еще страшнее оказалось, когда, преодолев дорогу по льду, мы столкнулись с другой трудностью. Перед нами стояла болотистая дорога с грязной полкой водой. На ногах у меня сапоги «прощай, молодость».

Что делать? До поезда остается три часа, подмоги ожидать неоткуда. Вопрос решен — идти по ледяной воде.

Ноги тотчас промокли и загорелись огнем, словно шла я не по холодной воде, а по кипятку. Вскоре нас догнала машина, ехавшая от о. Николая, но место свободное было одно и по общему согласию досталось мне. В дороге познакомились, оказалось это ехали иеромонах Иоасаф из патриархии. Довезли они меня до вокзала. Думала: «Наверняка простыну», но по молитвам старца этого не случилось. Вот такие могут быть чудеса по молитвам старцев! Больше десяти часов ходить с мокрыми ногами в феврале месяце и без всяких последствий.

Наступление Великого поста ко многому обязывает всех христиан и особенно монашествующих, так как враг нашего спасения со всей силой вооружается против нас в эти святые дни Четырдесятницы. Но слава Богу за всё: с терпением и смирением мы идем по пути искушений. Прошел праздник Благовещения Пресвятой Богородицы. Приезжал владыка Виктор и отслужил Божественную литургию. Ведь это первый праздник нашей малой обители. Праздник Вайи³ совпал с праздником преподобного Нектария блаженного. После Божественной литургии ходили с крестным ходом ко кресту, что воздвигли в честь святого Нектария, а также отслужили панихиду у креста в память основательниц монастыря игумений Софии, Антонии и Евстолии. Все изрядно устали, но на душе радостно. А враг не дремлет; после радости нередко бывает горечь. Состоялся недобрый разговор с благочинным о. Александром, который в завершение беседы сказал: «Вот, мол, игуменья своих послушниц послала в патриархию учиться печь просфоры, а ты готовься пасти коров». Ну, что же... на все воля Господня, может быть, придется. Буду молиться за обидящих и ненавидящих до Святой Пасхи пять дней, а на душе скорбь.

21 апреля. Подготовка к празднику Светлого Воскресения. Вынос плащаницы; вечерняя служба прошла спокойно. В 4 утра погребение нашего Господа — собрался народ, служба шла своим чередом. [...].

Господи, призри на нас сирых и убогих. Помоги!

Слава Богу, Пасха прошла спокойно, народу было не очень много, прошли с крестным ходом, а 27 апреля у меня день ангела. Мои девочки —

Ира, Наташа и Люда — с утра пропели мне «многая лета», а войдя в трапезную, удивлению моему не было конца. На стенах висели два плаката с поздравлением «многая лета...»

Вечером пришли гости, но на сердце была какая-то тревога. Позвонили из Верхотурья игуменья София, мать Корнилия и Мария, а потом разговаривала с о. Иеронимом из Чувашии. Он строго сказал мне, чтобы я крепилась и не могла думать об уходе с начатого дела. Да куда пойдешь? Уже заканчивают перекрывать крышу нашего дома. Хоть одно дело сделано. Слава Богу за всё. На день ангела приезжали из Москвы Володя и Лена. Спаси их Господи. Завтра Радоница, будем поминать всех усопших...

На улице холодно очень и поэтому на огороде нет никакой работы. Решила поехать в Старую Руссу. Добрались хорошо. Была беседа с о. Агафангелом и старцем о. Димитрием. Оба в один голос заявили, чтобы терпела и начатое дело продолжала. В Руссу приехала моя беглянка Ирина, и сейчас она опять в монастыре. С нами приехала еще одна девочка — Наташа. У нее очень красивый голос. Отец Агафангел послал ее на месяц помочь нам. Уже с Ириной они сами вели службу.

13 мая. Приехал владыка Виктор, служил у нас на Всенощной, а утром — в храме кладбищенском. Вечером ездили в село Ляды. Прием прошел хорошо. Беседовала с архимандритом Адрианом. Он тоже сказал, что всё это сатанинское наваждение, что всё надо перетерпеть. Нас сейчас с Наташей шесть человек.

17 мая мне было предписано, чтобы освободившуюся келью передать Мише, который прислуживает в амбаре, но я не согласилась.

[...] Сегодня 13 марта 1996 г. Ровно два года, как мы приехали в Бежецк с о. Сергием. И оглядываясь назад, делается страшно от мысли — неужели так мало прожито и так много горького? Живем по-прежнему в церковном доме, территорию монастыря отдавать не думают, одни проблемы и проблемы. [...] Сестры приходят и уходят, верно всё по моим грехам. Ездила к о. Николаю, говорит, что надо терпеть. А как? Зима затяжная, а дрова кончаются. С весной еще больше будет хлопот. Надо провести газ в храм, продолжить строительство на даче, необходимо заняться ремонтом храма. На душе беспокойно, пост идет своим чередом, а с ним, естественно, и каждодневные искушения. Помоги, Господи, все перенести без ропота, хотя и тяжело! Голову приклонить

не к кому. Сразу три сестры лежат в больнице, помоги нам, Боже!

Отец Нектарий все-таки добился, что три дня отдыхает, а нам отдыха нет, мы ежедневно в храме служим и служим, как можем. «Господь пасет мя, и ничто же мя лишит» (Пс. 22, 1), «Стопы моя направи, Господи, по словеси Твоему, и да не обладает мною всякое беззаконие» (Пс. 118, 133).

Господи, прости меня за мое отчаяние! А как не отчаиваться, если ничего не ладится. Люди не держатся, т.к. нет тех условий, которых они хотели видеть в монастыре. Начали проводить газ, правда, кругом большие трудности и преграды. Пришлось поехать в Петербург, познакомиться с хорошими людьми. Обещали помочь.

Враг бушует со всей яростью. Кругом строит свои козни. Усиливаем свои молитвы. Просим помощи у Бога. По всей вероятности, территорию нам не получить никогда, а как дальше жить, не знаю. Построили баню, газ провели, отремонтировали снаружи фасад храма, продолжаем строительство дома на даче. Вроде бы стало что-то получаться, но враг не дремлет. [...]

6 июля 1996 г. впервые за пять лет из Николо-Теребенский монастыря подняли чудотворную икону святителя Николая, которая в 1658 г. спасла Бежецк от моровой язвы. С 1658 г. в честь этого чуда каждый год с иконой из обители шли пешим и водным путем до Бежецка. В годы застоя эта традиция была прервана. И вот в 1996 г. под руководством о. Геннадия вновь началось это шествие. Под колокольный звон подняли икону и направились в путь ко граду Бежецку.

27 июля 1996 г. Торжественно встречаем икону. Украсили цветами. Службу вел о. Геннадий до 24 часов. Утром совершили литургию. В этот день приехал владыка Виктор. В субботу икону из нашего храма крестным ходом перенесли в Спасо-Кладбищенский храм. [...] Службы в храме нет за отсутствием священника, но я до двух-трех часов нахожусь в храме. У нас в настоящее время происходит в храме чудо. Верхний свод купола был черным от сырости, совершенно не видно ни одного изображения. И вот чудо! Стали обновляться иконы, т.е. изображения. Ярко начинают появляться контуры лиц, облачений, а одно изображение обновляется золотыми красками. Господь посылает нам утешение за наши скорби.

В эти напряженные дни сестры более сплотились и встали на молитву. Старцы говорят, что всё образуется. В нашу обитель приехала моя духовная мать Аркадия, старается духовно поддерживать сестер.

Уже август месяц, а у нас еще много проблем. Надо дрова в зиму, сено для коз да и вообще серьезно подумать, как встретить зиму. Кругом одни проблемы. Много должна за ремонт полов, покраски храма снаружи, а деньги положены в банк. Банк обанкротился и на него наложен арест. Что будет со вкладами — неизвестно. Одна надежда на Бога. Путь монаха тернистый и его надо пройти с большим терпением. Только бы врагу не дать посмеяться над нами. Господи, помоги нам и не остави нас!

3 августа 1996 г. Отец Вадим переехал с Украины в Красный Холм. В августе почти каждый день отмечается в календаре праздник, а наш храм закрыт. Сердце обливается кровью. И долго ли это так будет? Ответа пока нет.

11 августа. Еду в Тверь. Остановилась у матушки Иулиании. Беседовали до полуночи. Утром была в Екатерининском храме, а затем пошли в Вознесенский храм на собрание, которое затянулось до 16 часов. Просила у владыки священника, но он ответил: «Нет у нас священника». Якобы нам священника будет давать о. Александр, но знаю, что мне долго не дожидаться. Просила об о. Нектарии. Владыка ответил: «Пока он не побудет в монастыре, разговора быть не может». И опять тупик, опять храм стоит в запустении, а ведь ему скоро 300 лет. 70 лет его держали закрытым коммунисты. [...] В Спасо-Кладбищенском три священника, у нас — ни одного.

13 августа. Была на похоронах игуменьи Нины Храбровой. Вечером проводили Марию, что приезжала из Евпатории, а в ночь — дежурство на даче. Ведь начали воровать картофель с огорода. Звонила Вероника. У нее тоже не все ладно. Помоги нам, Господи!

14 августа. Сегодня первый Спас, первый день поста. На душе скорбно из-за того, что нет службы, и все, конечно, обвиняют меня в том. Ну что же, Господь видит всё, Его обмануть невозможно. Плохо со строительством, рабочие запили. Газ скоро закончат проводить, за все хвала Богу.

16 августа 1996 г. Проездом был о. Вадим. У него тоже свои проблемы.

Храм так и не служит, сестры ездили в лес за грибами, матушка Аркадия уехала в Софрино за плащаницей. Обещала я Матери Божией это сделать.

18 августа 1996 г. Приехала матушка Аркадия, привезла плащаницу Матери Божией, а вечером приехала мать Елена со своими друзьями. Хотели пожить неделю, а утром в 5 часов все уехали, не простившись. До часу дня находилась в храме своем, очень прискорбно смотреть на прихожан. Со слезами просят, чтобы служил храм, а служить

некому, так как владыко священника не дает. К патриарху надо бы ехать — старцы не благословляют. Слухи по городу идут всякие, что монастырь закроют, что я строю себе лично домину. Да ладно, Бог все видит. Господи, помоги, дай терпения. Совсем зашла я в тупик, что делать — не знаю. Завтра Преображение Господне, а у нас храм закрыт.

19 августа. Вот и праздник Преображения Господня. Утром рано после дежурства пошла в храм. Конечно, службы не было. Прихожане приходили, покупали свечи и со слезами покидали храм. Сколько скорби было на их лицах. Все роптали в недоумении, почему их приход без священника? С каким трудом добивались они, чтобы открыть храм. И вот такое случилось, да это беда. В храме Спасо-Кладбищенском служил один о. Виктор. Народу собралось много, просфор не хватило. Одну просфору делили на две-три части и поэтому радость праздника превращалась в скорбь прихожан. Господи, помоги нам!

20-23 августа. Службы в храме так и нет. Хожу в храм каждый день, душа разрывается. Был о. Вадим, уехал с досадой. Господи, да что же это такое творится? Для всех я стала камнем преткновения. От о. Иеронима нет ничего. Что делать — ума не приложу. Господи, помоги!

24 августа 1996 г. Приехала Вероника с Николаем. Поехали к матушке Марии, о. Димитрию, и о. Агафангелу. Все говорят, что надо терпеть. Ночевали у матушки Марии. Вечером у матушки Марии было 11 человек паломников.

К великому изумлению всех присутствующих обнаружили, что икона Божией Матери Иверская замироточила, но только две капельки. И все приложились к иконе. Мне выпала великая милость приложиться первой.

25 августа 1996 г. Утром опять поехали я, Нина и Коля к о. Агафангелу, беседовали с ним и со слепенькой матушкой Варварой. Вечером опять вернулись к матушке Марии. Вечером я прочитала акафист «Слава Богу за всё» и Матери Божией Иверской.

Сидели около матушки до 4 часов утра. Она сказала, что ей Господь показал меня всю в цветках коричневых и белых, и на голове, и на всем облачении. И длилось сие видение достаточно долго. Я спросила, к чему это? Она ответила, что не знает, а потом сказала: «Думаю, что к хорошему».

26 августа. В 6 часов утра выехали в обратный путь. В Тверь приехали в 10 часов утра, а в 12 часов дня по милости Божией я была уже дома. Слава Богу за все.

Сестры были рады моему возвращению. В храме так и не служат из-за отсутствия священ-

ника. Через день будет праздник Успения Божией Матери, а мы, как сироты, всеми забыты. Но под тяжестью искушений сестры не унывают. Пока ездила к старцам, они приобрели краски и закрыли стены в зимнем отделе храма.

27 августа. По благословию духовного отца в час дня из алтаря изнесли плащаницу уже на подготовленное место. Было очень много цветов. Служили малое повечерие сами, без священника. Приходили прихожане и прикладывались к плащанице, а вечером опять сами же отслужили вечерню.

28 августа. Раннее утро. Мы все с сестрами были в храме, приходило много прихожан, но из-за отсутствия священника все уходило в тот храм. Я прочитала около плащаницы акафист Успению Божией Матери. Вечером были в храме Спасо-Кладбищенском. Приехал о. Вадим и по просьбе сестер согласился сделать погребение в нашем храме. Собралось немало людей, прочитали вновь около плащаницы акафист Успению Божией Матери и трижды обнесли вокруг храма плащаницу. Все шли с зажженными свечами, а потом отправились на трапезу. Немного стало легче на душе, что хоть под конец праздник порадовал. Вечером позвонил о. Валентин. Он говорит, что я нужна там, у истока Волги, а здесь тоже надо продолжать восстановление монастыря. Что даст Бог, на все Его святая воля.

29 августа. Праздник Спаса Нерукотворного образа. Приехал владыка, служил литургию в храме Спасо-Кладбищенском. [...]

Вечером владыка служил в подворье монастыря, пели акафист Успению Божией Матери. Здесь же владыка благословил о. Стефана служить у нас. Слава Богу! Вроде показывается просвет.

31 августа. После долгого закрытия храма совершилась первая литургия. Конечно, о. Стефан очень волновался, ведь он тоже целых три года не служил.

Вечером была всенощная с отцом Иеронимом. Приехала сестра Лариса, она поет в хоре, читает. Слава Богу за все. Вечером звонила к о. Иерониму. Радости нет конца. Господь за скорби дает утешение.

1 сентября. Воскресенье. Вторая литургия. Слава тебе, Господи, за все! После литургии ездила в поместье Лютницы, прошлый год там мы освящали крест и колодец, а сей день — память Донской иконы Божией Матери.

Отслужили дважды литию по всем усопшим Земли Русской. Набрали воды из колодца, и посетила семью Сережи и Лены. Остаток дня провела с сестрами.



Блаженный старец Димитрий

3 сентября. Слава Богу! Все понемногу становится на свои места. Включили газ, из Рамешек привезли корову. Служба совершается, но одна беда — рабочие запили и строительство встало.

14 сентября. Сегодня у нас в обители поистине праздник, так как приехал наш духовник о. Иероним с сестрой Мариной. Вечером были с ним на службе, а утром он отслужил литургию. С субботы на воскресенье он побеседовал с каждой сестрой отдельно. Сколько было радости в сердцах сестер.

Я много задала нерешенных вопросов и получила на все положительный ответ.

В воскресенье после трапезы мы проводили его в обратный путь. Всего одни сутки побыл с нами отче, а сколь много прояснилось. Спаси его, Господи! Вернулся о. Александр, но я его еще не видела.

20 сентября. Обстановка очень напряженная в обители. [...] Сестры очень беспокоятся, что будет.

25 сентября. Жизнь идет своим чередом. Заготавливаем дрова, готовимся к зиме. Службы

совершаем пять дней в неделю, стройка идет плохо.

30 сентября. Начали строить забор вокруг нашего дома. Хоть чуть-чуть отгородимся от мира, а на душе как-то неспокойно. В храме постепенно все успокаивается. Начинаются первые холода, но в храме тепло. Уехали домой Лариса и Мария, скоро приедет из Иерусалима о. Иероним. К о. Николаю так Господь и не допустил. Ездили с Никой к матушке Марии и к отцу Димитрию. На прощание о. Димитрий сказал: «Мать Антония, ты меня не бросай. И если куда уедешь, то хоть письмо напиши!». Такое он сказал впервые за время, пока я его знаю. К чему бы это?

26 октября. Долго не писала. Не хотелось писать свои скорби, которых очень много.

Говорили по телефону с о. Иеронимом, получила официальное приглашение посетить г. Алатырь вместе с Таней. Решили 2 ноября выехать, так как 4 ноября у них будет престольный праздник, а 9 ноября мать Сергея поедет на Украину к детям.

6 ноября. Вот мы уже с Таней вернулись из поездки в г. Алатырь. Поездка была потрясающей, без еди-

ной шероховатости. Встретили и проводили нас очень радушно. Приезжал их владыка Варлаам. Я очень рада, что познакомилась с очень хорошими людьми, много почерпнула духовного. Из Алатыря с нами приехала Оля-послушница, а когда мы приехали домой, то оказалось, что к нам из Бологое еще одну сестру привезли. Зовут Настя, ей семнадцать с половиной лет, но девочка какая-то замкнутая, молчаливая. Их священник о. Василий просит, чтобы я ее взяла под свое окормление. Что получится, не знаю. Но чувствую, что придется трудно подобрать к ней ключи. Что Бог даст.

17 ноября. Сегодня воскресенье. Идет служба. Вдруг раздается телефонный звонок. Поднимаю трубку и слышу ужасные слова: «В 10 часов утра сего дня ушел из жизни блаженный старец, наш молитвенник о. Димитрий».

Господь прервал страдания великого молитвенника и позвал его к себе. Решение одно — срочно ехать. Сестры со слезами провожают меня до автобуса. В этот же день в 22 часа я уже сидела в вагоне поезда, идущего до Старой Руссы.

18 ноября. В семь часов утра я уже ехала

в автобусе до Б. Ужина, а в восемь часов уже стояла около бездыханного тела дорогого и любимого старца. На лице не было тени печали, и с каждым часом лик его становился все светлее.

Пропев литию, начали читать Псалтирь, а где-то в двенадцать часов приехал о. Агафангел; при большом стечении народа и море свечей отслужил панихиду. И вновь начали читать Псалтирь по упокоению о. Димитрия. [...]

19.11.96. Ночь прошла без сна. Всю ночь читали Псалтирь, и родственники рассказывали о жизни о. Димитрия.

В семь часов утра со свечами пропела я литию, и гроб вынесли из дома. Народу было очень много. Поехали в Борисово в храм за 10 километров. Подъезжая к храму, нас встретили с колокольным звоном. Было пять священников, два диакона и полон храм людей. Совершили литию, потом — литургию. Почти все люди причащались.

После литургии совершили чин отпевания. Я впервые видела столько людей, и все с большими зажженными свечами.

Прошлое словно ожило во мне. Как много было бесед душевных... Вспоминаю одну ночь, проведенную около старца. Всю ночь молились с ним. Закроет глаза на пять минут и опять в молитве. Говорил он мне в ту ночь: «Вот бы нам в лесок с тобой уйти и вдвоем молиться». Еще он часто говорил мне: «Нам бы с тобою построить часовенку — вот было бы здорово!». А я-то глупая думала, что это он шутит, а оказывается, это была его заветная мечта, которую мы по своему же нерадению не смогли осуществить.

Какая была у о. Димитрия прозорливость! Расскажу об одном деле. Было очень тревожно, и вдруг звонит о. Агафангел и спрашивает: «Что у тебя случилось?» Ему о. Димитрий сказал, чтобы молился усиленно за Антонию и что он вызывает тебя к себе. Я в этот же день выехала. [...]

После отпевания гроб с хоругвями, иконами и Евангелием обнесли вокруг храма и вновь траурная процессия поехала в Б. Ужин. На кладбище все духовенство говорило последнее слово. [...]

Обратно выехали с Ниной и Галиной. По пути заехали к матушке Марии, заночевали у нее и отправились дальше. По пути заехали в мужской монастырь во имя Иверской Божией Матери, познакомились с игуменом о. Стефаном.

Поздно ночью я возвратилась домой.

25 ноября. Сегодня девять дней, как ушел из жизни великий старец о. Димитрий. Собрали поминальный обед.

6 декабря. Сегодня Нина сообщила тревожную новость. Тяжко заболела старица Мария. Она срочно выехала в Хотолы, а мне пообещала позво-

нить, но пока звонка нет.

8 декабря. Приехали нас навестить Сережа, Таня, Лена из Твери. Мать Аркадия уехала с ними в Москву. На сердце что-то плохо.

9 декабря. Позвонила Нина. Слава Богу, матушке Марии стало по милости Божией чуть лучше, но с Ниной состоялся неприятный разговор. Правду говорят: не сделаешь добра — не получишь зла. Слава Богу за все, надо и это перенес-



Архимандрит АГАФАНГЕЛ

ти, ведь идет пост и без искушений не обойтись. Сегодня сходили в тюрьму, а поэтому враг сразу отомстил.

7 января 1997 г. Вот и настал светлый день Рождества Христова. Всю ночь служили в храме службу. На душе не совсем спокойно. [...]

20 января. Сегодня ездила в епархию. Отвезла прошение Владыке, чтобы дали отпускную грамоту из Тверской епархии. Что будет, не знаю.

30 января. Сегодня память Антония Краснохолмского, и я по приглашению о. Вадима была на празднике, где и состоялся первый разговор с владыкой. Конечно, владыка и слушать не хочет об уходе моем из монастыря.

1 февраля. У нас состоялась в моей келье беседа: владыка, отец Александр и я. Я старалась убедить владыку, чтобы освободил меня, но он

слушать не хотел [...] и в конечном итоге я осталась в Бежецке.

2 февраля. У благочинного состоялся разговор владыки Виктора с властями города (В.Я. Платовым, А.В. Комяги А. В и другими). Владыко попросил руководство области и города оказать посильную помощь нашему монастырю, на что получил положительный ответ. А что будет, не знаю. В этот же день преосвященнейший владыка в подворье монастыря прочитал акафист Божией Матери и вечером отбыл в Тверь.

11 февраля. Сегодня ушла из жизни монахиня Аполинария. Мне пришлось ее облачить в последний путь.

12 февраля. Приехал о. Вадим, и у них состоялся разговор с благочинным. [...]

15 февраля. Праздновали сегодня Сретение Господне. [...] Враг не спит. За все слава Богу.

9 марта. Прощеное воскресенье. Первым делом пошла просить прощение у о. Александра. Он стоял перед престолом. Попросила прощения и у всех остальных сослужащих храма. В нашем храме было очень трогательно, со слезами все просили друг у друга прощение.

15 марта. Вот и прошла первая неделя поста и молить усиленных. [...]

Господи, помоги мне во всем разобраться; молитва нарушена, душа разрывается. Да как же дальше жить, что можно предпринять, не знаю.

18 ноября 1997 г. Прошел год, как я не бралась за письмо. Вчера ездила на память о. Дмитрия. Как быстро летит время, принося и унося плохое и хорошее. Как много событий произошло за этот год.

Приходили и уходили сестры. По-видимому, это были случайно забредшие овцы. Уехал в Москву о. Александр. [...] Но на все воля Божия. Вопреки всему о. Николай меня благословил иконой Иоанна Кронштадтского на игуменское послушание.

Ушли из жизни старица Варвара и старица Любушка.

В храме нет постоянного священника. Приезжает батюшка на субботу и воскресенье из Красного Холма.

[...]. Господи, пошли крепости и смирения! Читаем неусыпаемую Псалтирь, а нас всего 9 человек. Это так мало. Сбежала Ольга, Бог ей судья. А мне одной бежать некуда.

14 октября 1998 г. Прошел опять год без малого. Долго не находила книгу сию. И вот сегодня мне ее вновь дали. Сегодня праздник Покрова Пресвятой Богородицы. В храме было очень многолюдно, а затем мы с Ярославом ездили в тюрьму. Оказывается, раньше в зоне была цер-



Начало крестного хода

ковь во имя Покрова. И вот сегодня руководство тюрьмы пригласило нас для освящения моленной комнаты, которую в сей день открывали.

В обители нас стало 23 человека. За этот год перекрыли крышу в храме. Идет стройка подсобных помещений.

В этом году у нас произошли большие события. Во-первых, чудесно обновилась фреска главного купола. Там, где была сплошная чернота, сейчас ярко вырисовываются архангелы, ангелы и Святая Троица. Во-вторых, у меня замироточили мощи мучеников 614г., пострадавших в обители Саввы Преосвященного. Служит о. Андроник. Жизнь монастыря идет своим чередом. Читаем неусыпаемую Псалтирь. С владыкой тоже все наладилось. Слава Богу за всё.

18 октября 1998 г. Сегодня приезжали из Твери паломники — 13 человек. Постояли на литургии, ознакомились кратко с обителью, посетили могилу блаженного Гавриила и бывшую территорию монастыря.

23-27 октября находилась в г. Алатыре. Произошла встреча с о. Владимиром Цветковым, а 29 октября совершенно неожиданно он нас посетил проездом, в нашем тесном кругу всех сестер. Встреча была неопишима. Все сестры слушали до 4 часов утра наставления о. Владимира. Во всем этом мы усматриваем милость Божию к нам, грешным.

1 ноября 1998 г. Воскресенье. Отслужили Божественную литургию. Приезжали гости из Казани и Москвы. После обеда поехали с сестрами-монахинями к матушке Марии в Хотолы.



Крестный ход в городе Бежецке

2 ноября. Возвращаемся в обитель. По пути заехали на источник Казанской Божией Матери, а затем в мужскую обитель «Иверская», где наместник архимандрит Ефрем очень радушно нас принял, покормил и показал все достопримечательности монастыря. Домой вернулись поздно. Сестры были рады нашему возвращению.

4 декабря. Из Москвы приехали гости, и мы отправились навестить матушку Марию. Встреча была радостной, а затем заехали 5 декабря к о. Агафангелу поздравить его с днем рождения. Домой возвратились счастливые.

8 декабря. Позвонила Ирина. Были у матушки Марии. Ее здоровье значительно ухудшилось. Что-то не по себе. Страшно за матушку. В храме



Крестный ход в городе Бежецке

сестры продолжают ремонт, стало очень уютно в храме.

10 декабря. Позвонил Коля. Его мама погибла в дорожной автокатастрофе. Царство Небесное Тамаре.

11 декабря. Наступил роковой час. В 5 часов утра матушки Марии не стало. Еще одного столпа лишилась земля. В 13 часов выехали с матушкой Сергеем на похороны. Приехали первыми. В обед прибыл владыка Лев и сказал, что хоронить будем 13 декабря в Варлаамо-Хутынском монастыре. Пронеслась буря недоумений, и люди разделились на два лагеря. Одни настаивали хоронить матушку в Хотоли, другие — в монастыре. Но 11 декабря вновь приехал владыка, и мы с телом выехали в Новгород. На похоронах все издержки взял на себя владыка. Ночь тело стояло в храме, а 13 декабря после литургии сам владыка и пять священнослужителей с большим стечением людей совершили отпевание старицы.

Могила находится над алтарем придела Иоанна Богослова.

На обратном пути заехали к о. Агафангелу. Он очень загадочно спросил, есть ли у меня таблетки на дорогу. Получив отрицательный ответ, он приказал своим дать мне таблетки и заставил одну выпить, а остальное — на дорогу. И удивительно, что дорогой, за 80 километров до дому, меня словно кто-то ударил ножом по голове, после чего мне стало плохо.

Приехав домой, врач сказал, что у меня микроинсульт, и меня уложили в постель на 21 день.

27 декабря. Воскресный день. Очень много посетителей, приехали даже москвичи Володя и Лена. К вечеру изрядно устала. Вечером сестры пели для меня духовные стихи. За все слава Богу. Завтра будет врач.

8 февраля 1999 г. В день сей ушел из жизни великий подвижник и проповедник слова Божия отец Агафангел. Срочно выехала в Старую Руссу. Умер отче в Риге. Похороны состоялись в Хутынском монастыре с большим стечением народа.

11 февраля похоронная процессия тронулась из Руссы в Новгород. И как предсказывали старцы о. Агафангелу, что вернется в Новгород с большой почестью, так и было. Во главе с архиепископом Львом и 30 священнослужителями была совершена панихида, обнесли гроб с телом вокруг храма, и тело предали земле.

В этот же день мы возвратились в Бежецк.

15 февраля. Сретенье. В храме собралось много прихожан. Сестры хлопочут, готовятся ко встрече гостя великого — о. Иеронима. Приехали поздно ночью, отец привез двух сестричек.



Игуменья Антония с сестрами

16 февраля. Целый день о. Иероним исповедовал сестер, а ночью в 3 часа выехали обратно. И я с ними — до Москвы.

17 фев. Состоялась встреча с генерал-майором, присутствовала и выступила пред воинами в связи с трагически погибшими — 70 человек — в Самаре при пожаре, а затем была встреча с о. Михаилом. Беседа продолжалась 3 часа, а казалось — полчаса.

18 февраля. Посетила преподобных Сергия Радонежского и Никона Радонежского. Встретилась с архимандритом Сергием.

19 февраля. Володя, Люба, Геннадий Петрович и я поехали в Бежецк.

20 февраля. Побыли на литургии. Приезжал Александр из Петербурга. Было очень много посетителей. К вечеру изрядно подустала.

22 февраля. Ушла из жизни последняя духовная дочь святителя Фадея, монахиня Фадея — великая старица. И сегодня начало Великого поста. Читался канон преподобного Андрея Критского, будет он читаться до пятницы.

25 февраля. Похороны матушки Фадеи были совершены в Оршанском монастыре⁴. Собралось очень много сестер и братьев. [...] ⁵

3 марта 1999 г. В сей день видела в сновидении, что я пришла к владыке Пимену⁶, почившему пять лет назад. Владыка был очень рад моему появлению. Я заметила на стене пятнышко грязи, хотя кругом была чистота. Я взяла тряпку и стала мыть стену. Тряпка сделалась черной, как сажа. Зазвонил телефон, и я услышала голос усопшего вахтера Алексея, который говорил, что к владыке больше никого не допустит. Владыка радостный обнял меня и поцеловал. Проснулась в 4 часа утра.

Хочется описать еще одно сновидение, виденное дня два раньше. Я оказалась в Старой Руссе и вижу, как идет ко мне о. Агафангел — радостный, на лице улыбка, обнимает меня и целует в щеку. Я проснулась, встала на молитву, помолвилась об упокоении о. Агафангела

и еще прилегла. И только закрыла глаза, вижу, что о. Агафангел ложится на кровать, его правая рука свисает с постели. Я подошла к нему и прошу поддержать его руку. Он, улыбаясь, разрешает, а потом слышим оба чей-то разговор. Тогда отче говорит: «Скорее запиши все эти слова для меня». Я бросилась за бумагой и писала, но, проснувшись, не вспомнила ни одного слова. Чтобы все это значило?

15 марта 1999 г. Время идет своим чередом. Но в обители беспокойно. Очень странно повела себя вновь прибывшая Ольга. Оказалось, что она бесноватая. Уехала скотница Александра.

17 марта. В сей день посетил меня Господь. С сильной болью и острой почечной недостаточностью отвезли в больницу. Пролежала 17 дней под капельницей — делали много уколов. Жизнь была в опасности, но под чутким наблюдением зав. отделением Льва Ивановича и лечащего врача Игоря Ивановича Пухлякова я вновь вернулась в свою обитель. Силы пока слабые, но, думаю, что все пойдет на поправку.

⁴ Оршанский Вознесенский женский монастырь в Тверской обл.

⁵ Не ясная фраза.

⁶ Пимен (Хмелевский), архиепископ Саратовский и Вольский, умер 10 декабря 1993 г.



Архимандрит Агафангел в гостях у матушки Антонии

Проходит Великий пост, до Пасхи два дня, а на сердце что-то беспокойно. Незадолго до смерти о. Агафангел дал мне иконочку Семистрельной Божией Матери и сказал: «Возьми сию икону, чтобы хоть немного тебе было полегче бороться со всеми невзгодами». Надо же, какое сердце у человека было, все предвидел за много времени, всегда протягивал руку помощи. Сам был очень болен, а все старался облегчить долю других. Очень не хватает старчиков. За два года ушли из жизни две старицы и два старца.

11 апреля. Вот наступили дни Светлой Пасхи. Приехали из Москвы Геннадий Петрович, Ира с Сережей, еще Сергей, Наташа и Верочка, Саша и Маргарита. Все из Москвы. Праздник прошел спокойно, было много народу. Четверо гостей уехали в воскресенье, а Ира с семьей и Геннадий Петрович остались до вторника.

Здоровье постепенно налаживается. Вернулась болящая Ольга, но опять ведет себя очень странно. Болезнь ее прогрессирует.

18 апреля. Уже Красная горка, Фомина неделя. Погода стоит солнечная, пора выходить на огороды. Завтра Родительская — Радоница.

26 апреля. Дни подготовки к юбилею. Уже приезжают гости. Приехала Люба из Петербурга, Людмила Васильевна из Москвы, отец Иероним с матушкой Афанасией и много других гостей.

Сбежала монахиня Рахиль. Это произошло, пока я была с владыкой на службе в Весигонске.

27 апреля. Раннее утро. День моего ангела. Удивительно, что природа тоже помогает этому торжеству. Рано утром отправилась в храм. Служил архимандрит Адриан. Ему сослужили о. Иероним, о. Ярослав, о. Дмитрий из Шаблык, о. Вадим, о. Андроник, о. Адриан. Из Твери приехал целый автобус паломников, три машины с народом из Москвы, из Твери много машин. Было большое стечение народа, так что столы пришлось накрывать во дворе. День был очень теплый, до самой ночи шли и ехали гости. Сестры очень устали, но все были очень веселы. Приезжал глава администрации с поздравлением и много других гостей. Поздно вечером провожали о. Иеронима.

28 апреля. Приехали вновь гости. Продолжается торжество юбилея.

29 апреля. С монахиней Афанасией поехали в Старую Руссу, где 30 апреля будет два года со смерти старицы Варвары. По пути заехали



Матушка Антония в храме

в Хотолы, где жила матушка Мария. Без нее все пусто. Заехали в Хутолинский монастырь навестить могилу о. Агафангела, матушки Марии. Приложились к мощам Варлаама Хутынского, поднялись на горку, что Варлаам Хутынский наносил своей скуфеечкой. Поздно ночью вернулись домой.

3 мая. Приехала Галя с Надеждой, а вечером проводили Любу с Надеждой в Санкт-Петербург. Уехали монахини Еввула, Сарра и Афанасия в Нилову пустынь.

6 мая. Праздник Георгия Победоносца. Сегодня у нас трое именинников. Поминали рабу Божию Александру, мать Геннадия Петровича. Приходило много прихожан, но на душе тяжело. До сих пор нет сестер монахинь Еввулы, Сарры, Афанасии. Что бы это значило? Хотя все обошлось благополучно.

10 мая. Слава Богу, сестры вернулись. Тревога была ложной. Жизнь идет своим чередом.

16 мая. Воскресенье. Приехали из Твери преподаватели православной школы — 17 человек. Помолвились совместно на Божественной литур-

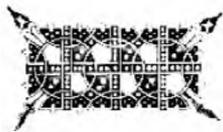
гии, а после посетили могилу Христа ради юродивого Гавриила и Спасо-Кладбищенский храм. Потом была общая трапеза, и после трапезы состоялась беседа. Встреча прошла на высшем уровне, им даже не хотелось уезжать. Слава Богу за все, что люди к нам потянулись.

25 июня 99г. В Калининне состоялся праздник, посвященный благоверной княгине Анне Кашинской. Состоялась Божественная литургия, а после прошел крестный ход по городу. Несмотря на сильную жару, торжества прошли в радости. Домой вернулись воодушевленные.

27 июня м. Еввула уехала в Алатырь на день ангела к о. Иерониму.

28 июня. «Одна беда не приходит», — как гласит поговорка. Так случилось и у нас в храме. Сразу рухнули полы в алтаре и летнем храме, пострадал иконостас, и проржавели трубы отопления. Все надо успеть, так как лето пройдет незаметно, а стройматериалов нет!

28 июня. Приехали Галина и Надя. Завтра поедем к о. Дмитрию, а потом к о. Николаю на остров Залита.





Н. М. Пашаева

Вспоминая Иерусалим¹

Скоро год, как паломницей я побывала в Иерусалиме. Память свято хранит эти четыре дня моей жизни — скорее даже два дня — первый и последний ушли на дорогу.

В советскую пору об этом нельзя было даже мечтать, потом не было ни денег, ни возможностей. Теперь, казалось, преград нет. Но четыре паломнические фирмы мне отказывают — можно ехать только с группой на одну-две недели, а я по моим бытовым условиям могу покинуть Москву не более чем на три-четыре дня. Наконец, с пятой попытки я — паломница, причем только в Иерусалим. Но это даже лучше. Когда слышишь рассказы знакомых, вернувшихся со Святой Земли, или читаешь их воспоминания — восторгам нет границ. Чудная земля, трогательный Вифлеем, на местах, связанных с жизнью Спасителя, — монастыри, храмы, часовни. А ветхозаветные святыни, а пленительная природа Галилеи! Среди этих восклицаний как-то даже теряется Гроб Господень, один эпизод из того, что увидели паломники. И знаменательно, что организаторы паломнических поездок, кажется, стараются оградить людей от тяжелых переживаний — так, например, Гефсиманский сад не входил в предложенную мне программу.

Наступил, наконец, желанный день — 11 декабря 2006 г., понедельник. Вечером буду в Иерусалиме, впереди два полных дня — вторник с гидом, в среду одна, а в четверг — снова на самолет, и вечером я опять дома! За плечами три часа всяческих проверок на аэродроме в Домодедове — три часа проверяют, меньше четырех летишь! Я

уже в небольшом уютном самолете человек на 120, лечу не первый час, но движения почти не чувствуешь, ни о какой качке нет даже помина — это тебе не автобус! Вдруг самолет начинает трясти, он подскакивает — оказывается, мы уже едем по земле аэродрома в Тель-Авиве.

В самолете я находилась с группой, а дальше у меня индивидуальный план, и фирма прислала за мной симпатичного молодого гида. Вместе мы отправляемся в Иерусалим — это еще немного, менее часа езды. Сразу же по пути нас встречают огромные зеленые пальмы. Неожиданно справа почти отвесная скала с редкой растительностью.

— Что это?

— Еврейское кладбище.

— Древнее?

— Нет, современное.

А впереди слева, немного в отдалении, — густо застроенные холмы. Это — новый город. Как я узнала позже, — новостройки, заселенные евреями. Если в город приезжают люди других национальностей, они стараются устроиться в стенах Старого города, который донныне делится на четыре квартала: христианский, мусульманский, армянский и еврейский. Я была в Иерусалиме паломницей, отнюдь не туристкой. В программу паломника не входит традиционная автобусная экскурсия по городу, и современного Иерусалима я не видела. Меня интересовал Старый город, составляющий сегодня незначительную часть всей городской застройки, — он окружен стенами XVI в., стоящими на древних фундаментах. И гора Елеонская.

¹ Настоящие заметки очень личные. Сейчас постоянно выходят воспоминания о паломничестве по Святой Земле. Не совсем обычным в моих впечатлениях было то, что увидела Священный город не с толпой паломников, не в праздник, а в два будних дня, когда вокруг людей очень немного и нет богослужений. Сокращенный вариант воспоминаний под тем же названием см.: Лампада. 2007. № 2 (53). Март—апрель. С. 9—10.

Мы быстро доехали до гостиницы возле Яффской улицы, недалеко от восточной стены Старого города, «в центре Иерусалима», как гласит реклама. Благоустроенный номер в доме, вероятно, второй половины XIX в., с балконом. Приехавший начальник гидов из моей фирмы побеспокоился, все ли для меня сделано. Я обязательно хотела побывать на Масленичной, Елеонской горе. В план поездки это не входило, но, доплатив положенное, я получу гида не на четыре, а на восемь часов, и придет гид православный. Я еще успела спросить, криминогенная ли в городе обстановка и можно ли ходить спокойно вечером. Оказывается, можно: «У нас полиция и армия».

Чистенькая комната, тумбочка с настольной лампой, верхний свет, все удобства, двуспальная кровать, в углу полочка с телевизором и ни стола, ни стула. Это все вызвало у меня веселую улыбку, недаром при прощании через два дня перед отъездом милая буфетчица, кормившая меня положенным завтраком и даже по моей просьбе добавлявшая мне немного лишнего хлеба, сказала моему гиду-шоферу по-английски, а он перевел: «Хорошая была наша клиентка, она все улыбалась». И действительно, за эти дни меня никто ни разу не обидел.

Наутро я встала рано и на балконе встречала рассвет. В городе чудный воздух. Перед рассветом было удивительное небо, полное звезд и третья четверть луны. Вот он, город, бесконечно любимый Спасителем!

В восемь часов пришел мой гид. Накануне мне назвали его уменьшительным именем — отчество здесь не полагается. Я ожидала увидеть мальчика, а передо мной стоял господин чуть за пятьдесят. По образованию, как я узнала от него, он — филолог, ленинградец, уже двадцать лет здесь. В фирме его ценят, а когда мы шли по городу, он не раз должен был раскланиваться в ответ на приветствия. Позже он сказал мне, что мы понимали друг друга с полуслова. Этот человек был для меня настоящим подарком (как любят говорить, «судьбы»). Непрерывно восемь часов я провела рядом с горячо верующим человеком. Он показал мне не просто «объект паломничества», а действительно святой город, поделился своим духовным видением.

Моим самым горячим желанием было увидеть Гроб Господень. Я все боялась, что что-нибудь помешает, и к храму Гроба Господня мы направились сразу. Милый гид повел меня из гостиницы через переулочки и сказал, что по дороге к себе в номер у меня хорший ориентир — буквально в нескольких шагах великолепный



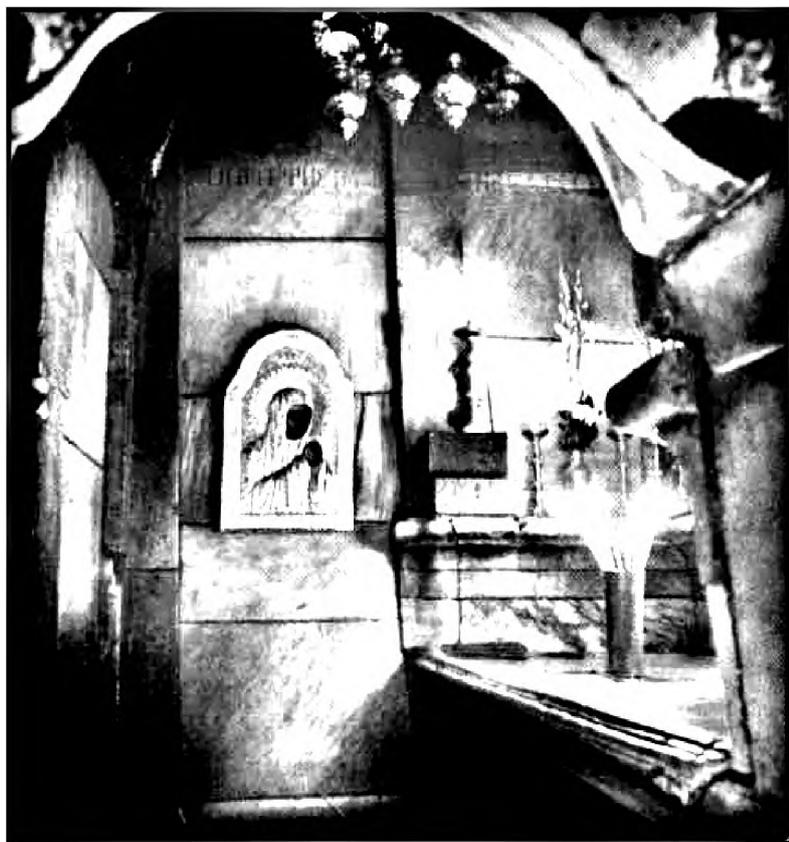
В храме Гроба Господня. Голгофа.
Фото Н.М. Пашаевой. 2006 г.

Троицкий собор Русской миссии, православный храм Московского патриархата. К сожалению, он бывает открыт только в часы богослужений, а их в будни не бывает. А дальше мы уже почти у храма Гроба Господня, но раньше надо зайти на базар. Оказывается, в храме нет свечного ящика. Необходимо купить свечи — пучек из 33 белых свечей, по числу лет Спасителя, освятить их в храме — зажечь факелом от лампадки в Кувуклии от Благодатного Огня и тотчас погасить. Эти свечи по возвращении хранят как священную память об Иерусалиме, дарят самым близким... В той же лавочке рядом со свечами и иконками продается маленькая менера — еврейский семисвечник для празднования Хануки. Еще в первый день недолго моим собеседником был житель Иерусалима, хорошо знавший ситуацию в городе. И недаром на мой вопрос, есть ли в Иерусалиме между исповеданиями и церквями какая-нибудь вражда, последовал ответ: «В Иерусалиме — нет».

Мне надо было купить для подарка «икону с храмом». Мой гид повел меня в знакомый магазин на базаре. Что подразумевал мечтавший иметь такую икону, я не знаю, но мне, наконец, нашли «Вход Господень в Иерусалим» — рисованную

копию с греческого образца XVII в. Она оказалась очень дорогой, но, когда гид сказал, что я паломница, уступили за полцены, как и альбом о Святой Земле². Денег почти не осталось, было еще немного русских рублей, но обменять их на доллары здесь почти невозможно.

Наконец, мы у храма. Он окружен такой плотной застройкой, что сфотографировать его можно



Кувуклия. Гроб Господень

разве что сверху, с какой-то высокой точки или с самолета³. Вход с южной стороны, перед ним дворик. Обычно у входа всегда полно народа, но сейчас людей очень немного, туристов, кажется, вообще не было. Как объяснили мне уже дома, туристов отпугнула «нестабильная обстановка» за пределами города. К тому же были будние дни. Для меня это оказалось счастьем. Мы свободно вошли в храм и неожиданно оказались перед Камнем Помазания. Это низкая каменная площадка, на которую положили снятого с Креста

Спасителя, готовя Его к погребению. Площадка, как и сам Гроб Господень, покрыта гладкой мраморной плитой, чтобы паломники не могли отщипывать кусочки камня. Падаешь на колени, наземь кладешь ликом кверху заранее купленные образа, можно нателный крестик, свечи, и по твоей молитве они освящены. Встаешь с колен, еще несколько шагов и ты в величественном Храме. Собственно

это два храма с двумя куполами.

Под меньшим куполом алтарем на восток — храм Воскресения Христова. Горит золотом иконостас — такой знакомый по московским старинным храмам. Здесь по воскресеньям ночью служат православную Литургию, в остальное время он огорожен ленточкой и мы видим его издали. Но главная святыня христианства не здесь — она рядом, под большим куполом западной части Храма. Посередине помещения, которое кажется огромным, — Кувуклия, что в переводе с греческого означает «опочивальня»⁴. Это часовня с куполом внутри Храма над пещерой, где в Страстную пятницу вечером был погребен Спаситель и где Он воскрес. И Храм, и Кувуклия в нем открыты в определенные часы каждый день. Кувуклия немного меньше самого Храма и его святынь. И Храм, и святыни, и Кувуклия доступны для посещения всем. Здесь нет ни свечного ящика, ни тарелок для пожертвований, ни правил поведения, ни

видимой охраны, а в эти будние дни не было видно и духовенства. Переступая порог Храма, попадаешь в особый мир полной свободы: можно прийти в любом виде — женщине в брюках и с распущенными волосами, мужчине надо только снять шапку. Можешь ходить, можешь сидеть — скамеек сколько угодно. По неярким светом, льющим из окон высокого купола, все течет неторопливо, тебя никто не торопит. В Кувуклию — самую большую святыню христианства — может войти и трепетно верующий, и атеист и любопытный.

² Путешествие в Святую Землю. Jerusalem, б.г., 192 с.

³ Там же. С. 162—163; Jerusalem Tourist guide. Jsrael, 2005—2006. С. 38.

⁴ Носенко Т. Иерусалим. Три религии. Три мира. М., 2006. С. 170.

Чаще всего входят по одному, и что переживает, как себя держит человек, это его личный контакт с Богом, с Распятием и Воскресением... Порой в Кувуклии блещит даже фотовспышка. А в праздники здесь может совершаться Литургия.

Пока не открылась Кувуклия, мой добрый гид повел меня по святыням Храма. Это прежде всего Голгофа. Предание говорит, что Крест на Голгофе был утвержден над могилой Адама. (Отсюда череп и кости у подножия наших распятий.) И когда кровь Спасителя пролилась на скалу, она расселась, и эта трещина донныне — святыня. Божьей кровью был освящен род человеческий. Скала Голгофа — пять-шесть метров высоты⁵ на востоке над полом храма теперь выглядит как балкон с алтарями (на месте Креста Спасителя) и прекрасным православным Распятием с предстоящими, которое видишь выходя из Кувуклии (если ты в силах еще что-то видеть).

А дальше — вниз на северо-востоке главного Храма с Кувуклией — место обретения Креста Господня святой царицей Еленой (325 г.). Начатое ею строительство, продолженное сыном — святым равноапостольным императором Константином Великим, закончилось в 335 г. 13 сентября великолепная базилика Анастасис — Воскресение — была освящена, и донныне Православная Церковь празднует этот день — Воскресение Славущее. И если храм построен в честь этого праздника, то 13, по новому стилю 26-го сентября, здесь поют пасхальные песнопения, и на всенощной накануне и на Литургии звучит «Христос воскрес» и, как на Пасху, храм отвечает «Воистину Воскресе!».

В 614 г. храм Константина Великого был разрушен во время персидского нашествия, восстановлен и снова разрушен в середине XI в. по приказу халифа Хакима Безумного. (Под властью мусульман Иерусалим находился с 638 г.) В 1099 г. Иерусалим был взят крестоносцами во время Первого крестового похода. Рыцари нашли Гроб Господень в жалком состоянии, и тогда началось строительство нового храма, объединившего под своей большой крышей святыни Голгофы, не утраченные с эпохи Константина Великого. Храм был освящен в 1149 г. и получил новое

название — уже не Анастасис, а Святой Гроб, или Гроб Господень. Как пишет современный исследователь, «на сегодняшний день храм Гроба Господня сохраняет тот облик, который ему придали восемь с половиной столетий назад “рыцари Христовы”»⁶. Когда спускаешься по лестнице вниз в храм Святой Елены, на каменной стене видишь изображения множества маленьких крестов. Их оставили крестоносцы.

«Вокруг главного храма идет коридор, очень мрачный, в котором расположены маленькие открытые приделы в честь событий или лиц, имевших отношение к страданиям Христа»⁷. Мой гид прошел со мной весь этот «коридор», который не показался мне темным, назвал каждый придел, сказал, какому исповеданию он принадлежит. Особенно запомнился мне армянский придел с престолом Разделения Риз и престол Лонгина Сотника на месте его покаяния. По преданию, именно Лонгин пронзил ребра уже умершему Христу (Ин. 19, 34). Он уверовал в Иисуса Христа, был крещен апостолами, проповедовал Евангелие в Каппадокии и мученически погиб. Наконец, мой гид, как и обещал, подвел меня к отгороженному закоулку близ Голгофы, с дверью в глубине, и рассказал, что это — темница Христова, место, где Спаситель был заключен, пока готовились орудия казни. В ней отверстия для ног осужденного, снизу их связывали. На этом месте была решетка, ее нашли археологи. За решетку Богоматерь не пустили проститься с Сыном. Она после Воскресения пребывает здесь невидимо и является порой паломникам с VI в. Происходит это постоянно. Многие люди получают просимое...

Мы приложились ко Гробу Господню и пошли на другой конец Старого города, на гору Сион, на юг, уже за городскими стенами. Мы прошли практически через весь город. Над ним господствует Храмовая гора со сверкающим куполом мечети Куббат ас-Сахра («Купол скалы»), ошибочно называемой «мечетью Омара»⁸. Гид повел меня по верху, так что я увидела стены и двухарочные «Золотые ворота», восстановленные на древних фундаментах в XVI в. Через Золотые ворота на ослике въехал Спаситель в Иерусалим за

⁵ Там же. С. 82.

⁶ Там же. С. 171.

⁷ По святым местам: От Киева до Иерусалима / Под ред. новомученика прот. Александра Глаголева. М., 2005. С. 45. В первом издании составителем отчета о паломнической поездке студентов Киевской духовной академии 1911 г. назван С.Е. Кареев. Однако во всем отчете чувствуется рука редактора, замечательного ученого и проповедника. Мы знаем его по первым страницам «Белой гвардии» М. Булгакова.

⁸ Носенко Т. Указ. соч. С. 128.

неделю до Воскресения. И глядя на них, мне стало понятно, что это была ближайшая дорога, которая вела в ветхозаветный храм, минуя населенные кварталы города. К знаменитой Стене плача мой гид меня не повел, и я не просила из уважения к чужой вере. Город показался мне благополучным, я видела много детей, особенно в мусульманском и еврейском кварталах. Они вели себя шумно, но доброжелательно.

Наконец, мы вышли за городские стены и оказались на Сионской горе. Гид повел меня в Сионскую горницу Тайной Вечери. Она на верху здания, а под ней — «Гробница Давида», чтимая и евреями, и мусульманами⁹. Сейчас в ней синагога. Рядом еще несколько зданий. Здесь происходила не только Тайная Вечеря, но и Сошествие Святого Духа на апостолов. Тут, после Воскресения Христова, жил с Божией Матерью ее нареченный сын Иоанн Богослов. И становится понятным, почему на Тивериадском озере любимый ученик, увидев на берегу Христа, не бросился за Петром в воду, а спокойно с другими доплыл на лодке. «Это уже в третий раз явился Иисус ученикам Своим по воскресении Своем из мертвых» (Ин. 21, 14). Похоже, что именно здесь Спаситель бывал в эти 40 дней у Божией Матери, и для Иоанна встреча с Ним не являлась столь неожиданной, как остальным. Как рассказал гид, это священное для христиан место некогда было покрыто единым большим куполом, как ныне храм Гроба Господня. Здесь совершилось Успение Божией Матери. В начале XX в. на горе Сион было основано католическое аббатство бенедиктинцев «Дормицион» («Успение») и возведен большой храм. В его склепе, на ложе под куполом — прекрасная фигура усопшей Девы Марии из эбенового дерева (руки и лик из мрамора). Подойти поближе нам не предлагали, кажется, само помещение не настраивает на молитву. У нас на иконах обычно изображают Успение Божией Матери со стоящими вокруг ложа апостолами и явившимся за Ее душой Христом. Здесь Она лежала одна в пустом зале¹⁰.

Не однажды и здесь, и в других священных местах несколько раз претерпевшего тотальное разрушение Иерусалима мне говорили: «Это было здесь», опираясь только на Предание. Голос историка во мне подсказывал: «Где-то здесь». Но Иерусалим не становился для меня менее священным.



Внутренний дворик Воскресенского храма.
Фото Н.М. Пашаевой. 2006 г.

С Сионской горы мы с гидом направились к воротам святого Стефана, около которых был забит камнями первый христианский мученик, перешли шоссе и оказались в Гефсимании.

После воскрешения Лазаря Четверодневного первосвященники и фарисеи задумали убить Спасителя и Лазаря (Ин. 11, 53; 12, 11). Вечером в воскресенье Христос с учениками отправился за три километра из Иерусалима в Вифанию к Лазарю и его сестрам на ночлег и «водворился ту» (Мф. 21, 17). Утром они пошли обратно и произошло «осуждение смоковницы». Но почему друзья, отпуская путников, не накормили их? В синаксарии мы читаем, что, осознав опасность, Лазарь «на Кипр остров убегают», где позднее апостолы рукополагают его в епископы¹¹. Думается, бегство Лазаря и его сестер произошло вечером в воскресенье, они успели спастись вовремя, убийцы нагрянули позже, никого не застали и, ограбив дом, удалились. Уже после них пришел

⁹ Путешествие... С. 129.

¹⁰ Там же. С. 130—131.

¹¹ Синаксарий. Триодь постная. Суббота вайй. Утро.

Христос с апостолами, и они голодные провели ночь в знакомом раззоренном жилище. (Если бы не было грабежа, в благоустроенном доме нашлось бы что-то съестное.)

Последние три ночи перед арестом Спаситель ночевал под открытым небом в Гефсиманском саду. Другого пристанища у него не имелось. Сюда и привел меня гид. Перед нами была древняя церковь, а вернее, только нижняя ее часть, и подземная крипта, где положили усопшую Божию Матерь и где через три дня Ее уже не нашел Фома. Мы приложился к Ее ложу. В начале лестницы, ведущей вниз, справа — гробница родителей Богоматери Иоакима и Анны, а слева — гробница Иосифа Обручника. Как сказал мне гид, гробницы не вскрывались. Вблизи от входа — скала, о которую якобы опирался Спаситель во время молитвы о чаше, но, внимательно читая Евангелие, это кажется маловероятным¹². Думается, удивительная картина В.Г. Перова в Третьяковской галерее более всех виденных мною изображений близка к исторической истине. Сказать, как было, могли бы несколько старых корявых маслин, что остались от Гефсиманского сада, которым по 2000 лет, но они молчат. Однако то, что Спаситель устраивался на ночлег под открытым небом, молился вблизи могил Своих родных, говорит нашей душе о многом. Немного мы побыли еще в Гефсимании, уже смеркалось, более восьми часов мы ходили почти без отдыха. И добрый гид довез меня, уже полуживую, до гостиницы на такси. Мы трогательно простились, и я была очень благодарна ему за столь щедрый день.

Следующий день был собственно последним; четверг почти весь ушел на подготовку к дороге. Я боялась далеко выходить из гостиницы и заблудиться. Недаром считается, что в Иерусалиме 170 улиц и улочек. Если бы я не прошла впервые по городу с гидом, я бы ничего не поняла, но для души этот последний, третий день, который я провела в Святом городе одна, был, пожалуй, самым важным.

Утром я пришла ко Гробу Господню. Постояла на коленях у камня Помазания, потом в

Кувуклии... От храма, от Голгофы идет большая улица, сохранившая название Виа Долороза — «Скорбный Путь», по которой Спаситель прошел от места осуждения и бичевания до места казни и погребения¹³. На фотографиях в путеводителях это — строгая улица, иногда с изображением толпы паломников, католической процессии каждую пятницу, а также католических часовен или памятных знаков, отмечающих 14 эпизодов этого страшного пути. (Их изображения присутствуют на северной и южной стенах едва ли не всех католических храмов.) Как и все паломники, я вышла из Храма и отправилась по Виа Долороза, но не так как шел Христос, а как бы навстречу Ему. Точно ли улица сегодня соответствует тогдашней дороге, сказать трудно, но, скорее всего, это «где-то здесь». И дойдя в конце пути до первой остановки, я повернула обратно и прошла эту непрямую улицу мысленно со Христом, глядя только под ноги. По перепадам дороги идти было неодинаково: где труднее, где легче. Недаром Предание свидетельствует, что по пути Христос падал трижды. По дороге я заходила в часовни на остановках, и все это среди базара! У Храма еще стараются торговать свечами, иконами, сувенирами, а чуть дальше — только еда: овощи, фрукты, лепешки, ковры — настоящий весьма красочный восточный базар.

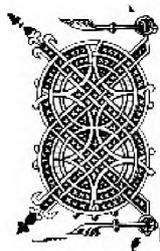
Я вернулась в Храм. Огромное помещение, высокие своды, Голгофа на втором этаже здания — здесь было Что-то, Что-то с большой буквы, здесь и воздух был другой, здесь был Бог. Я кажется, впервые изнутри разглядела Гроб Господень. Это маленькая пещера, у правой, северной стены узкое каменное ложе, продолжение самой стены, похоже, как мне показалось, на пристенные лавки в русских избах. Оно покрыто мраморной плитой, к которой мы прикладываемся, но под ней — скала. Я упала на колени, и мне вдруг стало страшно. Именно с этих камней, с жесткого каменного ложа воскрес Спаситель...

Надо было уходить. Глаза застилало. Я встала, направилась к выходу мимо Камня Помазания и не приложила. Христос Воскресе!

¹² Если сравнить трех евангелистов, мы увидим, что о скале не упоминает никто. Апостол Матфей, видевший сон, говорит, что Спаситель «пал на лице Свое» (Мф. 26, 39). Апостол Марк, знавший всё от апостола Петра, пишет, что Спаситель «пал на землю» (Мк. 14, 35). И только у евангелиста Луки мы находим упоминание, что Спаситель молился «преклонив колени» (Лк. 22, 41), и что «явился же Ему Ангел с небес и укреплял Его» (Лк., 22, 43). Больше в Евангелиях упоминаний об Ангеле нет, а евангелист Иоанн вообще не говорит о молитве в Гефсиманском саду.

¹³ Напр.. См. Буклет: *Via Dolorosa. Виа долороза.* Jsrael, Б.г.

РЕЦЕНЗИИ. АННОТАЦИИ. СООБЩЕНИЯ



Н.Н. Блохина

Служение науке и образованию (памяти Алексея Дмитриевича Червякова)

3 апреля 2007 г. на 59-м году ушел из жизни замечательный человек, хранитель отечественного рукописного наследия и исследователь в самых различных областях гуманитарных знаний Алексей Дмитриевич Червяков (1947—2007).

А. Д. Червяков родился в старой московской семье, ведущей свои корни с XVIII в. Более 23 лет он трудился в Государственной библиотеке им. В. И. Ленина (в настоящее время — Российская государственная библиотека). В 1965 г. он поступил на работу в эту библиотеку на должность экспедитора, в 1966 г. перешел в отдел редких книг на должность младшего библиотекаря, где около года работал в группе изоматериалов, а затем в группе хранения отдела редких книг. В 1966—1968 гг. Алексей Дмитриевич возглавлял в библиотеке первичную организацию Всероссийского общества охраны памятников истории и культуры (ВООПИК). Он отдавал много сил делу охраны памятников в Москве, принимая активное участие в деятельности молодежного клуба «Родина», действовавшего под эгидой ВООПИК.

Участие молодежи, пришедшей в те годы в общество охраны памятников и активно защищавшей конкретные историко-архитектурные памятники, послужило решению целого круга проблем, накопившихся в этой области в московском регионе. В клубе «Родина» любой человек мог получить помощь, совет и поддержку у старших товарищей. Именно вокруг клуба сплачивались культурные силы, стремившиеся отстоять Москву от полного уничтожения ее неповторимого культурного облика.

Близкие отношения сложились у Алексея Дмитриевича с известным архитектором-реставратором памятников древнерусского зодчества с дореволюционным стажем П. Д. Барановским (1892—1984). Вокруг известного реставра-

тора сформировался круг людей не просто высокого профессионального уровня, но, прежде всего, патриотов России. Это художники: С. Коненков, П. Корин, писатели Л. Леонов, В. Солоухин, В. Чивилихин, О. Волков, архитектор Л. Антропов, авиаконструктор О. Антонов, фольклорист и писатель Д. Балашов, журналист В. Песков. Алексей Дмитриевич также находился рядом с этими деятелями культуры и науки, что позволило ему совместно с единомышленниками заниматься спасением объектов архитектуры, подлежащих сносу. Собирая подписи в их защиту у известных стране людей, ему удавалось отстаивать уникальные историко-архитектурные памятники, которые продолжали оставаться неотъемлемой частью московской архитектурной среды.

В 1966 г. он поступил в Московский государственный институт культуры, который окончил в 1971 г. Работая в отделе редких книг, Алексею Дмитриевичу приходилось заниматься самыми различными вопросами. Так, он принимал участие в подготовке первой Всесоюзной выставки советского политического плаката (1967). Широкие познания в области книжного дела позволили ему стать ответственным за реставрацию и переплет редких книг и особо ценных изданий (1968—1971). В 1971 г. Алексей Дмитриевич участвовал в подготовке плана-проспекта каталога «Украинские книги кирилловской печати XVI-XVIII вв.» и уже начал работать над этим изданием, но в 1971 г. его призвали в армию, где он два года служил в звании рядового. К сожалению, когда указанное издание вышло в свет, о проделанной Алексеем Дмитриевичем колоссальной работе было забыто. Между тем она явилась тем стержнем, благодаря которому книга позднее увидела свет. В 1972 г. А. Д. Червяков перешел на работу в отдел рукописей, в группу обработки рукописных собраний, где проявился его талант

хранителя лучших отечественных традиций рукописного дела. Проводя свою повседневную кропотливую работу по обработке рукописных фондов в отделе рукописей ГБЛ, он делал все возможное, чтобы эти фонды становились доступными для исследователей. Он последовательно занимался историей рукописных собраний и экспертизой рукописных материалов XVII—XX вв.

В конце 1970-х годов перед отделом рукописей встала задача обработать и составить описи архивов Московской духовной академии (МДА) Троице-Сергиевой лавры и Свято-Введенской Оптиной пустыни, которые хранились неразобранными с 20-х годов XX столетия. Достаточно сказать, что это были огромные массивы рукописных материалов — свыше 10 тыс. единиц хранения. Алексей Дмитриевич возглавил титаническую работу по разбору не востребуемых архивных материалов. Он выступал как археограф, архивист, палеограф и историк книги. Благодаря своим широким познаниям в различных областях гуманитарных знаний он смог не только сформировать описи крупнейших архивов МДА (ф. 172, оп. 1—6, фактически шесть томов), Троице-Сергиевой лавры, Свято-Введенской Оптиной пустыни и др. Для удобства будущим исследователям им были выделены из этих огромных пластов архивных материалов новые фонды: Московской духовной семинарии, Троице-Сергиевой духовной семинарии, Вифанской духовной семинарии, наместников Троице-Сергиевой лавры — Товия (Цымбалова) и Кронида (Любимова), сотрудников МДА: ректора С. К. Смирнова, профессора А. П. Лебедева, преподавателя Пантелеймона Успенского, библиотекаря К. М. Попова, а также архиепископа Никона (Рождественского) — создателя «Троицких листков». Результатом проделанной работы стало введение в научный оборот значительного числа мало известных для исследователей исторических источников. Своей повседневной обязанностью Алексей Дмитриевич считал консультативную помощь не только коллегам — научным сотрудникам, но и читателям, работавшим в отделе рукописей. Он никогда не ограничивался лаконичным ответом на заданный вопрос, а старался углубить тематику научного поиска, раскрыть перед исследователем малоизвестные пути. Многие авторы статей, книг и диссертационных работ с благодарностью вспоминают об А. Д. Червякове.

В 1976 г. по предложению Археографической комиссии АН СССР Алексей Дмитриевич участвовал в рецензировании отдельных статей для «Методических рекомендаций по описанию славяно-русских рукописей для Сводного



Алексей Дмитриевич Червяков

каталога рукописей, хранящихся в СССР». В 1977—1978 гг. он был членом реставрационного совета отдела рукописей и по мере сил стремился сохранить отечественное рукописное наследие. В 1978 г., имея за плечами богатый опыт, А. Д. Червяков был переведен в группу обработки архивных фондов, где участвовал в разборе архивов, экспертизе находящихся там материалов, методической работе по фондированию. Ему довелось обрабатывать целый ряд личных архивных фондов — Музейного собрания, собрания Н. П. Румянцева, архива А. С. Зерновой и др. Статьи А. Д. Червякова об этих и указанных выше собраниях представляли собой образцовое воплощение историографической справки.

В 1982 г. (совместно с В. М. Федоровой) Алексеем Дмитриевичем был подготовлен обзор архива Шибановых (опубликован в «Записках отдела рукописей» в 1983 г., вып. 44), а в 1986 г. в том же издании увидел свет «Обзор архива известного ученого А. Зерновой». Труды А. Д. Червякова, основанные на разнообразных документальных материалах, до сих пор являются ценнейшим источником в деле сохранения и передачи культурного наследия от одного поколения к другому.

В 1981—1987 гг. Алексей Дмитриевич участвовал в написании глав для справочника «Рукописные собрания ГБЛ». Выход этого издания задерживался, и А. Д. Червякову предстояло не только найти авторитетных рецензентов, но и добиться поддержки со стороны чиновников, чтобы данное издание увидело свет. И следует признать, что вышедшие из печати два выпуска первого тома — не в последнюю очередь заслуга и Алексея Дмитриевича.

В 1979 г., будучи преподавателем Московского полиграфического института, он читал курс «Поэтика библиографической работы» и руководил дипломными проектами.

Понимая традиционные ценности отечественного книжного дела, А. Д. Червяков явился достойным продолжателем созидания рукописной книги. Это отчетливо видно при подготовке уникальной в своем роде книги, посвященной семье Городских, где образцы тщательно вышитых переплетов, расположение текста, изобразительного материала, шрифтов представляли собой единое целое.

Работая с 1988 г. в Центральном музее древнерусской культуры и искусства им. Андрея Рублева, вступая в удивительно мудрую пору своей жизни, когда уже был набран опыт, он начал читать два курса лекций: по истории древнерусской культуры и «Русский месяцеслов», стараясь быть полезным духовному возрождению Отечества. Алексей Дмитриевич был глубоко убежден, что церковная историческая память, заключенная в народном календаре, является средством возвращения к подлинным духовным ценностям, подает формирующейся личности благой пример для подражания. Он регулярно выступал на отчетных конференциях музея с сообщениями: «Традиции древнерусской духовной культуры и принципы экспозиционирования древнерусских памятников», «Библиография литературы по истории древнерусской монументальной живописи и пути развития их современного состояния» и др. В рамках продуманной им экспериментальной программы «Музей-школа» были подготовлены проект программы учебного курса книговедения для четвертого—пятого классов, книга для чтения «Русская словесность», а также экспериментальная программа и хрестоматия по курсу «Древнерусская литература» (совместно с К. А. Александровой).

В музее им. Андрея Рублева он предложил создать постоянную экспозицию, посвященную древнерусской монументальной живописи. Используя хранившиеся в музее копии фресок Дионисия из Рождественского собора

в Феррапонтово, Рублева из Успенского собора Владимира, Феофана Грека из церкви Спаса на Ильинской ул. в Новгороде и другие (автор художник-реставратор Н. В. Гусев), он собрался представить в экспозиции объемную модель в натуральную величину в алтарной части храма преподобного Сергея Радонежского в Рогожской слободе и в соседнем с ним здании, в то время еще не переданном Русской Православной Церкви. Продумывалось им и введение в экспозиционный план подлинного фрескового иконостаса из Юрьевца. Справедливости ради следует отметить, что предварительно им была проделана определенная работа по выявлению фотоматериалов в музее архитектуры им. Щусева, связанная с предполагаемой экспозицией (Благовещенская церковь в Юрьевце и Воскресенская церковь в Пучеже Ивановской обл.). Проект экспозиции монументальной фресковой живописи положительно был оценен музейным Ученым советом, но передача храма общине Греческого подворья не дала возможности закончить предполагаемую экспозицию.

В те же годы А. Д. Червяков не оставлял своей работы в ВООПИКе, о чем свидетельствует цикл лекций «Древнерусская рукописная культура и современность». Его стараниями были прочитаны такие лекции, как «Проблемы традиций в русской литературе» (музей А. Блока, Шахматово), «Традиции древнерусской литературы и Оптина пустынь» (МГУ).

В 1991—1993 гг. А. Д. Червяков работал заместителем главного редактора «Московского журнала». Алексей Дмитриевич оказал большое влияние на выработку направления данного издания. Им была продумана до деталей обложка журнала, созданная со знанием традиций старопечатных книг, где изобразительный материал сочетался со шрифтами. Некоторое время журнал выходил с этой обложкой.

Неоценим его вклад в сохранение лучших отечественных традиций при раскрытии дарований молодых художников. Свидетельство тому — его консультативная и экспертная работа в Московском государственном художественном институте им. В. И. Сурикова при подготовке к защите дипломных работ выпускников этого учебного заведения. Ныне многие из художников — С. Андрияка, И. Каверзнев, С. Сергеев, И. Флоров и другие — с большой теплотой вспоминают о его поддержке художественных талантов в непростое для них время. В «Московском журнале» в это время увидели свет его замечательные статьи, посвященные этим молодым художникам. Вместе с тем Алексей Дмитриевич не забывал и о

творчестве представителей старшего поколения художников (О. Демидова, В. Смирнов и др.).

В 1990—1993 гг. А. Д. Червяков являлся экспертом по проблемам культуры в Моссовете, проводил значительную работу по возвращению исконных названий московским улицам. Именно его гражданская и нравственная позиция позволяла решать вопросы возвращения исконных названий улицам в пределах Садового кольца.

Трудясь в Комиссии по свободе совести, вероисповедания, милосердию и благотворительности, он много сделал для передачи православных храмов в Москве Русской Православной Церкви. Например, храм святителя Николая в Кленниках на Маросейке, где служил о. Алексей Мечев (ныне уже причисленный к лику святых), был возвращен прихожанам именно трудами Алексея Дмитриевича и его единомышленников-сподвижников. Не случайно он сделал тогда практически невозможное: выпустил в свет замечательную по своему содержанию книгу «Храм Николая Чудотворца в Кленниках» (приложение к «Московскому журналу»), причем колоссальным для того времени тиражом 200 тыс. экземпляров. Предполагая, что эта работа может быть первой в ряду подобных изданий, указал: «Московский приходской сборник. Вып. 1. М., 1991 г.». Скромность Алексея Дмитриевича не позволила ему поставить свое имя в этом издании, где он был не только автором-составителем, но и автором емкого и содержательного предисловия. Книга до сих пор пользуется большим спросом у православных читателей.

В Советском Фонде культуры (СФК) Алексей Дмитриевич состоял в юбилейном Сергиевском комитете (президентом его был Д. С. Лихачев) по подготовке празднования 500-летия преподобного Сергия Радонежского.

В 1990—1993 гг. он участвовал в долгосрочной просветительской программе «Возращение забытых имен» в рамках СФК. Программа ставила своей целью не только вернуть народу забытые имена подвижников духовной культуры, но и дать людям нравственную опору на примере жизни и деяний замечательных предков. В СФК совместно с учеными, писателями, журналистами была начата работа по возвращению исторических имен городам, улицам, памятным местам. Он принимал активное участие в возвращении городу Загорску прежнего названия Сергиев Посад.

В рамках проекта СФК «Подвижники Земли Русской» А. Д. Червяков вместе с единомышленниками возвращал нам не только забытые имена выдающихся религиозных деятелей (Сергий Радонежский, его ученики и последователи).

Открытие мемориальной доски в Сергиевом Посаде на доме, где жил философ-богослов, ученый-естествоиспытатель о. Павел Флоренский привлекло внимание многих жителей города. Слова, сказанные в тот день старшим научным сотрудником музея им. Андрея Рублева А. Д. Червяковым, красноречиво характеризуют его: «Обитель преподобного Сергия всегда духовно питала и питает город, что вырос у ее стен. Имя городу — Сергиев Посад. В каждом доме перед святыми иконами горела лампадка, зажженная в обители Преподобного. Монастырь и город жили одной молитвой как единое целое. В начале двадцатого века в том доме, на котором стараниями Советского фонда культуры установлена мемориальная доска, поселился с семьей о. Павел Флоренский. Здесь тоже затеплилась лампадка, которая не угасает и сегодня. Насельники этого небольшого дома всегда прислушивались к Преподобному, жили в послушании Игумену Земли Русской. Этот дом-часовня стоял и стоит на путях к святой Обители. Среди шумных магистралей современной культуры отец Павел указывает и благословляет нас на спасительный путь к преподобному Сергию Радонежскому...».

В 1993 г. в Москве, в том числе при участии Алексея Дмитриевича, было создано новое образовательное учреждение — Школа реставрации книг и рукописей «Раритет». В ее становлении А. Д. Червяков принимал самое деятельное участие в качестве заведующего учебно-методическим отделом. Им был разработан учебный план, включавший такие предметы профессионального цикла, как: «Введение в книговедение», «История книги», «Каллиграфия», «Палеография», «Искусство книги», «Введение в библиографию».

Трудясь с 1993 г. в Психологическом институте Российской академии образования (РАО), он смог не только затронуть широкий круг научных проблем, но и вести последовательную работу по нескольким направлениям.

В 1994—2003 гг. Алексей Дмитриевич был соруководителем программы научных исследований Центрального регионального отделения РАО «Образование как механизм формирования духовно-нравственной культуры общества». Стараясь подходить к образованию с государственных позиций, он определил и сформулировал методологические принципы формирования национально-регионального содержания образования в Центральной России. В качестве важнейших условий формирования регионального компонента образования им были особо выделены: «духовно-нравственные и историко-культурные традиции

региона», оформившиеся «в условиях исторического развития российской государственности»; «историко-национальные особенности уклада жизни населения региона как формы проявления его гражданского самосознания»; «реалии сегодняшнего состояния нравственной, хозяйственной и культурной жизни региона, задачи его дальнейшего развития»; федеральное (геополитическое) содержание жизни региона как части России».

А. Д. Червяков сознавал, какая непростая, точнее, критическая ситуация сложилась в отечественном образовании начиная с 1993 г. — в один из самых ответственных моментов современной истории. Отдавая себе отчет в том, что в разных областях страны велись поиски выхода из создавшегося положения, он понял, что только путем совершенствования подготовки педагогов можно реально преодолеть кризис.

Будущего учителя, по мнению Алексея Дмитриевича, следует как можно раньше знакомить с отечественными историко-культурными традициями, с реальными духовно-нравственными ценностями, унаследованными современными россиянами. Знания эти, по его словам, были должны помочь не только разнообразить образовательные технологии, но и расширить и углубить содержание образования, в первую очередь предметов историко-филологического цикла.

19 июля 1995 г. в целях защиты духовного и нравственного здоровья детей г. Тольятти, повышения уровня подготовки педагогических кадров, развития и углубления национально-регионального содержания образовательных программ, а также возрождения лучших традиций российской педагогики и филологии Центральным региональным отделением РАО, Тольяттинским филиалом Самарского государственного педагогического университета и Тольяттинским городским комитетом по образованию было подписано соглашение. Оно предусматривало создание на базе филологического факультета университета кафедры православной педагогики (с 2002 г. — православной словесности), постоянно действующего лектория для сотрудников городских образовательных учреждений, а также методического центра по изучению отечественного педагогического наследия и православной культуры. Все они были ориентированы на возрождение и развитие лучших традиций русской школы. Учебную, методическую и научную работу предполагалось проводить с Центральным региональным отделением РАО в рамках академической программы «Образование как механизм формирования духовно-нравственной культуры общества». Были подписаны договоры о сотрудничестве между названными орга-

низациями, соответствующие постановления и приказы, и с октября 1995 г. кафедра начала функционировать.

А. Д. Червяков разработал концепцию указанной кафедры, которая была утверждена Ученым советом Тольяттинского филиала Самарского педуниверситета 22 сентября 1995 г. Он также разработал и опубликовал программы для кафедры. Будучи глубоко убежденным в своей правоте, а именно в том, что «православные традиции столетиями наполняли и должны наполнять и сегодня своим духовным и нравственным содержанием отечественное образование во всех его составляющих», Алексей Дмитриевич старался наполнить созданную кафедру полноценным содержанием с учетом возрождения духовно-нравственных традиций отечественного образования.

Среди большого числа созданных впервые А. Д. Червяковым экспериментальных программ достаточно назвать «Родиноведение», «Духовно-нравственные традиции русского народа», «Духовно-нравственное воспитание россиян в прошлом и настоящем», «Православная певческая культура», «История России», «Введение в православную психологию», «История Русской Православной Церкви», «"Русский месяцеслов" (Самарский край)», «Источниковедение ранней христианской литературы», «Историография древнерусской культуры», «Памятники византийской литературы в древнерусской книжности», «Изобразительное искусство», «Русская словесность», «Каллиграфия для средней школы», «История книги», «История православной педагогики», «Православная психология (изображение и слово)», «История архитектуры», «Образы русской архитектуры», «"Русский паломник" (из истории литературных жанров)», «Триодные тексты в русской культуре», «Домострой и жизнь русского народа в XVI—XVII веках», «Творчество Ф. М. Достоевского в контексте истории русской православной культуры», «Искусство книги Древней Руси».

Разработанные Алексеем Дмитриевичем насыщенные по содержанию программы использовались в ряде высших учебных заведений Москвы, Санкт-Петербурга, Тольятти, Костромы и Ярославля.

Учитывая, что для многих преподавателей кафедры православной педагогики напряженная работа по освоению богатейших пластов отечественного наследия представляла определенные трудности, Алексей Дмитриевич регулярно приезжал в Тольятти, и вместе с сотрудниками подготавливал учебные курсы и спецкурсы.

Концепция кафедры православной педагогики

активно обсуждалась на Всероссийской научно-практической конференции «Филология и школа: о содержательности филологического образования и насущных задачах филологических наук», проходившей в ноябре 1995 г. в Москве. Эта конференция была организована комиссией по преподаванию русского языка и литературы в школе ОЛЯ РАН.

За короткий период времени А. Д. Червяковым были определены формы сотрудничества кафедры православной педагогики и Центрального регионального отделения РАО с факультетом дошкольной педагогики, намечены учебные курсы, к разработке которых он приступил в мае — июне 1996 г. Кроме того, для факультетов искусства педагогических вузов им было предложено учебно-тематическое планирование десяти курсов. Такие глубоко продуманные им программы, как «История гравюры», «Искусство рисунка для полиграфических училищ», нашли там достойное место.

Алексей Дмитриевич никогда не останавливался на достигнутом. Занимаясь делами кафедры православной педагогики, он уточнил содержание национально-регионального компонента в университетских учебных курсах, что, в свою очередь, позволило наметить пути развития и углубления федерального образовательного компонента. Примером может служить введение курса «Древнерусская книжность» как расширяющего и углубляющего уже сложившийся курс «Древнерусская литература». Важно отметить, что в процессе обучения студентов была поставлена задача углубленного раскрытия нравственного содержания русской литературы XIX—XX вв., и эта задача последовательно выполнялась.

Для А. Д. Червякова было важно знать, что для теоретических курсов необходима постановка вопроса о единстве изображения и слова в контексте исторического развития русской культуры. Постепенно складывалось направление, которое можно было бы определить, по словам Алексея Дмитриевича, как «осмысление развития исторического реализма в отечественной литературе и искусстве и роли литературных памятников в процессе формирования уклада жизни русского народа на основе его духовно-нравственных традиций».

На филологическом факультете Тольяттинского государственного университета (кафедра православной педагогики, а с 2002 г. — православной

словесности)¹ А. Д. Червяковым были прочитаны учебные курсы (2000—2004) «История православной педагогики», «Православная иконология (Изображение и слово)», «Искусство книги Древней Руси», что помогло преподавательскому составу кафедры не только по-новому увидеть богатейшее отечественное наследие, но и использовать его материалы в чтении лекций.

Работа кафедры православной педагогики под научным руководством Алексея Дмитриевича получила 1990-е годы заслуженное признание: кафедра неоднократно получала награды и благодарности от мэрии, была удостоена гранта Международного фонда «Развитие через образование».

Отдавая много сил вновь организованной кафедре, А. Д. Червяков продолжал сотрудничать с коллективами педагогов, разделявшими его убеждения. Православные образовательные чтения, регулярно проводимые под его руководством в Костромской и Ярославской епархиях, помогали местным педагогам осваивать мало известный им материал.

Регулярно Алексей Дмитриевич являлся организатором и участником православно-образовательных чтений в Белоруссии (Минск). Достаточно сказать, что в 2002—2003 гг. на курсах повышения квалификации педагогических работников (Академия постдипломного образования Министерства образования Республики Беларусь, г. Минск) им был прочитан курс «Духовно-нравственное и историко-культурное наследие белорусского народа». В 2004 г. на тех же курсах, но уже в г. Новополоцке он читал лекции и вел семинарские занятия на тему «Святые и святыни родного края в современном образовательном пространстве». Стараясь донести до белорусских педагогов самое лучшее из наследия выдающегося русского педагога К. Д. Ушинского, он выступил с докладом «Педагогическое наследие К. Д. Ушинского в современном образовательном пространстве» на Международных педагогических чтениях «"Духовные смыслы отечественной педагогики" (к 180-летию К. Д. Ушинского)», проводившихся в Минске 5—6 мая 2004 г.

С 2005 г. он руководил разработкой учебной программы «Святыни белорусского народа» совместно с Белорусским экзархатом РПЦ и с Академией постдипломного образования Министерства образования Республики Беларусь. Духовно-нравственное и гражданское воспитание

¹ Ныне, к сожалению, уже не существует.

подрастающих поколений требовало от него глубокого и детального изучения отечественной истории и истории Русской Православной Церкви. Являясь активным участником международного семинара «Роль православия в формировании духовных, культурно-исторических и государственных традиций белорусского народа», проходившего 4—7 февраля 2005 г. в пос. Жировичи, Алексей Дмитриевич выступил с докладом «Курс "Святыни родного края" в современной школе», последовательно продолжая заявленную им тему значимости святынь для родных мест.

Алексей Дмитриевич стоял у истоков первых международных Свято-Пантелеймоновских образовательных чтений «Духовно-нравственные традиции в отечественной медицине и образовании (к 130-летию академика А. А. Ухтомского)», проводившихся в Минске 2—3 июня 2005 г. Сделанный им доклад «От клиента к собеседнику (к 130-летию академика А. А. Ухтомского)» многое прояснил исследователям творчества замечательного ученого.

На вторых международных Свято-Пантелеймоновских образовательных чтениях («Духовное наследие отечественной медицины и образования для современности (в канун 130-летия со дня рождения и к 10-летию со дня прославления святого архиепископа Луки Войно-Ясенецкого)», проходивших в Минске 8—9 июня 2006 г., А. Д. Червяков в своем докладе подробно остановился на концепции курса «Родиноведение» в высших образовательных учреждениях Российской Федерации.

На чтениях, конференциях, симпозиумах обращало на себя внимание умение Алексея Дмитриевича емко и сжато выразить суть предмета. Именно поэтому организаторы многих научных форумов стремились привлечь его к участию. Алексей Дмитриевич всегда старался по мере возможностей (а лучше сказать — на пределе своих возможностей) выступать с лекциями и проводить семинарские занятия с преподавателями вузов, учителями и студентами Москвы, Московской обл., Вологды, Костромы, Рязани, Самары, Тольятти, Тулы, Тутаева, Ярославля. В эти годы среди педагогов был востребован разработанный им вузовский курс «История православной психологии».

С департаментом образования Администрации Костромской обл., с Костромским епархиальным управлением, департаментом образования Администрации Ярославской области, Ярославским епархиальным управлением от лица Центрального регионального управления РАО были заключены договоры о координации деятель-

ности в области образования по проблемам духовно-нравственного содержания образования детей и подростков Костромской и Ярославской областей на основе лучших традиций российской педагогики, ориентированной на формирование духовно-нравственной культуры общества.

На курсах повышения квалификации работников образования Костромы (департамент общего и профессионального образования Костромской обл.; Управление образованием г. Костромы) А. Д. Червяковым был прочитан цикл лекций «Введение в православную психологию».

Насыщенными для него, в рамках мероприятий в Ярославской епархии, были 2000—2001 гг. Только перечень сделанных исследователем докладов на конференциях в указанные годы дает представление о масштабе проводимой им работы, касающейся регионального образования: это доклад «Духовное и нравственное содержание современного образования», прочитанный на Третьих Всероссийских Иринарховских чтениях в пос. Борисоглебский Ярославской обл. 18—20 февраля 2000 г., доклад «Православная педагогика на рубеже столетий», прозвучавший на вторых Романовских образовательных чтениях, посвященных 2000-летию Рождества Христова, в г. Тутаеве Ярославской обл. 6 марта 2000 г.

Следует подчеркнуть, что Алексей Дмитриевич последовательно, шаг за шагом, раскрывал важную для слушателей на чтениях тему православной педагогики, всегда подчеркивая духовно-нравственные основы ее содержания. Обращает на себя внимание, что он всегда стремился донести до самых отдаленных провинциальных сельских школ самое лучшее из отечественного духовного наследия. Именно его доклад «Место и роль курсов родиноведческого цикла в современной сельской школе», прочитанный на педагогических чтениях, посвященных К. Д. Ушинскому («Развитие личности сельского школьника») и прошедших 27 марта 2000 г. (г. Ярославль), был действительно очень актуален.

В связи с концепцией кафедры православной педагогики в Тольяттинском университете он подготовил доклад «О концепции национально-региональной компоненты образовательного стандарта», с которым выступил на Всесоюзной научно-практической конференции «Христианство — 2000» в Тольятти в мае 2000 г.

Как мыслитель Алексей Дмитриевич возвращался к своим постоянно обдумываемым и выношенным за долгие годы основополагающим «смыслам». Об этом свидетельствовал его доклад «Родиноведческие смыслы государственного стандарта — национальная компонента образова-

ния», прочитанный им на научной конференции «Русская Православная церковь: история и культура» в г. Угличе 24—25 мая 2000 г.

Два доклада — «Методологические основы православной психологии в контексте исторических традиций отечественной науки» и «Архимандрит Борис (Холчев) и отечественная психология XX столетия», прочитанные на конференции «Духовные и нравственные смыслы творческого наследия академика А. А. Ухтомского (к 125-летию со дня рождения)» (Тутаев—Рыбинск, 2000 г.), позволили по-новому раскрыть и оценить забытое наследие архимандрита Бориса Холчева.

Многосторонность интересов Алексея Дмитриевича и благожелательная готовность инициативно помочь коллегам смежных направлений проявились в его контактах с Институтом этнологии и антропологии РАН — с Отделом этнографии русского народа. Он творчески откликнулся на предложение выступить с докладом на заседании научного межинститутского Семинара «Православие и русская народная культура». Доклад, посвященный соотношению православного воспитания в семье и в учебном заведении, вызвал живой отклик специалистов. С этих пор контакты Алексея Дмитриевича с этими коллективами стали постоянными.

В 2000 г. по инициативе Алексея Дмитриевича была подготовлена серия докладов на Международном научном симпозиуме по теме «Православие и культура этноса» (Москва). А. Д. Червяков выступил на нем с докладом «Проблемы изучения духовно-нравственных традиций русского народа в современной российской школе», который во многом обобщил уже накопленный им опыт работы в этой области. Благодаря активной поддержке Алексея Дмитриевича, Центральным региональным отделением Российской Академии образования была рекомендована в качестве учебного пособия монография М. М. Громыко и А. В. Буганова «О воззрениях русского народа» (Москва, 2000 г.). Плодотворным было совместное участие с Алексеем Дмитриевичем в ряде других научных встреч.

На научно-практической конференции «Святые и святыни Ярославского края: Документальные источники» (г. Ярославль, 12 октября 2000 г.) им был сделан доклад «Православная книга в контексте отечественной культуры», что свидетельствовало о том, что исследователь продолжал заниматься забытой сокровенной темой.

Названия прочитанных им докладов «Православная книга и современное образование» и «Православная книга в Ярославском

крае» на научно-практической конференции, посвященной Дню славянской письменности и культуры, в г. Ярославле 18 мая 2001 г. говорят о том, что автор, глубоко проникая в тему, посвященную книжной православной культуре, старался, чтобы и слушатели могли свободно ориентироваться в ней.

Его выступление «Духовно-нравственное содержание воспитательной деятельности (Психологические и педагогические аспекты)», прозвучавшее на конференции «Место и роль семьи в воспитании ребенка» в рамках третьих Романовских образовательных чтений, проходивших в Тутаеве 29 марта 2001 г., помогли участникам убедиться в важности семьи как источника формирования личности ребенка.

Сотрудничество А. Д. Червякова с ярославскими коллегами было весьма плодотворным. Не случайно незадолго до смерти он написал: «Только за 2000—2001 гг. нами совместно было проведено 19 конференций, семинаров и образовательных чтений, издано 17 научно-методических сборников и авторских учебных программ; опубликовано 47 статей по проблемам содержания образования, а также воспитания и обучения школьников».

Параллельно с исследовательской и образовательной деятельностью шла работа по координации совместных мероприятий и оказания методической помощи всем, кто в ней нуждался. Так, в рамках программы «Образование как механизм формирования духовно-нравственной культуры общества» им в 2004—2005 гг. в качестве научного редактора были подготовлены два издания: книга о. Вадима Коржевского «Пропедевтика аскетике: компендиум по православной святоотеческой психологии» (2004 г.) и «Новомученики и исповедники Ярославского края. Русский месяцеслов» (2005 г.). Эти два издания, поистине явились событиями в культурной жизни страны. Книга иерея Вадима Коржевского заключала в себе, пожалуй, первый опыт изложения в систематизированной и сжатой форме основных положений православной святоотеческой психологии, ориентированной на понимание внутренней духовно-душевной жизни человека. Книга «Новомученики исповедники Ярославского края. Русский месяцеслов» продолжила многовековую традицию русского церковного летописания. Пример нравственного подвига, содержащийся в житиях святых Русской Православной Церкви, чей земной путь был связан с Ярославским краем, несомненно, должен иметь воспитательное значение. В книге собраны подробные сведения о жизненном пути тех подвижников, для которых Ярославская земля являлась малой родиной, о

тех, кто прославил ее своим подвижничеством в монастырях, городах и селах края, а также о мучениках-исповедниках, пострадавших за веру и легших в безымянные братские могилы.

Алексей Дмитриевич до конца своих дней практически не оставлял свою деятельную связь с Ярославской землей. 29—30 марта 2005 г. он выступил в Ярославле с докладом «Святости Ярославского края и современное отечественное образование» на региональном семинаре повышения квалификации педагогических кадров «Духовно-нравственные и историко-культурные традиции Ярославского края в современном образовании».

Алексей Дмитриевич был инициатором Свято-Игнатиевских образовательных чтений (памяти святителя Игнатия Брянчанинова), проводимых в Ярославской православной гимназии, где с докладами выступали чаще всего сами учащиеся. Первые чтения прошли 13 мая 2005 г. и начались с доклада «Актуальность наследия Игнатия Брянчанинова в отечественной культуре XXI столетия». На этих чтениях, проводившихся во второй раз 14 мая 2006 г., собравшиеся услышали заключительное слово А. Д. Червякова, а также участвовали в работе проводимого им «круглого стола» «Актуальные вопросы православного образования».

Будучи с 1993 г. сотрудником Психологического института РАО, Алексей Дмитриевич по мере сил старался, чтобы целые пласты забытого наследия психологов стали достоянием научной общественности. Именно под его руководством были сделаны первые шаги в этом направлении. Занимаясь историко-психологическими исследованиями, он последовательно готовил к публикации труды забытых российских психологов XIX — начала XX в. При его непосредственном участии были изданы сборники трудов Г. И. Челпанова («Мозг и душа». М., 1994), труды Л. М. Лопатина («Философские характеристики и речи». М., 1995), В. В. Зеньковского («Психология детства». М., 1995). Являясь составителем этих книг, он настаивал на том, чтобы они, будучи предназначены для целей образования, выходили достаточно большими тиражами. В ходе подготовки этих изданий он показал тесное взаимодействие теории, методики и практики психологической науки. Причем рассматривал эти явления во взаимосвязи как с развитием историко-психологических знаний, так и с религиозно-философским мышлением ученых.

Ведущий научный сотрудник А. Д. Червяков сумел не просто проследить историю отечественной психологии, но и определить место

русских ученых в развитии мировой психологической науки. В подготовленной им книге «Психологический институт на Моховой» (М., 1994), где Алексей Дмитриевич указан как редактор, он помог авторам-составителям по-новому взглянуть на известные факты истории этого института, сделав несколько ценных вставок-дополнений. Оригинал-макет книги, предложенный им же, с учетом его знаний и опыта в книжном деле, помог читателям наглядно увидеть историю данного научного учреждения в лицах (издание было приурочено к 80-летию института). А. Д. Червяков организовал выставку «Психологическому институту им Л. Г. Щукиной 80 лет». Профессиональное видение художника, экспозиционера позволило ему расположить документы, фотографии, научные труды так удачно, что он фактически заложил основы будущего музея института.

В Психологическом институте организовывал научные конференции и доклады. В 1995 г. А. Д. Червяков был зачинателем Челпановских чтений. Справедливости ради следует сказать, что Алексей Дмитриевич до деталей продумывал проведение этих чтений. Например, лучшим из ученых — участников Челпановских чтений — должна была вручаться памятная медаль с изображением Г. И. Челпанова. Эта работа потребовала много сил. Наконец, благодаря совместной работе единомышленников (ученого А. Червякова и медальера А. Малышкина) памятная медаль увидела свет.

На вторых Челпановских чтениях «Георгий Иванович Челпанов и его ученики в Государственной Академии художественных наук», прошедших 14 апреля 1995 г., А. Д. Червяков прочитал доклад «Практическая психология Бориса Холчева (к 100-летию со дня рождения)». Этот доклад был в то время первым и единственным, в котором раскрывалось забытое наследие в области психологии о Борисе Холчева.

На третьих Челпановских чтениях «Г. И. Челпанов и отечественная психология XX столетия», прошедших 5 апреля 1996 года в Москве, Алексей Дмитриевич выступил с докладом «О новой серии "Философско-психологическая библиотека"», в котором был поставлен вопрос о важности подготовки к публикации трудов забытых российских психологов XIX — начала XX в. (Г. И. Челпанова, Л. М. Лопатина, В. В. Зеньковского и др.).

Многолетняя разносторонняя деятельность и активная жизненная позиция А. Д. Червякова были отмечены и государством. В 1998 г. Алексей Дмитриевич вместе с директором Института

психологии РАО Виталием Владимировичем Рубцовым и рядом других научных сотрудников института стал лауреатом Государственной премии за создание и внедрение авторской модели: «Система психологического обеспечения развивающего образования на основе теории социогенеза» для региональных систем образования.

Всегда обращала на себя внимание живая заинтересованность Алексея Дмитриевича в том деле, которым он занимался, и в тех людях, с которыми он общался. Доброжелательное, товарищеское отношение к другим людям сочеталось у него с требовательностью и взыскательностью. По-видимому, молодым поколениям ученых следует учиться подходу А. Д. Червякова к научным исследованиям. Его традиции должны быть сохранены и развиты.

В последние годы работы в Психологическом институте Алексею Дмитриевичу удалось организовать ряд конференций. Доклад «Музыкальная герменевтика С. Н. Беляевой-Экземплярской» на Челпановских чтениях 2004 г. («Источниковедение истории отечественной психологии: к 90-летию Психологического института им. Л. Г. Щукиной) заставил коллег-психологов по-новому взглянуть на творчество забытых отечественных психологов.

Его доклады «Явление музыки в графеме: к постановке проблемы понимания изобразительно-образного графемы», «Неопубликованный доклад С. Н. Беляевой-Экземплярской "Общее искусствоведение и музыковедение"», «Интеллектуальная каллиграфия Владимира Ованнесбеянца: (Психологический комментарий)» прозвучали на Челпановских чтениях («Психология искусства»: 110-летию со дня рождения С. Н. Беляевой-Экземплярской) 4 апреля 2005 г. в Москве. Эти работы были реальным осмыслением новых сторон творчества психолога и художника. Обращает на себя внимание тот факт, что готовя к публикации материалы конференций, Алексей Дмитриевич не искал упрощенных подходов к казавшему бы обыденному делу. Он всегда старался, чтобы сборники выпускались с учетом традиционных ценностей отечественного книжного дела. Именно поэтому мы имеем возможность видеть такие сборники с титульными листами, подготовленными художником-каллиграфом.

До последних дней жизни работа А. Д. Червякова в области православного образования была востребована: на Покровских чтениях, состоявшихся в конце 2006 г. на территории Высших военно-морских офицерских классов, его выступления с интересом и вниманием слушали уже не студенты, а военные.

Будучи участником ежегодно проходивших в Москве международных Рождественских образовательных чтений, он в 2006 г. стал организатором проходившего в рамках этих чтений «круглого стола» «Отечественные традиции воспитания и образования в школе» в Психологическом институте. Алексей Дмитриевич выступил с докладом «Учебный курс "Родиноведение" в школе: традиции, содержание, перспективы», в котором сконцентрировал внимание на важнейших преобразованиях в области образования. Он полагал, что базовое образование и дополнительное должны находиться в гармоничном единстве.

Нравственное и гражданское влияние личности Алексея Дмитриевича Червякова как ученого — честнейшего, бескорыстного искателя истины, а также человека, отрицательно относящегося ко всем проявлениям пустого тщеславия, карьеризма, погоне за титулами и званиями, трудно переоценить. Не занимая высоких административных постов, он в меру своих сил старался поддерживать научные начинания исследователей, встречавшихся на его жизненном пути, и тем самым проявлял государственную позицию.

В 1990-е годы благодаря его усилиям и усилиям работавших вместе с ним людей были созданы условия для функционирования, учительской семинарии в Москве, также он сотрудничал с Центром детского и юношеского творчества (в Бибирево), с Санкт-Петербургской школой Народных Искусств Императрицы Александры Федоровны, московской школой во имя апостола и евангелиста Иоанна Богослова, содействовал открытию Вятской православной гимназии. Вся кропотливая работа Алексея Дмитриевича в этом направлении получила отражение в учебно-методических пособиях, ставших настольными книгами для значительного числа педагогов.

Разносторонняя деятельность не мешала Алексею Дмитриевичу на протяжении многих лет неустанно идти к осмыслению святоотеческого наследия оптинских старцев. К этому он стремился всей душой, и это ему удалось в полной мере. Быстро разошлись два издания подготовленных им «Писем великих Оптинских старцев» (М., 2003, 2006). Книга была хорошо встречена в читательском мире.

Оптинские старцы были теми людьми, которым их духовные чада доверяли свою жизнь, мнением которых они руководствовались в непростых жизненных ситуациях. Старцы переписывались с представителями различных сословий, но при этом, вступая в диалог со своими подопечными, они никогда не допускали однообразного подхода к похожим, на первый взгляд, затруднительным

ситуациям своих духовных чад. Эта важная отличительная черта переписки оптинских старцев несомненно привлекала приходивших в обитель паломников, которые стремились найти ответы на мучившие их вопросы.

Алексей Дмитриевич, готовя к печати «Письма великих Оптинских старцев», оказался перед чрезвычайно трудной задачей отобрать из сотен писем старцев самые значительные, в которых поднимались бы разыскать самую важную и полезную, столь необходимую для современников вопросы духовного совершенствования. Задача осложнялась тем, что зачастую старцы формулировали свою мысль в письме к одному из своих духовных чад, а развивали в письмах к другим позднее, через много лет. Сложность задачи состояла еще в затруднительном понимании современным человеком архаичной формы изложения, принятой в XIX в.

Большой жизненный опыт, высочайший профессионализм, умение совмещать в себе талант ученого, педагога и организатора науки, энциклопедизм, преданность науке, личное обаяние снискали ему авторитет во многих регионах страны и глубокое уважение среди коллег. Не случайно, проводимые в Белоруссии в июне 2007 г. международные Свято-Пантелеймоновские образовательные чтения «Проблемы отечественной медицины, педагогики и психологии в свете православной антропологии» организаторы посвятили «светлой памяти подвижника просвещения в духе православной веры Алексея Дмитриевича Червякова».

Он всегда был приветлив, внимателен, обращала на себя внимание полная отдача себя делу, несмотря на плохое самочувствие, а также безукоризненность исполняемой работы в сочетании со скромностью.

Алексей Дмитриевич любил жизнь, дорожил близкими друзьями и единомышленниками, что проявлялось в его высказываниях и действиях. Он искренне и горячо любил свою Родину и свой

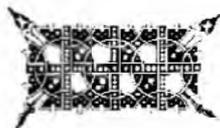
народ. Он всегда в историческом контексте интересовался достижениями России, высоко ценил русскую культуру и стремился сберечь духовные завоевания предшествующих поколений. Но при этом осознавал ответственность за судьбы народа и государства.

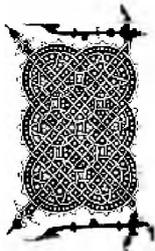
Это был не просто доброжелательный к людям человек, а удивительно благожелательный. Этот человек был против суетных забот об удовлетворении тщеславия. При этом он оказался незаурядным организатором науки и педагогики. И дело не только в его даровании, многообразных знаниях, доброжелательности и энергии, но в нравственном авторитете, в высоко развитом чувстве долга. Он никогда не поступался своей совестью и научными убеждениями. Его можно охарактеризовать как ученого-мыслителя, показавшего, что история научной мысли должна рассматриваться не только в ее саморазвитии, но и во взаимодействии с другими областями науки и культуры.

Не много в истории отечественной культуры и науки найдется людей, которые в течение продолжительного времени могли бы привлечь к себе любовь и уважение людей самых различных профессий и поколений и которые бы бескорыстно согревали своим сердцем и душой людей, обогащали их умом и талантом. Алексей Дмитриевич был православным, глубоко верующим человеком, и те люди, которые имели возможность общаться с ним, будут его долго помнить. А трудам А. Д. Червякова суждена долгая жизнь.

Уход из жизни Алексея Дмитриевича — огромная утрата для российской культуры, педагогики, психологии. Он оставил по себе память как о выдающемся ученом и благородном человеке, которого любили его родные, близкие и все, кому посчастливилось работать с ним.

Плодотворная деятельность Алексея Дмитриевича останется примером того, как следует понимать долг перед Родиной и как следует служить науке и духовному возвышению народа.





Ирина Владимировна Долженко
(9.08.1945 – 2.11.2007)

Писать о коллеге, с которым работала долгие годы, всегда тяжело, о друге и единомышленнике — тяжело вдвойне. 2 ноября 2007 г. в Ереване ушла из жизни ученый-этнограф и прекрасной души человек Ирина Владимировна Долженко. Обретя вторую родину в Армении, она стала русской дочерью армянского народа, живя ее радостями и невзгодами.

Ирина Владимировна Долженко родилась 9 августа 1945 г. в Москве в семье педагогов. В 1952 г. поступила в среднюю школу № 24 г. «Челябинск-40», но в связи с переездом семьи в 1962 г. закончила с отличием среднюю школу № 216 г. Заречного Пензенской обл.

С 1962 по 1967 г. И.В. Долженко училась на кафедре этнографии исторического факультета Московского государственного университета. По окончании МГУ она была направлена на работу в музей-панораму «Бородинская битва» (май–июль 1967 г.), однако вскоре после его закрытия с августа того же года недолгое время (до января 1968 г.) работала научным сотрудником НИИ художественной промышленности, а с января 1968 г. была переведена (по январь 1969 г.) на должность старшего научного сотрудника Музея народного искусства НИИХП. С февраля по июль 1969 г. работала старшим лаборантом кафедры Ближнего и Среднего Востока Института восточных языков при МГУ.

В 1969 г. в связи с замужеством И.В. Долженко переехала в Ереван, навсегда связав свою судьбу с Арменией. Здесь она состоялась как ученый и здесь нашла свое женское счастье. В Ереване она сначала работала (с ноября 1969 г. по ноябрь 1971 г.) лаборантом кафедры истории КПСС Ереванского государственного педагогического института русского и иностранных языков им. В.Я. Брюсова, после чего поступила в очную аспирантуру исторического факультета МГУ

(ноябрь 1971 г. – ноябрь 1974 г.). Так она снова оказалась в Москве, на своей кафедре этнографии, где потом, в 1976 г., успешно защитила кандидатскую диссертацию по теме «Хозяйство и община русских крестьян Армении в пореформенный период». Получив в университете прекрасное базовое образование (достаточно сказать, что в те годы кафедре этнографии возглавлял Сергей Александрович Токарев), она через всю свою научную деятельность достойно пронесла высокую марку выпускницы МГУ.

В Институт археологии и этнографии АН Армении И.В. Долженко пришла в апреле 1979 г. и проработала в нем до конца своих дней, пройдя путь от младшего до ведущего научного сотрудника. Круг ее научных интересов определился сразу: изучение русского населения Армении в XIX — начале XX в., а также протекающих в его среде современных этнокультурных процессов. Особое внимание она уделила изучению молокан, заполнив тем самым пробел в этой важной сфере исследований.

В Ирине Долженко счастливым образом сочетались полевик, источниковед и этнограф-исследователь. Еще в студенческие годы она приобрела опыт экспедиционно-полевой работы, участвуя в Смоленской археологической, Архангельской и Армянской этнографических экспедициях исторического факультета. В последующем сбор полевого материала стал неотъемлемой частью ее исследовательских изысканий. Это было особенно важно ввиду крайней скудости имеющихся источников по истории и жизненному укладу русского населения Армении (православных и сектантов, в частности молокан). Практически каждый год она бывала в поле. При этом следует учитывать, что современное молоканство, как одна из старейших русских сект духовного христианства, на территории Армении приобрело статус своеоб-

разной замкнутой социальной системы. Это довольно закрытое общество, с трудом идущее на контакт с посторонними, причем в вопросах не только веры, но и всех сторон своей жизни и быта. Обладая большим тактом, этикой полевого исследователя и сама будучи русской (что в данном случае имело немаловажное значение), И.В. Долженко умела находить с сектантами общий язык, пользовалась большим доверием и авторитетом, за годы многолетней полевой работы сблизилась и подружилась со многими из них. Ее знали практически все молокане Армении, будь-то в местах их компактного проживания (Лермонтово, Фиолетово, Дилижан, Калинино и др.) или в самом Ереване: она стала среди них своей.

Приступив к изучению русского населения республики, И.В. Долженко в первую очередь обратилась к истории образования русских поселений и формирования русской диаспоры в Закавказье. На основе тщательного анализа письменных и архивных источников, а также собранного ею полевого материала она проследила историю появления русских в Восточной Армении в 1830—1850-е годы в результате осуществляемой царским правительством политики стратегического укрепления русских войск и создания военных поселений в данном регионе, с одной стороны, и отделение (через отселение) «раскольников» — сектантов (молокан, духоборцев, субботников, скопцов и др.) и старообрядцев — от православных, с другой. Она выявила численность и социальный состав переселенцев, места их выхода из тех или иных губерний России (Тамбовская, Саратовская, Воронежская и др.), и поселения в основанных ими селах на территории нового местожительства, проследила пути и сложности переселенческого движения, проходившего в несколько этапов.

И.В. Долженко обстоятельно исследовала традиционный быт и культуру русского крестьянства Восточной Армении в конце XIX — начале XX в.: хозяйство и материальную культуру, организацию общинной жизни, структуру и численность семей, семейную (свадебную, родильную) обрядность православного населения и сектантов, календарные праздники (масленичный цикл, колядования и пр.). Значительное место в ее работах отведено исследованию роли религиозности и этноконфессионального фактора в системе духовно-нравственных ценностей молокан Армении (постоянных, прыгунов, максимистов),



Ирина Владимировна Долженко

а также миссионерской деятельности Русской Православной Церкви в Эриванской губ.

Основным источником для И.В. Долженко служили полевые этнографические материалы, систематически собираемые по специально разработанной ею программе. Однако не менее важное значение она придавала архивным и статистическим источникам, о чем следует сказать особо. Кропотливое изучение архивных дел было неотъемлемой стороной ее исследовательской работы. В Центральном государственном историческом архиве Армении (ныне — Национальный архив Армении), Центральном государственном историческом архиве Грузии, Центральном государственном военно-историческом архиве СССР она изучала официальные документы, законодательные акты, посемейные списки, данные губернских статистических комитетов и т.п., проливающие свет на историю поселения и различные стороны жизни и быта русского населения Армении. Многие из этих важных документов были введены исследовательницей в научный оборот впервые. Не менее важен был для нее анализ статистического материала, в частности данные Всесоюзных переписей 1970 г. и 1989 г., которые помогли проследить современные этнические процессы.

Результаты многолетних полевых исследований и архивных изысканий, причем не только в Армении, но и в Грузии, были обобщены И.В. Долженко в монографии «Хозяйственный и

общественный быт русских крестьян Восточной Армении» (Ереван, 1985). Этот обширный материал в сочетании с данными письменных источников позволил ей не только детально проследить миграционные потоки русских крестьян в Закавказье, в частности в Армению, но и вскрыть особенности их хозяйства и общественного устройства, развивавшихся в процессе приспособления к новым природным, социально-экономическим и политическим условиям с учетом как этнических традиций и специфики религиозного состава переселенцев, так и характера этнокультурных контактов с местным армянским населением. Монография в полной мере отражает культурную самобытность, образ мышления, обычаи и традиции русского православного населения и сектантов Восточной Армении в конце XIX — начале XX в., тем самым заполняя пробел в их этнографическом изучении. Ранее эти вопросы в работах дореволюционных и советских авторов специально не освещались.

Вместе с тем И.В. Долженко не ограничивалась исследованиями русских. Она изучала также украинцев, евреев, более подробно — ассирийцев Армении (в том числе национально-смешанные браки среди них, вопросы семейного строительства, сельские праздники в системе их ценностных ориентаций).

В последние годы научный интерес И.В. Долженко был направлен на изучение современных этнокультурных процессов, протекающих среди национальных меньшинств республики в постсоветский период, после обретения Арменией независимости в 1991 г. В центре ее внимания прежде всего были изменения в традиционной культуре русских сектантов-молокан в условиях структурных изменений общества в переходный период, когда главными задачами являются самосохранение и самозащита конфессиональной группы. Справедливо учитывая резко возросшую актуальность подобных исследований и остроту практической значимости, она изучает современное состояние религиозной общины молокан, их групповое самосознание, современные тенденции развития, анализирует важнейшие предпосылки формирования миграционных настроений. С тревогой и болью исследовательница констатирует понижение социального статуса русских в период экономического кризиса в республике в 1990-е годы, негативные последствия для русских и русскоязычного населения Армении принятия закона о государственном языке в апреле 1995 г. Сама она в трудные (холодные и темные) годы блокады республики осталась с семьей в Ереване, хотя у нее имелась возможность уехать к родным в

Москву. Важное значение имело участие И.В. Долженко в проекте по изучению состояния национальных меньшинств Армении (русских, езидов, курдов-езидов, греков, ассирийцев, боша) в наши дни: современных этнодемографических процессов, тенденций их социально-экономического и этнокультурного развития. Для коллективной монографии ею написаны разделы по русским и ассирийцам (Национальные меньшинства Республики Армения сегодня / Ред. Мкртумян. Ереван, 2000. На арм. яз.). Она была научным консультантом научно-популярных фильмов «Молокане» (реж. З. Саакян, 1996), «Царство мира и покоя» (реж. Р. Геворкянц, киностудия «Айк», 2003), ко второму она написала и авторский текст.

Многочисленные работы И.В. Долженко известны далеко за пределами Армении. Они опубликованы в Москве, Санкт-Петербурге, Киеве, Тбилиси. Она постоянно участвовала в республиканских научных сессиях, организуемых нашим Институтом, а также центром арменоведческих исследований Ширака (Гюмри), выступала на Всесоюзных сессиях по итогам полевых этнографических и антропологических исследований (Сухуми—1988, Алма-Ата—1990), Международных конференциях по археологии, этнологии, фольклористике Кавказа (Ереван—2003, Тбилиси—2004), по проблемам истории, настоящего и будущего Нагорного Карабаха (Степанакерт—2006) и др. В Ереване Ирина Владимировна сотрудничала с международным центром русской культуры «Гармония», «Славянским домом» и другими русскими общественными организациями, Посольством РФ в Армении.

Ирина Владимировна была очень активным и коммуникабельным человеком, она словно излучала спокойствие и доброжелательность. Несколько лет она упорно сопротивлялась болезни; казалось, ожидать неотвратимого можно будет не скоро. Она по-прежнему ездила в экспедиции, публиковала статьи, подытоживала материал для докторской монографии. Но не успела. Как не успела, уже имея билет, вылететь в Вену к младшей дочери, готовящейся к рождению ребенка. Ее неожиданный уход из жизни для нас всех, ее армянских и московских коллег и друзей, грянул как гром среди ясного неба.

Остались многочисленные работы И.В. Долженко, посвященные русскому населению Армении и являющиеся крупным вкладом в кавказоведение и в русистику. Остались две ее прекрасные дочери и четверо внуков; столь ожидаемая внучка появилась на свет сразу после ее кончины. Жизнь продолжается...

Л.М. Варданян

Список основных научных трудов Ирины Владимировны Долженко

- Первые русские переселенцы в Армении (30-50-е годы XIX в.) // Вестник МГУ. 1974. №3. С.58—66.
- Семейная обрядность русского населения Армении // Вестник общ. наук АН Арм. ССР. 1974. №7. С. 87—96.
- Скотоводческое хозяйство русского населения Армении (конец XIX — начало XX вв.) // Проблемы истории СССР. IV, М.: изд-во МГУ, 1974. С. 145—154.
- Хозяйство и община русских крестьян Армении в пореформенный период. Автореферат дисс... кандидата ист. наук. М., 1976.
- Свадебный обряд русских сектантов Армении (XIX — начало XX вв.) // Респуб. науч. сессия Института археологии и этнографии АН Арм. ССР, посвящ. 110 годовщине со дня рождения В.И. Ленина, май 1980г.: Тез. докл. Ереван, 1980. С. 20—21 (на арм. яз.).
- Свадебный обряд славянского православного населения Армении (конец XIX — начало XX вв.) // Историко-филологический журнал, АН Арм. ССР. 1981. №1 (92). С. 179—193.
- Масленичный цикл обрядов славянского православного крестьянства Восточной Армении (конец XIX — начало XX вв.) // Науч. сессия, посвящ. 60-летию образования СССР, 19—21 мая 1982г.: Тез. докл. Ереван, 1982. С. 9—10 (на арм. яз.).
- Структура и численность семей русских крестьян Восточной Армении (XIX-начало XXвв.) // Историко-филологический журнал, АН Арм. ССР, 1982. №3 (98). С. 165—175.
- Обряд колядования русских и украинцев Восточной Армении (конец XIX — начало XX вв.) // Вопросы изучения армянской народной культуры (взаимовлияние культур и этническая традиция). VI конф. молодых ученых. Ереван, 1984. С. 24—25 (на арм. яз.).
- Аграрные магические обряды русских крестьян Восточной Армении (конец XIX-началоXXвв.) // Респуб. науч. сессия, посвящ. итогам полевых этнографических и фольклорных исследований 1982—1983гг.: Тез. докл. Ереван, 1984. С. 12—13 (на арм. яз.).
- Хозяйственный и общественный быт русских крестьян Восточной Армении (конец XIX — начало XX вв.). Ереван: АН Арм. ССР 1984.
- История русских поселений Восточной Армении в XIX в. // Гитутюн ев техника. Ереван, 1984. №6. С. 11—17 (на арм. яз.).
- Календарные святочные обходы русских и украинских крестьян Восточной Армении (конец XIX — начало XX вв.) // Историко-филологический журнал АН Арм. ССР, 1985. №4 (111). С. 191—199.
- Святочные девичьи гуляния русских и украинских крестьян Восточной Армении (начало XX вв.) // Респуб. науч. сессия, посвящ. проблемам изучения общественного быта и духовной культуры населения Армении: Тез. докл. Ереван, 1985. С. 15—17 (на арм. яз.).
- Характерные черты семейного быта русских сектантов Восточной Армении (конец XIX — начало XX вв.) // Респуб. науч. сессия, посвящ. итогам полевых этнографических и фольклорных исследований 1984—1985гг.: Тез. докл. Ереван, 1987. С. 29—30 (на арм. яз.).
- Аннотация к выступлению фольклорного ансамбля г. Красносельск (Арм. ССР) // Пленум, посвящ. музыкальному творчеству. Ереван, 1987. С. 50.
- Проявление религиозности в семейной обрядности русских Армении в прошлом и настоящем // Всесоюзная сессия по итогам полевых этнографических и антропологических исследований 1986—1987гг.: Тез. докл. Сухуми, 1988. С. 163—164.
- Сельский суд русских крестьян Ереванской губернии (конец XIX — начало XX вв.) // Историко-филологический журнал, АН Арм. ССР, 1989. №3 (125). С. 164—173.
- Архивные материалы как источник по изучению некоторых сторон материальной культуры русских крестьян Эриванской губернии // Вестник архивов Армении, 1989. №3. С.194—202.
- Духоборы Богдановского района Груз. ССР (по полевым материала автора) // Респуб. науч. сессия: итоги полевых этнографических и фольклорных исследований 1986—1988гг.: Тез. докл. Ереван, 1990. С. 17—18 (на арм. яз.).
- Общинное самоуправление русских крестьян Ереванской губернии (конец XIX — начало XX вв.) // Вестник общественных наук АН Арм. ССР, 1991. №2. С. 27—38.
- Традиционный свадебный обряд русских крестьян-сектантов Азербайджана в конце XIX — начале XX вв. // «Русские старожилы Азербайджана». Материалы по этнической экологии. Ч. I. М., 1990. С. 80—97.

- Миграционные процессы среди русского населения Армении // Всесоюз. науч. сессия по итогам полевых этнографических и антропологических исследований 1988—1989 гг.: Тез. докл. Ч. I. Алма-Ата, 1990. С. 30—32.
- Русские крестьяне Армении (конфессиональный фактор и культурные контакты) // Етнографічна спадщина і національне відродження. Тези доповідей та пові домлень міжнародної наукової конференції, Київ, 1992. С. 43—45.
- Религиозный и культурно-бытовой уклад русских крестьян-сектантов Восточной Армении (конец XIX — начало XX вв.) // Духоборы и молокане в Закавказье, М., 1992. С. 7—25.
- Этноязыковые процессы у русских Армении (по материалам Всесоюзных переписей 1970—1989 гг.) // Междунар. науч. конф., посвящ. научной деятельности Г. Ачаряна: Тез. докл. Ереван, 1994. С. 66 (на арм. яз.).
- Беглые в Закавказье (к истории формирования русской диаспоры в 1830—1850-е гг.) // Этнографическое обозрение. 1995. № 1. С. 53—66.
- Родильные обряды и обычаи русских крестьян Восточной Армении (начало XX в.) // Обычаи и обряды, связанные с рождением ребенка. М., 1995. С. 60—80.
- История переселения и основания русских селений в Закавказье // Русские старожилы Закавказья: молокане и духоборцы. М., 1995. Гл. II. С. 22—28.
- Ограничение религиозной активности сектантов // Там же. Гл. III. С. 39—53.
- Хозяйственный быт русских крестьян Восточной Армении (XIX — начало XX вв.) // Там же. Гл. V. С. 53—88.
- Национальные группы Армении (по материалам переписи 1989 г.) // Респуб. науч. сессия, посвящ. итогам этнографических и фольклорных исследований 1990—1994 гг.: Тез. докл. Ереван, 1995. С. 18—20.
- Национальные группы Армении: уровень образования (по материалам Всесоюзной переписи 1989 г.) — Солидарность в новой реальности. Матер. конф. Конгресса солидарности женщин. Ереван, 1996. С. 44—47.
- Православие в Эриванской губернии (на примере Александропольского уезда) // Историко-культурное наследие Ширака: Тезисы II респуб. науч. конф. Гюмри, 1996 (на арм. яз.).
- Сельские праздники в системе ценностных ориентаций ассирийцев Армении // Современные этнокультурные процессы в Армении. Респуб. науч. сессия: Тез. докл. Ереван, 1997. С. 14—15 (на арм. яз.). Евреи Армении (обзор) // Народная культура армян. IX Респуб. науч. сессия: Тез. докл. Ереван, 1997. С. 69—70.
- Из истории украинского крестьянства Армении // Днипро. 1997. N 7.
- Этнокультурные процессы среди русского населения Армении // Русские в современном мире. М., 1998. С. 176—189.
- Современная языковая ситуация среди ассирийцев Армении // Лавровские (Среднеазиатско-Кавказские) чтения 1996—1997: Кратк. содерж. докл. СПб, 1998. С. 17—18.
- Православные приходы в Эриванской губернии: становление, просветительская и миссионерская деятельность (XIX — начало XX вв.) // Православие и культура этноса. К 2000-летию христианства: Тез. междунар. науч. симпозиума. М, 2000. С. 140—141.
- Русские; Ассирийцы // Национальные меньшинства Республики Армения сегодня / Ред. Ю. Мкртумян. Ереван: «Гитутюн» НАН РА, 2000. С. 37—44, 50—54, 73—80, 91—95 (на арм. яз.).
- Православие и церковное образование в Эриванской губернии (на примере Александропольского уезда) // Историко-культурное наследие Ширака. IV Респуб. науч. конф.: Тез. докл. Гюмри, 2000. С. 33—34.
- Православие и церковное образование в Эриванской губернии (на примере Александропольского уезда) // Научные труды Центра арменоведческих исследований Ширака. Вып. III. Гюмри, 2000. С. 115—120.
- Некоторые вопросы семейного строительства у ассирийцев Армении // Проблемы исследования семьи. Материалы респуб. науч. сессии, посвящ. памяти Э. Т. Карапетян. Ереван, 2001. С. 39—44.
- Миссионерская деятельность русской православной церкви в Эриванской губернии // Народная культура армян. XI Респуб. науч. сессия: Тез. докл. Ереван, 2001. С. 30—32.
- Русские Армении // веб-сайт в рамках программы «Наше многообразие культур» Армянской Федерации Клубов ЮНЕСКО.
- Национально-смешанные семьи у ассирийцев Армении // Лавровские (Среднеазиатско-Кавказские) чтения. 2000—2001 гг. Кратк. содерж. докл. СПб., 2002. С. 20—21.
- Основные проявления современных этнических процессов среди национальных меньшинств Республики Армения // Рамочная конвенция о защите национальных меньшинств. Правовые и практические аспекты ее применения в Армении. Ереван, 2002. С. 72—77.
- Интегрирующий фактор: русская диаспора в Армении // Россия: третье тысячелетие.

- Вестник актуальных прогнозов, 2002. N. 5. С. 39—41.
- Международная конференция «Славянские общественные организации в Закавказье: история, проблемы, перспективы» (Ереван, 23—24 ноября 2001 г.) // Этнографическое обозрение. 2002. №4. С. 155—158 (в соавт. с Н. К. Густовой).
 - Социальный статус русских Армении (по материалам переписи 1989 г.) // Научные труды Центра арменоведческих исследований Ширака. Вып. V. Гюмри, 2002. С. 82—85.
 - Русские Армении // Союзная газета (Центр. орган союза общественных организаций «Русь единая»). 2002. №4.
 - Национальные меньшинства Республики Армения: современные процессы // V Конгресс этнографов и антропологов России. Омск, 9—12 июня 2003 г.: Тез. докл. М., 2003. С. 210—211.
 - Русская диаспора в Республике Армения: современное состояние и перспективы развития // Славянские общественные организации в Закавказье: история, проблемы, перспективы (Ереван, 23—24 ноября 2001 г.). Матер. междунар. конф. Ереван, 2003. С. 62—70.
 - Ред.: сб-к «Славянские общественные организации в Закавказье: история, проблемы, перспективы» (Ереван, 23—24 ноября 2001 г.). Матер. междунар. конф. Ереван, 2003.
 - Русские в современной Армении // Археология, этнология и фольклористика Кавказа: Матер. междунар. конф. Ереван, 17—18 ноября 2003 г. Эчмиадзин, 2003. С. 257—260.
 - Православные приходы Эриванской губернии. Миссионерская деятельность (XIX — начало XX вв.) // Традиции и современность. Научный православный журнал. М., №2. 2003. С. 72—82.
 - Этноконфессиональная общность молочан Армении: групповое самосознание // Археология, этнология и фольклористика Кавказа: Матер. междунар. науч. конф. Тбилиси, 2004. С. 194.
 - Современное состояние религиозных общин молочан Армении // Народная культура армян, XII: Матер. респуб. науч. сессии. Ереван, 2004. С. 40—44.
 - Современное молочанство Армении: структура церковной организации // Научные труды Центра арменоведческих исследований Ширака. Вып. VII. Гюмри, 2004. С. 88—91.
 - Этноконфессиональная группа молочан в современных условиях // VI Конгресс этнографов и антропологов России, СПб., 28 июня — 2 июля 2005 г. Тезисы докладов / Отв. ред. Ю. К. Чистов. СПб.: МАЭ РАН, 2005. С. 263.
 - Поствсовременной системе духовно-нравственных ценностей молочан Армении // Народная культура армян, XIII: Матер. респуб. науч. сессии. Ереван, 2006. С. 55—61.
 - Православные приходы Эриванской губернии. Церковное строительство (XIX — начало XX вв.) // Традиции и современность. Научный православный журнал, №4. 2006. С. 42—53.
 - К истории образования русских поселений Закавказья (1830—1840-е гг.) // Нагорно-Карабахская республика. Прошлое, настоящее и будущее. Междунар. науч. конф. Степанакерт, 21—24 июня 2006 г.: Тез. докл., Ереван, 2006. С. 61—64.
 - К истории образования русских поселений Закавказья (1830—1840-е гг.) // Нагорно-Карабахская республика. Прошлое, настоящее и будущее. Междунар. науч. конф. Степанакерт, 21—24 июня 2006 г.: Кратк. содерж. Докл. Ереван, 2007. С. 313—320.
 - Русская диаспора в республике Армения: современная ситуация // Славяне Кавказа. IV ежегод. регион. конф. Ростов-на-Дону, 2006.
 - Этноконфессиональная общность молочан Армении в 20—30-е годы XX в. // Матер. I Междунар. конгресса кавказоведов. Тбилиси, 2007. С. 352—354.
 - Некоторые черты культовой практики молочан Армении: религиозные песнопения // Народная культура армян. XIV Республиканская научная сессия: Краткие содержания докладов. Ереван, 2007.

