

№ 3 (28), 2024
Научный журнал
Основан в июне 2014 г.
Выходит 4 раза в год

ISSN 2687-072X 16+
№ 3 (28), 2024
Scientific journal
Published since June 2014
Issued 4 times a year

БОГОСЛОВСКИЙ СБОРНИК ТАМБОВСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

THEOLOGICAL COLLECTION OF TAMBOV THEOLOGICAL SEMINARY

Учредитель, издатель СМИ:
Религиозная организация –
духовная образовательная
организация высшего образования
«Тамбовская духовная
семинария Тамбовской епархии
Русской Православной Церкви»

Адрес издателя:
392000, Тамбовская обл.,
г. Тамбов, ул. М. Горького, д. 3

The establisher, The publisher:
Religious organization –
theological educational
organization of higher education
“Tambov Theological Seminary
of the Tambov Diocese of the
Russian Orthodox Church”

The address of the publisher:
3 M. Gorky Street, Tambov,
392000, Tambov region

© Религиозная организация – духовная образовательная организация высшего образования «Тамбовская духовная семинария Тамбовской епархии Русской Православной Церкви», 2024. Все права защищены. При перепечатке, а также при цитировании материалов ссылка на журнал обязательна. Ответственность за публикацию материалов несёт автор.

© Religious organization – theological educational organization of higher education “Tambov Theological Seminary of the Tambov Diocese of the Russian Orthodox Church”, 2024. All rights reserved. The reference is obligatory while reprinting and citing the materials. The responsibility for the content rests upon the author.



Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. – 2024. – № 3 (28). – 236 с. – ISSN 2687-072X. – EDN:WVRERE.

<https://elibrary.ru/wvrere>

Журнал зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций.

Реестровый номер средства массовой информации:

ПИ № ФС77-79585 от 13 ноября 2020 г.

Журнал включен:

- в Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук (с 21.02.2023) по специальностям: 5.11.1 Теоретическая теология, 5.11.2 Историческая теология, 5.6.1 Отечественная история, 5.11.3 Практическая теология, 5.9.1 Русская литература и литературы народов Российской Федерации;
- в Общецерковный перечень рецензируемых изданий, в которых должны публиковаться результаты исследований соискателей церковных ученых степеней доктора богословия, доктора церковной истории, доктора церковного права, доктора церковного искусства и кандидата богословия (в редакции от 28 апреля 2023 г.).

Рекомендован к публикации

Издательским Советом Русской Православной Церкви ИС Р24-415-0351

Главный редактор, научный редактор: митрополит Тамбовский и Рассказовский Феодосий (С. И. Васнев).

Заместитель главного редактора: Е. В. Грудинина.

Секретарь журнала: С. Н. Жеребятьев.

Выпускающий редактор, корректор: Е. С. Забавникова.

Редактор текстов на английском языке: Ю. А. Зусман.

Администратор сайта: Е. М. Сергеева.

Редактор электронной версии журнала: священник Н. Н. Киреев.

Компьютерное макетирование: Е. В. Ермохина.

Территория распространения: Российская Федерация.

Подписной индекс ВН018555 в электронном каталоге ГК «Урал-Пресс», расположенном на сайте www.ural-press.ru.

Адрес редакции: 392000, Тамбовская обл., г. Тамбов, ул. М. Горького, д. 3.

Тел.: 8 (4752) 55-92-72; e-mail: tdsnauka@yandex.ru;

веб-сайт: <http://tamds.ru/nauchnyj-zhurnal-bogoslovskij-sbornik-tambovskojduhovnoj-seminarii/>

Подписано в печать 20.08.2024. Дата выхода в свет 25.09.2024. Формат 70x100 (1/16)

Гарнитура «School Book AC». Печать офсетная. Бумага офсетная.

Усл. печ. л. 19,18. Тираж 500 экз. Заказ № 1282. Цена свободная.

Оригинал-макет подготовлен в Обществе с ограниченной ответственностью

«Тамбовский полиграфический союз». Отпечатано в ООО «ТПС». Юридический адрес типографии: 392008, Тамбовская обл., г. Тамбов, ул. Пензенская, д. 5–1.

Тел. +7 900-499-48-88. E-mail: info@tps68.ru; <http://www.tps68.ru>

Мнение редакции может не совпадать с мнением авторов.

Theological Collection of Tambov Theological Seminary. – 2024. – No. 3 (28). – 236 p. – ISSN 2687-072X. – EDN:WVRERE.

The journal is registered with the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology and Mass Media.

The mass media registration number:

PI No. FS77-79585 dated November 13, 2020.

The journal is included:

– in the List of Peer-Reviewed Scientific Publications in which the main scientific results of dissertations are to be published for the degree of Candidate of Sciences, for the degree of Doctor of Sciences (from February 21, 2023) by the following specialties:

5.11.1 Theoretical Theology, 5.11.2 Historical Theology,

5.6.1 Domestic History, 5.11.3 Practical Theology,

5.9.1 Russian Literature and Literature of the Peoples of the Russian Federation;

– the All-Church List of Peer-Reviewed Publications, in which research results of applicants for ecclesiastical scholastic degrees of Doctor of Theology, Doctor of Church History, Doctor of Church Law, Doctor of Church Art and Candidate of Theology are to be published (updated April 28, 2023).

Recommended for publication

by the Publishing Council of the Russian Orthodox Church ИС P24-415-0351

Editor-in-Chief, Scientific Editor: Metropolitan of Tambov and Rasskazovo Feodosy (S. I. Vasnev).

Deputy Editor-in-Chief: E. V. Grudinina.

Secretary: S. N. Zherebyatyev.

Copy Editor: E. S. Zabavnikova.

Editor of English Texts: Yu. A. Zusman.

Site Administrator: E. M. Sergeeva.

Editor of the electronic version of the Journal: Nikolay N. Kireev, Priest.

Computer page planning: E. V. Ermokhina.

Distribution territory: Russian Federation.

Subscription index BH018555 in the electronic catalog of the Ural-Press

Group of Companies located on the website www.ural-press.ru.

Editorial office address: 392000, Tambov region, Tambov, M. Gorky St., 3.

Tel. +7 (4752) 55-92-72; e-mail: tdsnauka@yandex.ru;

website: <http://tamds.ru/nauchnyj-zhurnal-bogoslovskij-sbornik-tambovskojduhovnoj-seminarii/>

Signed to print on 20.08.2024. Published on 25.09.2024. Format 70x100 (1/16)

Font “SchoolBookAC”. Offset printing. Offset paper.

Conventional printed sheets 19,18. Circulation 500 copies. Order no. 1282. The price is free.

The original layout was prepared by the Limited Liability Company “Tambov Polygraphic Union”. Printed at TPS LLC. The address of the printing house: 5, Penzenskaya st., Tambov, 392008, Tambov Region. Tel. +7 900-499-48-88. E-mail: info@tps68.ru; <http://www.tps68.ru>

The opinion of the editors may not coincide with the opinion of the authors.

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

Митрополит Тамбовский и Рассказовский Феодосий (Васнев Сергей Иванович), доктор теологии, кандидат богословия. Тамбовская духовная семинария, ректор (г. Тамбов, РФ).

Митрополит Калужский и Боровский Климент (Капалин Герман Михайлович), доктор исторических наук, кандидат богословия. Издательский совет Русской Православной Церкви, Председатель (Москва, РФ); Калужская духовная семинария, ректор (г. Калуга, РФ).

Ужанков Александр Николаевич, доктор филологических наук, кандидат культурологии, почетный работник высшего профессионального образования РФ, член бюро Научного совета РАН по природному и культурному наследию, член Совета по науке Министерства культуры РФ. ФГБОУ ВО «Московский государственный институт культуры», проректор по научной деятельности, заведующий кафедрой литературы и лингвистики (Москва, РФ).

Ливцов Виктор Анатольевич, доктор исторических наук, профессор, заслуженный работник культуры РФ, почетный работник высшего профессионального образования РФ, член экспертного совета Высшей аттестационной комиссии при Министерстве науки и высшего образования РФ по истории. Среднерусский институт управления – филиал РАНХиГС, заместитель директора (г. Орел, РФ).

Реснянский Сергей Иванович, доктор исторических наук, профессор, почетный работник высшего профессионального образования РФ, член экспертного совета Высшей аттестационной комиссии при Министерстве науки и высшего образования РФ по теологии. ФГАОУ ВО «Российский университет дружбы народов», профессор кафедры истории России (Москва, РФ).

Протоиерей Дмитрий Юрьевич Лескин, доктор философских наук, кандидат богословия, доцент, почетный работник общего образования РФ, заслуженный работник образования Самарской области. АНО ВО «Поволжская академия образования и искусств имени Святителя Алексия, митрополита Московского», ректор (г. Самара, РФ).

Архимандрит Сергей (Акимов Виталий Викторович), доктор богословия, профессор, член Синодальной библейско-богословской комиссии Русской Православной Церкви (г. Мерано, Италия).

Игумен Серапион (Митько Август Евгеньевич), доктор теологии, кандидат философских наук, профессор Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, член экспертного совета Высшей аттестационной комиссии при Министерстве науки и высшего образования Российской Федерации по теологии (г. Москва, РФ).

Медведев Николай Владимирович, доктор философских наук, профессор. ФГБОУ ВО «Тамбовский государственный университет им. Г.Р. Державина», заведующий кафедрой философии и методологии науки Факультета истории, мировой политики и социологии (г. Тамбов, РФ).

Ильин Алексей Юрьевич, доктор исторических наук, профессор. Тамбовский филиал ФГБОУ ВО «Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации», директор (г. Тамбов, РФ).

Налетова Ирина Владимировна, доктор философских наук, профессор. Тамбовское областное государственное образовательное автономное учреждение дополнительного профессионального образования «Институт повышения квалификации работников образования», ректор (г. Тамбов, РФ).

Хворова Людмила Евгеньевна, доктор филологических наук, профессор. ФГБОУ ВО «Тамбовский государственный университет им. Г.Р. Державина», профессор кафедры русского языка Факультета филологии и журналистики (г. Тамбов, РФ).

Сорокина Наталия Владимировна, доктор филологических наук, профессор. ФГБОУ ВО «Тамбовский государственный университет им. Г.Р. Державина», профессор кафедры русской и зарубежной литературы, журналистики Факультета филологии и журналистики (г. Тамбов, РФ).

Протоиерей Виктор Федорович Лисюнин, кандидат богословия, кандидат исторических наук. Тамбовская духовная семинария, заместитель заведующего кафедрой библеистики, богословия и церковной истории (г. Тамбов, РФ).

Диакон Антоний Артурович Дик, кандидат исторических наук, доцент. ФГБОУ ВО «Тамбовский государственный университет им. Г.Р. Державина», заведующий кафедрой теологии; Тамбовская духовная семинария, старший преподаватель кафедры библеистики, богословия и церковной истории (г. Тамбов, РФ).

Алленова Инна Викторовна, кандидат исторических наук, доцент. Тамбовская духовная семинария, проректор по учебной работе, заведующий кафедрой библеистики, богословия и церковной истории (г. Тамбов, РФ).

Грудинина Елена Валерьевна, кандидат филологических наук. Тамбовская духовная семинария, проректор по научной работе (г. Тамбов, РФ).

Евтихий Петр Николаевич, кандидат педагогических наук, доцент. Тамбовская духовная семинария, заведующий кафедрой филологических и церковно-практических дисциплин (г. Тамбов, РФ).

Ряховская Татьяна Викторовна, кандидат философских наук. Тамбовская духовная семинария, заместитель заведующего кафедрой библеистики, богословия и церковной истории (г. Тамбов, РФ).

Орлова Вера Дмитриевна, кандидат исторических наук, доцент. Тамбовская духовная семинария, внештатный консультант (г. Тамбов, РФ).

EDITORIAL COUNCIL

Feodosy (Sergey I. Vasnev), Metropolitan of Tambov and Rasskazovo, Doctor of Theology, PhD in Theology. Tambov Theological Seminary, Rector (Tambov, RF).

Kliment (German M. Kapalin), Metropolitan of Kaluga and Borovsk, Doctor of History, PhD in Theology. Publishing Council of the Russian Orthodox Church, Chairman (Moscow, RF); Kaluga Theological Seminary, Rector (Kaluga, RF).

Alexander N. Uzhankov, Doctor of Philology, PhD in Cultural Studies, Honorary Worker of Higher Professional Education of the Russian Federation, Member of the Bureau of the Scientific Council of the Russian Academy of Sciences for Natural and Cultural Heritage, Member of the Science Council of the Ministry of Culture of the Russian Federation. Moscow State Institute of Culture, Vice-Rector for Research, Head of the Department of Literature and Linguistics (Moscow, RF).

Viktor A. Livtsov, Doctor of Historical Sciences, Professor, Honored Worker of Culture of the Russian Federation, Honorary Worker of Higher Professional Education of the Russian Federation, member of the Expert Council of the Higher Attestation Commission for History under the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation. Central Russian Institute of Management - branch of the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Deputy Director (Orel, RF).

Sergey I. Resnyansky, Doctor of Historical Sciences, Professor, Honorary Worker of Higher Professional Education of the Russian Federation, Member of the Expert Council for Theology of the Higher Attestation Commission under the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation. Federal State Autonomous Educational Institution of Higher Education "Peoples' Friendship University of Russia", Professor of the Department of Russian History (Moscow, RF).

Dmitry Yu. Leskin Archpriest, Doctor of Philosophy, PhD in Theology, Associate Professor, Honorary Worker of General Education of the Russian Federation, Honored Worker of Education of the Samara Region. Volga Academy of Education and Arts named after St. Alexis, Metropolitan of Moscow, Rector (Samara, RF).

Sergiy (Vitaly V. Akimov), Archimandrite, Doctor of Theology, Professor (Minsk, Republic of Belarus).

Serapion (August E. Mitko), Hegumen, Doctor of Theology, PhD in Philosophy. Professor of the All-Church Postgraduate and Doctoral Studies named after Saints Cyril and Methodius, Member of the Expert Council of the Higher Attestation Commission for Theology under the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation (Moscow, RF).

Nikolai V. Medvedev, Doctor of Philosophy, Professor. Derzhavin Tambov State University, Head of the Department of Philosophy and Methodology of Science, Faculty of History, World Politics and Sociology (Tambov, RF).

Aleksei Yu. Ilin, Doctor of History, Professor. Tambov Branch of Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Director (Tambov, RF).

Irina V. Naletova, Doctor of Philosophy, Professor. Rector of Tambov Regional State Educational Autonomous Institution of Additional Professional Education “Institute for Advanced Training of Education Workers” (Tambov, RF).

Lyudmila Ye. Khvorova, Doctor of Philology, Professor. Derzhavin Tambov State University, Head of the Russian Language Department, Faculty of Philology and Journalism (Tambov, RF).

Natalia V. Sorokina, Doctor of Philology, Professor. Derzhavin Tambov State University, Department of Russian and World Literature, Journalism, Faculty of Philology and Journalism (Tambov, RF).

Viktor Lisyunin, Archpriest, PhD in Theology, PhD in History. Tambov Theological Seminary, Deputy Head of the Biblical Studies, Theology and Church History Department (Tambov, RF).

Antony Dik, Deacon, PhD in History, Associate Professor. Derzhavin Tambov State University, Head of the Theological Department; Tambov Theological Seminary, Senior Lecturer of the Biblical Studies, Theology and Church History Department (Tambov, RF).

Inna V. Allenova, PhD in History, Associate Professor. Tambov Theological Seminary, Vice-Rector for Academic Affairs, Head of the Biblical Studies, Theology and Church History Department (Tambov, RF).

Elena V. Grudinina, PhD in Philology. Tambov Theological Seminary, Vice-Rector for Research (Tambov, RF).

Petr N. Evtikhiev, PhD in Pedagogy, Associate Professor. Tambov Theological Seminary, Head of the Philological and Church Practical Disciplines Department (Tambov, RF).

Tatiana V. Ryakhovskaya, PhD in Philosophy. Tambov Theological Seminary, Deputy Head of the Biblical Studies, Theology and Church History Department (Tambov, RF).

Vera D. Orlova, PhD in History, Associate Professor. Tambov Theological Seminary, Freelance Consultant (Tambov, RF).

СОДЕРЖАНИЕ

Теология и религиозная философия

Гусев Дмитрий Алексеевич

Философия как удивление для современных студентов: мировоззренческий и дидактический аспекты 14

Священник Виталий Юрьевич Щербаков

Служение святого Иоанна Предтечи по внеевангельским источникам: Священное Предание, апокрифы, кумранские рукописи 37

Паутов Георгий Владимирович

Протоиерей Георгий Флоровский и В. С. Соловьев в борьбе за историю 59

Историческая теология и отечественная история

Иеродиакон Исаакий (Сергеев Григорий Борисович)

Богослужбная жизнь Валаамского монастыря в 1717–1782 гг. по имеющимся источникам и ее значение для последующего периода 80

Селиверстова Инесса Александровна

Миссионерское служение преподобномученика Варлаама (Коноплева) в контексте противораскольнической деятельности Церкви на рубеже XIX–XX вв. 109

Церковно-практические науки

Митрополит Тамбовский и Рассказовский Феодосий (Васнев Сергей Иванович)

Тема духовного пробуждения народа в поучениях тамбовской пастве священномученика митрополита Кирилла (Смирнова) в период Первой мировой войны (1915 г.) 130

Протоиерей Владимир Александрович Сергунин Краткий обзор историко-догматических и литургических особенностей Сиро-Маланкарской Ортодоксальной Церкви	145
Священник Алексей Николаевич Злобин Тема веры в проповедях митрополита Антония (Блума) на Господские праздники	158
Кузьмина Ирина Владимировна Педагогические взгляды на школьное воспитание равноапостольного Николая Японского в сравнении с воззрениями святителя Феофана Затворника	174
<i>Духовная словесность</i>	
Священник Евгений Михайлович Дынич Богоискательство и богооставленность: о некоторых христианских мотивах в прозе И. С. Шмелёва о гражданской войне и первых годах советской власти (эпопея «Солнце мёртвых», избранные рассказы 1920-х гг.).....	189
Забавникова Евгения Сергеевна Речевые стратегии формирования медиаобразов Америки и коллективного Запада в миротворческой публицистике архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого) в «Журнале Московской Патриархии» конца 1940-х – начала 1950-х годов	216

CONTENTS

Theology and Religious Philosophy

Gusev Dmitry

Philosophy as a surprise for modern students: ideological
and didactic aspects 14

Vitaly Shcherbakov, Priest

The ministry of St. John the Baptist according to extra-Gospel sources:
Holy Tradition, Apocrypha, the Dead Sea Scrolls 37

Georgiy Pautov

Archpriest Georgy Florovsky and V.S. Solovyov in the struggle
for history 59

Historical Theology and National History

Hierodeacon Isaaky (Grigory Sergeev)

The worship life of the Valaam Monastery in 1717–1782 according
to available sources and its significance for the subsequent period 80

Inessa Seliverstova

Missionary service of the Reverend Martyr Varlaam (Konoplev)
in the context of anti-schismatic activities of the church at the turn
of the 20th century 109

Church-Practical Sciences

Feodosy (Sergey Vasnev), Metropolitan of Tambov and Rasskazovo

The theme of spiritual awakening of people in the exhortations
of the Holy Martyr Metropolitan Kirill (Smirnov) addressed
to the Tambov flock during World War I (1915) 130

Vladimir Sergunin, Archpriest

A brief overview of historical, dogmatic and liturgical features
of the Malankara Syrian Orthodox Church 145

Alexey Zlobin, Priest

The theme of faith in the sermons of Metropolitan Anthony (Bloom)
on the feasts of the Lord158

Irina Kuzmina

Pedagogical views on the school education of Equal to the Apostles
Nicholas of Japan as compared to the views
of St. Theophan the Recluse174

Spiritual Literature

Evgeny Dynich, Priest

God-seeking and Godforsakenness: on some Christian motives
in I.S. Shmelev's prose about the Civil War and the first years of Soviet
power (the epic "The Sun of the Dead", selected stories of the 1920s).....189

Evgenia Zabavnikova

Speech strategies for the formation of media images of America
and the Collective West in the peace journalism of Archbishop Luke
(Voyno-Yasenetsky) in the "Journal of the Moscow Patriarchate"
in the late 1940s – early 1950s.....216

ТЕОЛОГИЯ И РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ

УДК 378.126



<https://elibrary.ru/zewdex>

ФИЛОСОФИЯ КАК УДИВЛЕНИЕ ДЛЯ СОВРЕМЕННЫХ СТУДЕНТОВ: МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЙ И ДИДАКТИЧЕСКИЙ АСПЕКТЫ

Гусев Дмитрий Алексеевич

доктор философских наук, доцент,
профессор кафедры философии
Московского педагогического
государственного университета
119571, г. Москва, Проспект Вернадского,
д. 88, ком. 810
E-mail: gusev.d@bk.ru
ORCID: 0000-0002-7078-4010

Для цитирования: Гусев Д. А. Философия как удивление для современных студентов: мировоззренческий и дидактический аспекты. EDN: ZEWDDEX // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. 2024. № 3 (28). С. 14–36.

Аннотация

Актуальность темы определяется педагогическими возможностями вузовского курса философии, которые обычно почти не используются в преподавательской практике, что приводит к восприятию учащимися философии как скучной и безжизненной премудрости, хотя сам материал философии и его дидактическое исполнение являются уникальным средством реализации образовательных, развивающих и особенно воспитательных целей обучения, позволяют значительно повысить уровень познавательного интереса студентов и создать дополнительную мотивацию. Кроме того, для светских учебных заведений философия может служить средством духовного просвещения и преодоления религиозной безграмотности, доставшейся нам в наследство от секулярной эпохи, а для духовных учебных заведений она может выступать в удачном образовательном тан-

деме с дисциплинами богословского направления. При должном идейном и дидактическом построении и оформлении курса философия вполне может быть средством мировоззренческого укрепления православного человека, сомнения в правоте атеиста и направления для колеблющегося. Однако реализация такого потенциала философии возможна только при соответствующем уровне педагогического мастерства преподавателя, который ставит своей целью не передачу учащимся некоей оторванной от жизни суммы малопонятной информации, а, наоборот, демонстрацию того, что философия не против них, а за них, о них и для них. В статье продемонстрированы мировоззренческие и дидактические возможности философии на примере известного древнего, но неустаревающего утверждения о том, что философия начинается с удивления человека окружающему миру и его собственной жизни.

Ключевые слова: преподавание философии; секулярная эпоха; постсекуляризм; материализм; атеизм; теизм; креационизм; физические вопросы; метафизические вопросы; естественная теология.

Введение

В настоящее время общеобразовательный курс философии является элементом федерального компонента высшего образования, т.е. присутствует во всех учебных планах и изучается всеми студентами, независимо от вуза, факультета, направления и профиля подготовки. Ни для кого не секрет, что, как правило, вузовская философия чаще всего воспринимается учащимися в качестве некоей «сухой», скучной и безжизненной премудрости, ничего не дающей «ни уму, ни сердцу», которая будто бы по некоему недоразумению попала в учебные программы для всех студентов нефилософских направлений подготовки.

В то же время мировоззренческий и дидактический потенциал изучения философии достаточно трудно переоценить, т.к. среди всех общеобразовательных вузовских дисциплин и курсов именно философия как зеркало культуры и цивилизации, или как их рефлексия, способна выступать интегральной нитью как естественно-научных, так и социально-гуманитарных вузовских предметов для изучения. Однако реализовать богатые педагогические возможности философии по достижению не только образовательных, но также развивающих и особенно воспитательных целей обучения

возможно при должных дидактических усилиях преподавателя философии или определенном уровне его педагогического мастерства.

Деятельность преподавателя не только философии, но и любой другой дисциплины для изучения, но философии – прежде всего, может как привлечь или притянуть к себе учащуюся аудиторию, так и оттолкнуть от нее. Фактически любой предлагаемый студентам материал при должном дидактическом оформлении и исполнении может быть простым, ясным, ярким, даже интересным и увлекательным и, конечно же, максимально приближенным к жизни. Точно так же любое содержание образования можно превратить в сложное, запутанное, сухое, скучное, неинтересное и совершенно оторванное от жизни. Поэтому вышеназванное традиционное восприятие среднестатистическим студентом философии как чего-то сложного, непонятного и ненужного имеет своей причиной определенные преподавательские «усилия», а вернее – антиусилия по превращению живой и личностно ориентированной философии в скучную *схоластику* (во втором, не историческом, переносном смысле этого слова). Преподаватель здесь – это не только тот, кто читает лекции по курсу философии и ведет семинары, но и также автор учебников и учебных пособий по данной дисциплине.

Возникает вопрос о том, почему преподаватель философии может вести свой предмет не так, как можно было бы это осуществить, – для осмысленных образовательных взаимодействий обучающего и учащихся, для пользы дела и достижения реального результата по формированию у юношества минимальной философской культуры личности? Один из возможных ответов на этот вопрос заключается в том, что нынешний преподаватель философии – это вчерашний студент, которого учил другой преподаватель философии, профессиональную деятельность которого он теперь явно или неявно, сознательно или бессознательно копирует, в результате получается своего рода *цепная реакция схоластики*, напрямую формирующая негативное отношение большей части учащейся аудитории к философии [1].

В свете вышесказанного приоритетной задачей преподавателя философии можно рассматривать попытку *прервать на себе* эту цепную реакцию схоластики и постараться показать учащимся, что философия – это не отвлеченная и безжизненная премудрость,

которая не нужна, не важна и бесполезна, а наоборот, то, что имеет к их жизни самое прямое и непосредственное отношение, то, что не *против* них, а *за* них и *для* них.

Кроме того, философия (ясно, ярко, интересно и жизненно преподаваемая) в светских учебных заведениях может быть существенным подспорьем и даже основой преодоления *метафизической безграмотности*, или *религиозной непросвещенности*, доставшейся, по всей видимости, нам в наследство от ушедшей в прошлое секулярной эпохи (см. об этом: [2; 3]). И хотя одним из общепризнанных идейных векторов нынешнего времени является постсекуляризм, отечественное среднее и высшее образование, как бы по некому умолчанию, остаются материалистически, атеистически, эволюционно и сциентистски ориентированными, что и продуцирует в значительной степени непонимание современным светским человеком основных идей теистического мировоззрения, которое, в не меньшей степени, чем атеистическое, является и обоснованным, и вполне когерентным – в пределах истинности своих основоположений. Иначе говоря, преподавание философии в светском учебном заведении вполне может выступать средством преодоления грандиозной *мировоззренческой асимметрии*, или *образовательного перекоса*, выражающихся в том, что современный среднестатистический человек (в том числе студент), неплохо ориентируясь в антропоцентрическом и сциентистском образовательном контексте, фактически совсем не ориентируется в противоположной системе жизненной навигации, задаваемой креационизмом и провиденциализмом [4].

Если же говорить про духовные учебные заведения, то курс философии в данном случае может выступать в качестве дополнения и продолжения дисциплин богословского содержания, т.к. не будет безосновательным утверждение о том, что *философия – это почти теология*, если конечно же, не идет речь о том, что «единственно правильной философией» является та, которая строится на материализме и атеизме (а также – и пантеизме, т.к. он, несомненно, достаточно близко стоит к атеизму и бесконечно далек от теизма). Иначе говоря, философия в современном образовательном пространстве, разумеется, при должном дидактическом и мировоззренческом отборе, построении и преподавании материала, вполне может быть средством мировоззренческого укрепления человека

религиозного, или православного (под религией в данном случае будем подразумевать Православие), сомнения его оппонента в безупречной правоте собственных воззрений и, наконец, возмущения, или «торможения», «пробуждения» того, кому, по его словам, *все равно*, т.е. стоящего на позициях мировоззренческого агностицизма, скептицизма, релятивизма, а также позитивизма и апатеизма.

В предлагаемой вниманию читателя статье предпринимается попытка показать, каким образом возможно в учебном курсе философии говорить с учащимися о ее роли и значении в жизни человека и общества так, чтобы реализовать вышеобозначенную цель – привлечь юношескую аудиторию к философии, а не оттолкнуть от нее, – на конкретном примере разъяснения и анализа знаменитого древнего, но неустаревающего утверждения о том, что *философия начинается с удивления* человека всему мирозданию и собственному бытию в нем [5].

1. Наука как решение проблем и философия как открытие тайн

Возможно, конечно же, начать со студентами разговор о философии с того, что она представляет собой «форму рационально-теоретического мышления, имеющую своим предметом исследование предельных характеристик бытия, взаимоотношения человека и мира»¹. Однако можно сказать и иначе: «Философия – греческое слово и в переводе на русский язык означает: любовь к мудрости... она всегда молодая, потому что знания и идеи, выдвинутые мыслителями, никогда не устаревают. Сейчас люди стали бы смеяться над утверждениями древних физиков о том, что тяжёлые тела падают вниз, а лёгкие взлетают вверх, но никто не будет смеяться над философскими идеями Сократа и его главным выводом о том, что высшая человеческая мудрость – знать, что ты ничего не знаешь; или высказыванием Диогена, что людей много, а человека найти среди них очень трудно – хотя и Сократ, и Диоген жили более двух тысячелетий назад» [6, с. 4]. Скорее всего, уважаемый читатель согласится с тем, что второй способ представления философии учащимся, которые впервые начинают знакомиться с ней, является педагогически намного более выигрышным и, без преувеличения, правильным.

¹ Куренной В. А. Философия // Большая Российская энциклопедия : в 35 т. Москва : Большая Российская энциклопедия, 2017. Т. 33. С. 366.

Тот же автор, который предлагает нам второй подход, далее обращается к известному утверждению, что философия отличается от науки тем, что наука имеет дело с *проблемами*, а философия – с *тайнами*. Согласитесь, во-первых, такого рода ход мысли является достаточно прозрачным, а во-вторых, даже интригующим. Зададимся вместе с нашими студентами вопросом о том, как понимать таким образом представленное отличие философии от науки?

Здесь мы можем обратить внимание наших слушателей на то, что наука все существующее пытается представить в виде проблемы или превратить в проблему и решить ее. Философия же все представляет в виде тайны и стремится разгадать ее. Например, падение камня на землю для науки является проблемой, и она решает ее с помощью понятий, теорий и формул: камень падает на землю в силу закона всемирного тяготения, по которому все тела притягиваются друг к другу с силой прямо пропорциональной произведению их масс и обратно пропорциональной квадрату расстояния между ними. Звучит это, на первый взгляд, солидно и убедительно. Однако это всего лишь *объяснение* неких фактов, а объяснить одно и то же можно, как известно, по-разному. Мы привыкли за последние несколько столетий к такому именно объяснению, и оно кажется нам теперь верным. Но где гарантия, что нет и не может быть других объяснений?

Для философии падение камня на землю, как и все остальное в окружающем нас мире, – тайна. Почему камень падает на землю, а не летит вверх? Даже если принять научный ответ на этот вопрос, то тогда можно спросить, откуда взялся закон всемирного тяготения и почему он именно такой, а не другой. Откуда вообще все взялось, и почему оно устроено так, а не иначе, и как оно могло бы быть устроено, и какую роль играем мы во всем этом, и что нам обо всем этом думать, и что нам со всем этим делать? У науки нет ответов на эти вопросы.

Кроме того, у науки нет ответов и на многие другие вопросы. Если наука, например, удовлетворительно объясняет падение камня на землю, движение небесных тел, размножение живых организмов и многое другое, то она не может в принципе ответить на вопрос, что такое любовь, творчество, смерть, потому что превратить названное в проблемы и решить их не представляется возможным, это – тайны. Мы сможем узнать, что это такое, только тогда, когда сами будем любить, творить, умирать.

Философия не *открывает* тайну, а всего лишь *стремится* ее разгадать, приподнять над ней занавес неизвестности, заглянуть за край возможного. В этом отличие философии от науки, которая ничего подобного не делает и не пытается делать. Здесь могут сразу возразить, что наука отвечает на конкретные вопросы, дает результаты, приносит пользу, в то время как философия «ходит вокруг да около» тайны и ничего толком не знает. Однако попытка ответить не на *физические* вопросы, на которые с успехом отвечает наука, а на *метафизические* является одним из человекообразующих свойств, т.е. если бы человек не задавался, хотя бы иногда, философскими вопросами, то он не был бы самим собой. Иначе говоря, отметим, что быть человеком – это значит, помимо прочего, пытаться ответить на такие вопросы, на которые, с точки зрения нашей повседневной жизни с ее привычными заботами и проблемами, невозможно ответить, и стремиться к тому, к чему стремиться бесполезно, но если подходить к этому не *с точки зрения вечности* (лат. *sub specie aeternitatis*). В то же время человек – единственное существо в мироздании, *причастное* вечности, причем с этим утверждением не смогут не согласиться и представители светского сознания, т.к. само понятие о вечности присутствует в любом человеческом уме, что уже указывает на двойственность человека или на то, что он представляет собой как физический, так и метафизический объект.

2. Философия как удивление и сила привычки

Далее обратим внимание учащихся на то, что в свете вышерассмотренного отличия философии от науки не покажется странным знаменитое утверждение греческого философа Аристотеля о том, что *философия начинается с удивления*. С удивления чему? С удивления всему! Всему окружающему нас миру и нам самим. Философия начинается с удивления обычному [7]. Здесь можно возразить, что удивляются, как правило, необычному, а обычному удивляться никто не будет. Но что значит «обычное»? Обычное – это то, к чему мы *привыкли*. Привычка – огромная сила, она вызывает иллюзию понимания и иллюзию истины. То, к чему мы привыкли, кажется нам простым, понятным, обычным, известным и совсем неудивительным. Камень падает на землю. Удивительно ли это? Не уди-

вительно. Почему? Не потому, что мы действительно полностью *знаем и понимаем* данное происходящее событие, а потому, что слишком к нему привыкли. Каждый раз, сколько бы мы ни наблюдали данное явление, он падает вниз. Если бы он, вопреки нашим ожиданиям, полетел бы вверх, это было бы удивительно. Представим себе, что каждый раз камень летел бы вверх, тогда это было бы совсем неудивительно; а если бы в некий очередной раз он, вопреки ожиданиям, полетел бы вниз, это было бы удивительным. Получается, удивительное и неудивительное для нас означает непривычное и привычное; но самое главное, что при этом остается все же тайной и загадкой, является именно удивительным: как движение камня вверх, так и движение его вниз. Про научные объяснения и их убедительность и правдоподобность мы уже сказали выше – одно и то же можно объяснить по-разному, и какое объяснение является «правильным», как все обстоит «на самом деле», неизвестно.

Маленький ребенок приходит в мир. Он еще не привык к миру и поэтому искренне удивляется всему, что его окружает. Потом он взрослеет, привыкает к миру и перестает ему удивляться. Сила привычки действует безотказно, а именно человеку начинает *казаться*, что он все знает и понимает, что все просто и понятно, что удивляться нечему и никаких тайн нет, что наука познает мир и открывает нам подлинные причины событий и явлений. Итак, кто такой философ? Философ – это такой человек, который не утратил детской привычки удивления всему, что его окружает, или который сумел преодолеть эту привычку, несмотря на «здравый смысл», «реализм» и все «очевидности»; человек, который понимает, что «очевидное», скорее всего, есть результат нашего самообольщения, будто бы мы что-то знаем и поняли в мире и в себе.

3. «Если не обратитесь и не будете как дети...» (Мф. 18, 3)

Далее рассмотрим вместе с нашими студентами достаточно интересный, но редко обсуждаемый вопрос о том, что, оказывается, существует два различных отношения к детству, или два разных способа его восприятия, или два ответа на вопрос о том, что такое детство и кто такие дети. Первый является наиболее распространенным и привычным, согласно основному его утверждению, дети – это такие люди, которые не являются пока взрослыми, но

со временем обязательно ими станут, или *дети – это недосостоявшиеся взрослые*. Противоположная позиция является менее популярной и распространенной, а также непривычной и, возможно, даже для многих неприятной, т.к. она исходит из того, что *взрослые – это деградировавшие дети*. С точки зрения второго подхода, возможно утверждать, что именно дети находятся ближе к истине, воспринимают мир более правильным образом или имеют о нем какое-то недоступное нам знание, хотя сами и не осознают этого. Кроме того, дети, особенно совсем маленькие, намного проще и искреннее, нравственно лучше и духовно чище, чем взрослые люди, возможно, поэтому (здесь обратим внимание наших учащихся. – Д. Г.) мы встречаем в Евангелии такие слова Господа Иисуса Христа: «Истинно говорю вам, если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное» (Мф. 18, 3).

Кроме того, в данном случае можно вспомнить, что французскому мыслителю и писателю XX в. А. де Сент-Экзюпери принадлежит знаменитое высказывание о том, что «все взрослые сначала были детьми, только мало кто из них об этом помнит»². Действительно, почти все взрослые забыли свое раннее детство, однако забытое можно вспомнить, т.е. у нас есть уникальная и удивительная возможность *обратиться и быть, как дети*. Но как это сделать?

Этот вопрос является не только теоретическим, но и вполне практическим, и подумать над ним, несомненно, будет интересно и нам самим, и нашим учащимся, в том числе. Прежде всего, конечно же, взрослому человеку надо понять про себя то, что было сказано выше, а именно: он не тот, кто «превзошел ребенка по своему развитию», а, напротив, – тот, кто со временем испортился и постепенно растерял все духовные дары, которыми владел, будучи ребенком. Само понимание и осознание этого – первый шаг на пути к исправлению и обретению утерянного, точно так же, как и знание о своем несовершенстве есть первый шаг на пути совершенствования. Если здесь мы обратим внимание студентов на строчки известного русского поэта, прозаика, драматурга и композитора XX в. А. А. Солодовникова, то они отчетливо увидят, что философия может быть не только скучной и безжизненной, но, наоборот, имеющей самое прямое отношение к каждому из нас:

² Антуан де Сент-Экзюпери // Цитаты известных личностей : сайт. URL: <https://ru.citaty.net/tsitaty/1956890-antuan-de-sent-ekziuperi-ved-vse-vzroslye-snachala-byli-detmi-tolko-malo/> (дата обращения: 01.06.2024).

Я сижу один вечерами
И гляжу на один портрет –
Нежный мальчик с большими глазами
Ясным взором глядит на свет.
Чем я дольше гляжу, тем жальче,
Слезы жгут горячей огня –
Этот ласковый беленький мальчик
Превратился, увы, в меня³.

Как видим, осознание человеком своего подлинного духовного состояния является настоящим благом для него, потому что дает ему очистительные слезы, с которых начинаются его пробуждение от многолетнего сна взрослого самодовольства и новая, более осмысленная, полноценная и радостная жизнь. Возможно, наши учащиеся никогда ранее об этом не задумывались, и если нам удастся, хотя бы отчасти, затронуть в них такие струны души, то мы уже можем быть уверенными, что время и силы, ушедшие на изучение философии, были потрачены точно не напрасно [8].

Ранее мы охарактеризовали философа как человека, который не утратил связи с глубоким детством, сумел сохранить необыкновенную способность удивляться всему окружающему его миру и собственной жизни или развить в себе талант противостояния огромной силе привычки, превращающей все тайны бытия в нечто повседневное, обыденное, рутинное, серое и скучное. Теперь обратим внимание наших студентов на то, что тем же талантом обладает и детский писатель, поэт, композитор, который создает произведение искусства именно для ребенка, потому что, будучи взрослым, смог отчасти остаться в детстве, способен видеть и воспринимать мир по-детски, говорить с детьми на одном с ними языке, видеть в них своих настоящих друзей и самому быть их искренним другом. Вспомним строки из стихотворения «Мой секрет» известного отечественного писателя, поэта, драматурга, публициста, сценариста, общественного деятеля С. В. Михалкова, которого часто и совершенно заслуженно называют детским поэтом:

В той удивительной Стране,
Где я увидел свет,

³ Солодовников А. Слава Богу за всё // koinonia : персональная страница Виктора Сударикова. URL: <http://www.koinonia.orthodoxy.ru/sol.html> (дата обращения: 01.06.2024).

Как многим, исполнялось мне
И пять, и десять лет.
<...>
Все те, кто рос тогда со мной
И набирал года,
Однажды с этою Страной
Простились навсегда.
Держава Детства далеко
Осталась позади.
«Хочу назад!» – сказать легко.
Попробуй! Попади!
А я могу! Но свой секрет
Я не открою вам,
Как я уже десятки лет
Живу и тут, и там.
Мне стоит лишь собрать багаж!
А долго ли собрать
Бумагу, ручку, карандаш
И общую тетрадь?
И вот уже я в той Стране,
Где я увидел свет,
И, как ни странно, снова мне
И пять, и десять лет⁴.

Итак, предварительно подытожим первую часть разговора о философии, значение которой для человека заключается также еще и в том, что она помогает ему увидеть окружающую его реальность и свою собственную жизнь так, как он воспринимал все в своем далеком прошлом, когда, не иначе как чудом (о чем еще будет сказано далее) вступив в мир с радостью и удивлением, он начал свой жизненный путь.

4. Философия как «отключение» привычки

Поскольку привычка в широком смысле слова способна уводить нас от истины, создавать ее иллюзию или суррогаты, то роль и зна-

⁴ Михалков С. В. Мой секрет // Мишкины книжки : сайт. URL: <https://mishka-knizhka.ru/stihi-dlya-detej/detskie-klassiki/stihi-mihalkova/moj-sekret/> (дата обращения: 01.06.2024).

чение философии в жизни человека и общества состоит в возможности ее (привычки) «отключения» и в приобретении человеком способности посмотреть на мир чистым, незамутненным взором для того, чтобы попытаться *действительно*, по-настоящему что-то понять в нем и в чем-то разобраться.

Предложим нашим студентам простой и, наверное, вполне знакомый им пример «отключения» привычки: надо взять какое-нибудь простое слово и повторять его несколько десятков раз, при этом вдумываясь в его смысл. Через несколько десятков таких повторений можно с удивлением обнаружить, что простое, привычное, знакомое с незапамятных времен слово вдруг превратилось в какой-то непонятный, странный, чужой и незнакомый набор звуков – а что это такое, почему вот это нечто называется вот таким набором звуков, а не другим. Эта процедура, скорее всего, всем известна с глубокого детства, но, как видим, это не просто детская забава, а не что иное, как один из примеров философствования, даже если такого рода утверждение и покажется, на первый взгляд, странным и необычным.

Рассмотрим вместе с учащимися еще один пример, возможно, так же хорошо знакомый им, который, однако, представляет собой никак не шутку, а именно попытку «отключения» привычки. На столе вилка. Что делает вилка на столе? Мы, не задумываясь, говорим – *лежит*. А если мы воткнем вилку в столешницу, что она тогда будет делать? Тогда она будет *стоять*. Почему же она сначала *лежала*, а теперь *стоит*? Ответ напрашивается вполне очевидный и логичный: пока она была расположена, или ориентирована, *горизонтально*, она *лежала*, а когда ее расположение стало *вертикальным*, то она *стоит*. Пока все понятно. Теперь добавим на стол тарелку. Что она делает на столе? *Стоит*, говорим мы. Именно *стоит*, а не *лежит*. Почему? Ведь она сейчас расположена как раз, в большей степени, горизонтально, значит, должна лежать, а не стоять. Вот если бы мы ее поставили на ребро, то тогда, будучи расположенной преимущественно вертикально, она стояла бы. Здесь уже появляется некое недоразумение и вопрос: почему это так? Далее добавим на стол сковородку и переложим в нее тарелку. Что делает тарелка в сковородке? *Лежит*. Только что *стояла*, а теперь *лежит*, хотя ее расположение в пространстве относительно горизонтальной или вертикальной ориентации не поменялось.

Теперь на стол залезает кошка. Что она делает на столе, если не лежит и не сидит? *Стоит*. А что делает на столе прилетевшая птичка? *Сидит*. Как же так – кошка *стоит*, а птичка *сидит*; вряд ли это как-то связано с количеством лапок, которыми они касаются поверхности стола: кошка – четырьмя, а птичка – двумя. Количество лапок ведь не может влиять на то, *стоит* или *сидит* на столе то или иное существо. А что делает на столе чучело птички? *Стоит*. Живая птичка *сидит*, а неживая *стоит*. Почему? На этот вопрос, как и на все предыдущие, однозначных и вразумительных ответов мы не найдем.

Обратим внимание студентов на то, что мы обычно, не задумываясь, именно по привычке, или «по инерции», говорим, как только что было показано: *стоит*, *лежит*, *сидит* – и все это кажется нам вполне очевидным и само собой разумеющимся. Но стоит задуматься над тем, почему это так, а не иначе, как вся очевидность пропадает, и мы, как бы впервые, сталкиваемся с вещами, событиями и явлениями окружающего нас мира, находя их не простыми и понятными, а удивительными и непонятными. Итак, философия и философствование могут представлять собой не только отвлеченные и непонятные рассуждения, которые никак не относятся к жизни, но, напротив, могут быть полезными и интересными, при этом совсем не сложными и всем вполне понятными.

5. Детские вопросы

Как мы видим вместе с нашими слушателями, для «отключения» привычки можно и даже нужно чаще задаваться, на первый взгляд, очень «простыми», «наивными», или детскими, вопросами, которые, если задуматься, являются совсем не детскими, а именно философскими или метафизическими и поэтому сложными, вечными и не имеющими однозначных и общепризнанных ответов: такими, например, которые выходят за границы компетенции науки [9].

Например, вопрос: «Почему у жирафа длинная шея?» – на первый взгляд представляется «детским» и «наивным». Давайте обратимся с этим вопросом к биологу, который, допустим, всю жизнь занимался жирафами и, кажется, «все о них знает». Что он ответит на заданный вопрос? Скорее всего, он скажет, что *так сложилось в процессе длительной эволюции*, а именно ввиду случайных

генных мутаций, естественного отбора, полового размножения, приспособления к условиям окружающей среды, наследственности и изменчивости, а также сложного взаимодействия всех этих факторов в течение миллионов лет. Его ответ в виде такого объяснения звучит, конечно же, и солидно, и внушительно. Но давайте зададим биологу еще один вопрос: откуда все это взялось – именно такие, а не иные, принципы, факторы и закономерности эволюции; почему живая природа наделена ими, как они появились, могли ли не появиться или быть совсем другими, и всегда ли они будут действовать так, как в последние миллионы лет? По всей видимости, здесь он разведет руками и скажет, что *не знает*, на эти вопросы у него нет ответов, потому что они находятся вне компетенции и возможностей науки. Что же получается? Только то, что на «детский», «наивный», «смешной» вопрос, который, следовательно, совсем не является «детским», не существует ответа как такового, т.е. *предельного* – завершенного, окончательного, исчерпывающего, не требующего постановки новых вопросов.

Рассмотрим вместе со студентами другой пример. Зададим следующий вопрос физику: «Почему в обычных земных условиях вода закипает при температуре 100°C?» Скорее всего, он скажет, что это происходит по той причине, что *давление пара становится равным атмосферному давлению, в результате чего свободно образовавшийся пузырек пара может беспрепятственно расширяться и испарение из поверхностного переходит в объемное, что приводит к резкому увеличению его скорости*. Данный ответ, так же, как и вышеприведенный ответ биолога, выглядит, несомненно, серьезно, но все же не является исчерпывающим, т.к. предполагает новый вопрос: почему именно при этой температуре давление пара становится равным атмосферному давлению, откуда в природе такая связь, зависимость и закономерность, и почему она не иная, и возможно ли, чтобы она была другой; и почему в основе нашего мира лежат именно эти параметры, константы, свойства и характеристики, откуда они взялись, почему являются именно такими, всегда ли будут ими оставаться, и *как вообще это все понимать, и что нам с этим делать?* То же самое будет происходить и со всеми другими вопросами.

Наконец, обратим внимание наших слушателей на такой пример. Мы, начиная примерно с начальной школы, знаем, что наша

планета Земля движется вокруг своей оси, делая один полный оборот за сутки. Мы настолько к этому с детства привыкли, что для нас это выглядит совершенно обычным, знакомым, понятным, совсем неудивительным и само собой разумеющимся. На протяжении многих лет мы говорим и повторяем, что Земля движется вокруг своей оси, как будто бы в этом нет ничего необычного, удивительного и даже невозможного. Здесь слушатели могут спросить: а разве в этом есть что-то необычное и удивительное? Этот вопрос и есть выражение, проявление и демонстрация той самой привычки, в плену которой мы все находимся. Давайте попробуем ее «отключить».

У всех в детстве, наверное, была такая игрушка, как волчок, или юла, которая представляет собой более сложную конструкцию волчка, содержащую внутри винтовой механизм для раскручивания. Сверху у юлы есть вертикальная ручка, или рычажок, поднимая и опуская который можно ее завести и привести во вращательное движение. Покрутившись несколько секунд, она остановится, и для того чтобы она вновь вращалась, надо будет опять ее завести. Представьте себе, скажем нашим учащимся, что кто-то говорит вам, как ему совсем маленькому, например двухлетнему, на день рождения родители подарили юлу, завели ее, она стала вращаться, и вот с тех пор вращается у него дома, не останавливаясь, уже 20 лет. На это студенты скажут: это какая-то шутка, небылица, вздор, глупость и т.д., потому что *такого не может быть*, в противном случае это было бы чем-то *невероятным, невозможным и сверхудивительным*.

Теперь представим себе массу земного шара, которая равна приблизительно $5,97 \times 10^{24}$ кг, т.е. это такая исполинская величина, которая, как мы часто говорим, *не укладывается в сознании*. Скорость вращения Земли вокруг своей оси на экваторе – это приблизительно 1674 км/ч. В наших широтах эта скорость будет меньше, но все равно для привычных нам скоростей очень большой – приблизительно 943 км/ч, т.е. сейчас все мы с такой огромной скоростью несемся на *чудесной карусели*, имя которой планета Земля. Наконец, ответим на вопрос, как долго земной шар с такой скоростью движется вокруг своей оси? Приблизительно 4,5 млрд лет. Итак, то, что маленькая игрушечная юла у кого-то дома крутится после первого и единственного завода на протяжении 20 лет, является *по-трясающе удивительным*, а то, что такой грандиозный исполин, как наша планета, безо всякого завода вращается с огромной скоро-

стью миллиарды лет, это *совсем не удивительно*? Стоит только как следует задуматься, как бы впервые, о том, каким образом такое возможно, и можно почувствовать, как «отключается» привычка, и то, что казалось чем-то простым и понятным, становится удивительным и невероятным.

Вполне возможно, что здесь те студенты, которые любят и знают физику, попробуют упрекнуть преподавателя в преднамеренной ошибке и скажут, что все грандиозные космические движения, в том числе и нашей Земли, обусловлены гравитационными взаимодействиями, которые представляют собой один из типов фундаментальных взаимодействий в природе. Однако в данном случае можно и даже нужно вернуться к тому же самому вопросу, который звучал выше: откуда в природе гравитационные взаимодействия, почему они такие, а не другие, как так получилось, что в основе мироздания находятся различные типы фундаментальных взаимодействий, почему вообще все устроено так, а не иначе, и как могло бы быть устроено; а главное – все есть воплощение какого-то грандиозного и великолепного замысла, что совершенно непостижимо и восхитительно, или все как-то *сложилось само собой*, что маловероятно, но не менее удивительно и непостижимо?

Кстати, мы знаем, что наша планета движется не только вокруг своей оси, но еще и вокруг Солнца со скоростью примерно равной 30 км/с, или 110000 км/ч, делая полный оборот приблизительно за год, или 365 дней. Кроме того, вся Солнечная система, т.е. Солнце со всеми движущимися вокруг него планетами, включая Землю, находясь на окраине нашей галактики Млечный Путь, в настоящее время несется со скоростью равной примерно 220 км/с, или около 800 000 км/ч вокруг ее центра, делая полный оборот приблизительно за 230 млн лет – период, называемый *галактическим годом*. Итак, мы с вами сейчас принимаем самое непосредственное участие во всех этих движениях – Земли вокруг своей оси, нашей планеты вокруг Солнца и Солнечной системы вокруг центра Галактики, которая тоже не стоит на месте, а, вращаясь вокруг своей оси со скоростью примерно 270 км/с, также еще со скоростью примерно 630 км/с, или около 2000 000 км/ч, как утверждает современная астрономия, движется в сторону галактики Туманность Андромеды.

Теперь обратим внимание студентов на следующее обстоятельство: как известно, нередко человек тратит время, силы и немалые

деньги для того, чтобы предпринять путешествие, например, в Турцию, Грецию, Италию, Испанию и т. д., в то время как сейчас мы все вместе, не выходя из дома, причем совершенно бесплатно, совершаем грандиозное головокружительное космическое путешествие среди звезд Галактики, которое, конечно же, по своим масштабам бесконечно превосходит все наши маленькие земные перемещения, поездки и путешествия. В данном случае учащиеся могут сказать, что они не ощущают и не воспринимают все те движения, о которых идет речь, ничего подобного не видят и не получают никаких впечатлений, в отличие от тех путешествий, которые предпринимают «на земле» в повседневной своей жизни.

Обратим внимание студентов на то, что мы привыкли под впечатлениями понимать то, что связано с нашим чувственным опытом с помощью зрения, слуха, обоняния, осязания, вкуса. Однако, помимо впечатлений чувственного характера, мы также можем получать впечатления нечувственные, или сверхчувственные, а именно умственные, мысленные, интеллектуальные, связанные с деятельностью не органов чувств, но мышления, которым мы обладаем, в отличие от других существ живой природы. Давайте попробуем мысленно «увидеть», «воспринять», вообразить, представить тот невероятный космический «аттракцион», который несет нас с захватывающей скоростью через мириады сияющих звезд бескрайнего мирового пространства! Разве не получим мы в данном случае необыкновенно сильного, но не чувственного, а умственного, или интеллектуального, впечатления, которое будет значительно превосходить те впечатления органов чувств, которые мы получаем от морских и горных красот Греции или Италии? Зададимся вопросом: разве не является удивительным, восхитительным и необыкновенным мысленно наблюдаемое нами мироустройство? Не имеем ли мы здесь дело с самым настоящим чудом?

Если же, например, учащиеся разделяют утверждение о том, что *чудес не бывает*, то в данном случае можно показать по крайней мере одно несомненное большое чудо, которым является существование окружающего нас безграничного, разнообразного, упорядоченного, гармоничного, бесконечно сложно устроенного мира, представляющего собой великую тайну; обратить внимание аудитории на то, что, согласно законам, или началам классической термодинамики, т. е. законам физики, того мира, в котором мы сейчас находимся, не мо-

жет и не должно быть: элементарные частицы не могли появиться *сами собой*, из них не могли самопроизвольно образоваться атомы, из атомов – молекулы, из молекул – физические тела и макромолекулы органических веществ, а далее – простейшие одноклеточные организмы, потом многоклеточные и так вплоть до появления человека. Получается, что ни мира, ни нас в нем, в силу физических законов, быть не должно, а мироздание и мы, вопреки всему, есть, следовательно, бытие мира и человека в нем – это что-то необыкновенное, удивительное, невероятное и непостижимое [10].

То же самое можно сказать и про каждого из нас: вероятность рождения конкретного человека представляет собой крайне малую величину, стремящуюся к нулю, т.е. никто из нас, если посчитать, или с точки зрения чисто математической, не мог и не должен был появиться на свет. Однако в каждом, так или иначе, живет твердое убеждение относительно того, что он не просто мог, но и должен был родиться у своих родителей, или, иначе говоря, *невозможно, чтобы меня не было*, т.е. вероятность моего рождения приближена к единице или ста процентам. Получается, что вероятность моего рождения, с одной стороны, равна почти нулю, а с другой стороны, она равна почти единице, что, конечно же, совершенно невероятно и невозможно, следовательно, мое появление в мире и моя жизнь на белом свете – это не что иное, как *самое настоящее чудо*. Почему же тогда мы, как правило, не считаем ни удивительным, ни чудесным существование мира, человечества и жизнь каждого из нас? Потому что, как уже было сказано, мы слишком привыкли ко всему этому, в силу чего действительно удивительное и даже невероятное кажется нам простым, понятным и само собой разумеющимся.

Заключение

Подводя итог, отметим следующее: как возможно строить образовательные взаимодействия с учащейся аудиторией в процессе преподавания общеобразовательного курса философии, отметим, что ее роль и значение, помимо прочего, заключается в том, что она представляет собой попытку освобождения из плена привычки, преодоления создаваемой ей иллюзии того, что все окружающее хорошо нам знакомо и вполне известно, стремление вновь поставить нас перед лицом тайны мироздания и человеческого бытия [11].

Значительным не только дидактическим, педагогическим, психологическим, но и мировоззренческим, метафизическим результатом в данном случае будет предварение, или преддверие, разговора о трансцендентном мире, который, вопреки ожиданиям и утверждениям секулярного сознания, может оказаться никак не вымышленным, а более реальным, нежели постоянно окружающая нас имманентная действительность. Здесь мы имеем возможность прямого выхода на проблематику *естественной теологии*, которая через созерцание, изучение, постижение, познание естественного мира указывает нам на мир сверхъестественный в личностном его понимании и измерении, так же, как, например, живописный шедевр недвусмысленно свидетельствует о своем авторе, без которого он не мог бы появиться на свет *сам собой* эволюционным, или эмерджентным, путем, точно так же, как и скульптура – без скульптора, музыка – без композитора, дворец – без архитектора, поэма – без поэта и т.д. Однако наблюдаемое нами мироздание и наша жизнь в нем – это то, что бесконечно превосходит своей сложностью, гармонией и совершенством любую картину, скульптуру, музыку, дворец, поэму, в силу чего мы можем чисто логически не просто предположить, но даже быть уверенными в том, что как у любого произведения есть автор, так же и у мира в целом есть Автор, Создатель, Творец, по великой Мудрости Которого и появилось все существующее. Как видим, философия, совершая, в отличие от науки, метафизическое движение *вперед* и *вверх*, является *телеологичной* по самой природе своих размышлений о мире и человеческой жизни.

Стремление в процессе изучения философии показать такую ее специфику современным студентам и может составлять основную цель и главную задачу преподавателя этой дисциплины, в возможностях которого, как мы уже говорили, поменять господствующее в целом негативное восприятие философии в общем образовательном контексте на позитивное и тем самым, возможно, сделать вместе с учащимися пусть и маленький, но все же шаг с широкой, удобной и комфортной трассы нашей естественной повседневной жизни в сторону узенькой тропинки, ведущей к чудесному мосту через бездну небытия.

Список литературы

1. Гусев, Д. А. Почему школьники и студенты не хотят учиться? Или «Цепная реакция схоластики» / Д. А. Гусев // Развитие современного общества: вызовы и возможности : материалы XVII Международной научной конференции. В 4 ч. – Москва : Московский университет им. С. Ю. Витте, 2021. – Ч. 1. – ISBN 978-5-9580-0552-9. – С. 312–323.
2. Гусев, Д. А. Секулярная псевдокритика религиозного мировоззрения как фактор экзистенциальной и социальной неустойчивости. Часть 1. EDN: SMNNBB / Гусев Дмитрий Алексеевич // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. – 2024. – № 1 (26). – С. 14–38.
3. Гусев, Д. А. Секулярная псевдокритика религиозного мировоззрения как фактор экзистенциальной и социальной неустойчивости. Часть 2. EDN: GNIZAO / Гусев Дмитрий Алексеевич // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. – 2024. – № 2 (27). – С. 14–37.
4. Гусев, Д. А. Гармония научного и религиозного просвещения как условие устойчивости современного российского общества (историко-философский и общетеоретический аспекты) / Гусев Дмитрий Алексеевич, Минайченкова Екатерина Игоревна, Пустовойтов Юрий Леонидович. – DOI 10.21777/2500-2112-2022-4-72-79 // Образовательные ресурсы и технологии. – 2022. – № 4 (41). – С. 72–79.
5. Хачатрян, А. А. Удивление – источник появления философии / А. А. Хачатрян. – DOI 10.34755/IROK.2024.56.60.050 // Современные тенденции развития науки и мирового сообщества в эпоху цифровизации : сборник трудов конференции, г. Москва, 15 февр. 2024 г. – Москва : АНО ДПО ЦРОН, 2024. – ISBN 978-5-907769-55-7. – С. 320–326.
6. Губин, В. Д. Основы философии : учебное пособие. – Москва : Тон-Остожье, 1999. – 384 с. – ISBN 5-86095123-X.
7. Мальцева, С. М. Удивление как познавательный стимул в процессе изучения философских дисциплин / С. М. Мальцева, Д. А. Строганов, Е. М. Муравлева // Современные исследования социальных проблем. – 2020. – Т. 12. – № 2–2. – С. 85–90.
8. Горелов, А. А. Преподавание философии в гуманитарных вузах как фактор развития личности молодого человека / А. А. Горелов, А. Т. Горелова // Философское образование. – 2008. – № 18. – С. 42–48.
9. Меликов, И. М. Преподавание философии: опыт осмысления / И. М. Меликов // Ученые записки Российского государственного социального университета. – 2007. – № 3 (55). – С. 4–11.
10. Кондратьева, С. Б. Преподавание философии в вузе: проблемы, прогнозы, перспективы / С. Б. Кондратьева // Знание. Понимание. Умение. – 2018. – № 4. – С. 122–131.

11. *Беляев, А. В.* Преподавание философии в вузе: почему количество не переходит в качество / А. В. Беляев // Человек. Социум. Общество. – 2020. – № 2. – С. 18–23.

Статья поступила в редакцию 01.06.2024.

Статья поступила после рецензирования 26.06.2024.

Статья принята к публикации 15.07.2024.

UDC 378.126

PHILOSOPHY AS A SURPRISE FOR MODERN STUDENTS: IDEOLOGICAL AND DIDACTIC ASPECTS

Dmitry Gusev

Doctor of Philosophy, Associate Professor
Professor of the Department of Philosophy
Moscow State Pedagogical University
Moscow, 119571, Vernadsky Avenue, 88,
office 810, Russia
E-mail: gusev.d@bk.ru
ORCID: 0000-0002-7078-4010

For citation: Gusev D. A. Philosophy as a surprise for modern students: ideological and didactic aspects. EDN: ZEWDEx // Theological Collection of Tambov Theological Seminary. 2024, no. 3 (28). P. 14–36. (In Russian)

Abstract

The relevance of the topic is determined by the pedagogical capabilities of the university philosophy course, which are usually almost not used in teaching practice, which leads to students' perception of philosophy as boring and lifeless wisdom, although the material of philosophy and its didactic execution is a unique means of realizing educational, developmental and especially educational learning goals, and it can significantly increase the level of cognitive interest of students and create additional motivation. In addition, for secular educational institutions, philosophy can serve as a means of spiritual enlightenment and overcoming religious illiteracy, which we inherited from the secular era; and for theological educational institutions, it can act in a successful educational tandem with theological

disciplines. With proper ideological and didactic construction and design of the course, philosophy may well be a means of strengthening the worldview of an Orthodox person, doubts about the rightness of an atheist and a direction for a waverer. However, the realization of such a potential of philosophy is possible only with the appropriate level of pedagogical skill of the teacher, who aims not to transfer to students some amount of obscure information that is disconnected from life, but, on the contrary, to demonstrate that philosophy is not against them, but for them, about them and for them. The article attempts to demonstrate the philosophical and didactic possibilities of philosophy by the example of the well-known ancient but timeless statement that philosophy begins with a person's surprise at the world around him and his own life.

Keywords: teaching philosophy; secular era; post-secularism; materialism; atheism; theism; creationism; physical issues; metaphysical issues; natural theology.

References

1. Gusev D. A. Pochemu shkol'niki i studenty ne khotyat uchit'sya? Ili "Tsepная reaktsiya skholastiki" [Why don't schoolchildren and students want to study? Or "Chain reaction of scholasticism"]. *Materialy XVII Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii "Razvitie sovremennogo obshchestva: vyzovy i vozmozhnosti"* [Proceedings of the 17th International Scientific Conference "Development of Modern Society: Challenges and Opportunities"]. Moscow, S. Yu. Witte Moscow University Publ., 2021, part 1, pp. 312–323. (In Russian).
2. Gusev D. A. Sekulyarnaya psevdokritika religioznogo mirovozzreniya kak faktor ekzistentsional'noi i sotsial'noi neustoichivosti. Chast' 1. [Secular pseudo-criticism of religious worldview as a factor of existential and social instability. Part 1]. EDN: SMNNBB *Bogoslovskii sbornik Tambovskoi dukhovnoi seminarii* [Theological Collection of Tambov Theological Seminary]. 2024, no. 1 (26), pp. 14–38. (In Russian).
3. Gusev D. A. Sekulyarnaya psevdokritika religioznogo mirovozzreniya kak faktor ekzistentsional'noi i sotsial'noi neustoichivosti. Chast' 2. [Secular pseudo-criticism of religious worldview as a factor of existential and social instability. Part 2]. EDN: GNIZAO *Bogoslovskii sbornik Tambovskoi dukhovnoi seminarii* [Theological Collection of Tambov Theological Seminary]. 2024, no. 2 (27), pp. 14–37. (In Russian).
4. Gusev D. A. Garmoniya nauchnogo i religioznogo prosveshcheniya kak uslovie ustoichivosti sovremennogo rossiiskogo obshchestva (istoriko-filosofskii i obshcheteoreticheskie aspekty) [Harmony of scientific and religious

education as a condition for the stability of modern Russian society (historical, philosophical and general theoretical aspects)]. DOI 10.21777/2500-2112-2022-4-72-79 *Obrazovatel'nye resursy i tekhnologii* [Educational Resources and Technologies]. 2022, no. 4 (41), pp. 72–79. (In Russian).

5. Khachatryan A. A. Udivlenie – istochnik poyavleniya filosofii [Surprise is the source of the emergence of philosophy]. DOI 10.34755/IROK.2024.56.60.050 *Sbornik trudov konferentsii “Sovremennye tendentsii razvitiya nauki i mirovogo soobshchestva v epokhu tsifrovizatsii”* [Proceedings of the Conference “Modern Trends in the Development of Science and the World Community in the Era of Digitalization”]. Moscow, ANO DPO TsRON Publ., 2024, pp. 320–326. (In Russian).

6. Gubin V. D. *Osnovy filosofii* [Fundamentals of Philosophy]. Moscow, Ton-Ostozhye Publ., 1999, 384 p. (In Russian).

7. Maltseva S. M. Udivlenie kak poznavatel'nyi stimul v protsesse izucheniya filosofskikh distsiplin [Surprise as a cognitive stimulus in the process of studying philosophical disciplines]. *Sovremennye issledovaniya sotsial'nykh problem* [Modern Studies of Social Problems]. 2020, vol. 12, no. 2–2, pp. 85–90. (In Russian).

8. Gorelov A. A. Prepodavanie filosofii v gumanitarnykh vuzakh kak faktor razvitiya lichnosti molodogo cheloveka [Teaching philosophy in humanitarian universities as a factor in personality development of young people]. *Filosofskoe obrazovanie* [Philosophical Education]. 2008, no. 18, pp. 42–48. (In Russian).

9. Melikov I. M. Prepodavanie filosofii: opyt osmysleniya [Teaching philosophy: experience of comprehension]. *Uchenye zapiski Rossiiskogo gosudarstvennogo gumanitarnogo universiteta* [Proceedings of the Russian State Social University]. 2007, no. 3 (55), pp. 4–11. (In Russian).

10. Kondratieva S. B. Prepodavanie filosofii v vuze: problemy, prognozy, perspektivy [Teaching philosophy at university: problems, forecasts, prospects]. *Znanie. Ponimanie. Umenie* [Knowledge. Understanding. Skill]. 2018, no. 4, pp. 122–131. (In Russian).

11. Belyaev A. V. Prepodavanie filosofii v vuze: pochemu kolichestvo ne perekhodit v kachestvo [Teaching philosophy at university: why quantity does not turn into quality]. *Chelovek. Sotsium. Obshchestvo* [Man. Social Medium. Society]. 2020, no. 2, pp. 18–23. (In Russian).

Received 01 June 2024.

Reviewed 26 June 2024.

Accepted for press 15 July 2024.

УДК 22; 23/28



<https://elibrary.ru/zfmbhl>

СЛУЖЕНИЕ СВЯТОГО ИОАННА ПРЕДТЕЧИ ПО ВНЕЕВАНГЕЛЬСКИМ ИСТОЧНИКАМ: СВЯЩЕННОЕ ПРЕДАНИЕ, АПОКРИФЫ, КУМРАНСКИЕ РУКОПИСИ

Священник Виталий Юрьевич Щербаков
магистр религиоведения, первый проректор
Тамбовской духовной семинарии
392000, Россия, г. Тамбов, ул. М. Горького, д. 3
E-mail: vitl.78@mail.ru
ORCID: 0000-0002-9598-5011

Для цитирования: Щербаков В. Ю., свящ. Служение святого Иоанна Предтечи по внеевангельским источникам: Священное Предание, апокрифы, кумранские рукописи. EDN: ZFMBHL // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. 2024. № 3 (28). С. 37–58.

Аннотация

Статья посвящена исследованию жизни и служения одного из величайших пророков – святого Иоанна Предтечи. В статье анализируются и сопоставляются различные факты биографии Крестителя Господня, нашедшие отражение во внеевангельских источниках, а именно Священном Предании, «Иудейских древностях» Иосифа Флавия, апокрифах. Актуальность исследования обусловлена необходимостью систематизации трудов, касающихся последнего ветхозаветного пророка и первого служителя воплощенного Бога Слова. Научную новизну исследования определяют комментирование и критическое осмысление гипотезы о возможном отношении Иоанна Предтечи к Кумранской общине.

В работе используются методы анализа и синтеза, дедукции и обобщения при конкретизации полученных в ходе исследования результатов; сравнительно-богословский и диалектический методы позволили сопоставить различные мнения светских ученых и богословов по рассматриваемой проблематике; герменевтический метод был использован при интерпретации текстов; интертекстуальный анализ помог установить связи между текстами Священного Писания.

В заключение сделаны выводы относительно образа жизни и причин смерти святого Иоанна Предтечи по внеевангельским источникам, а также представлены таблицы, демонстрирующие значительное отличие его проповеди и характера служения от учения представителей Кумранской общины.

Ключевые слова: святой Иоанн Предтеча; Священное Предание; внеевангельские источники; апокрифы; Кумранская община; иудаизм.

Введение

Святой Пророк, Креститель и Предтеча Господень Иоанн является одной из центральных фигур Четвероевангелия, жизнь которого евангелисты приводят от момента зачатия до мученической смерти. В пророческих книгах Ветхого Завета также содержится упоминание об этом великом подвижнике, подготовившем путь воплощенному Богу Слову [1].

Древнецерковные авторы и современные библеисты выделяют несколько специфических особенностей, присущих служению святого Иоанна Предтечи: 1) нехарактерная для Иудеи первого века в плане тематики проповедь; 2) неизвестный до него обряд однократного омовения водой в знак исповедания своих грехов и покаяния (ветхозаветный обычай омовения мог быть совершен многократно и предусматривался после телесного осквернения: например, после прикосновения к умершему, исцеления от проказы и т.д.); 3) достаточно строгий, даже по сравнению с традициями назорейства, аскетизм.

Исследовательские труды, посвященные святому Иоанну Предтече, весьма разнообразны: они затрагивают богословские, исторические, культурологические аспекты. Условно их можно разделить на экзегетические и научно-богословские. К первому направлению относятся труды святителей Василия Великого, Иоанна Златоуста, Феофана Затворника. Среди работ второго направления можно выделить сочинения архиепископа Михаила (Чуба), протоиерея С. Булгакова, протоиерея Дмитрия Юревича. В связи с обнаружением и расшифровкой в середине XX века «свитков Мертвого моря», содержащих сведения о так называемых «кумранитах», среди критически настроенных к библеистике ученых появилось

мнение о возможной принадлежности святого Иоанна Предтечи к Кумранской общине.

Вместе с тем, несмотря на значительное количество исследований, касающихся личности святого Иоанна Предтечи, практически нет работ, в которых было бы систематизировано всё их многообразие и дан соответствующий комментарий. Исходя из этого, научная новизна настоящей статьи состоит в последовательном обобщении разнохарактерных сведений о Предтече Господнем. В этой связи представляет интерес установление связей между различными историко-богословскими и критическими трудами, результаты которых в той или иной степени касались его жизни и служения.

Цель исследования – обобщение и систематизация сведений о жизни и характере проповеди великого Пророка, не нашедших отражение в Четвероевангелии, и критическое осмысление гипотезы о возможной принадлежности Крестителя Господня к Кумранской общине.

В соответствии с поставленной целью в работе последовательно решаются следующие задачи:

1. Представить образ святого Иоанна Предтечи по внеевангельским источникам.
2. Изучить развитие гипотезы о возможном влиянии на учение Предтечи представителей Кумранской общины.

Анализ внеевангельских источников о жизни Иоанна Крестителя: Священное Предание и апокрифические источники

Личность святого Иоанна Предтечи является одной из центральных в Новом Завете. По упоминаемости имени он занимает второе место после Господа Иисуса Христа – в евангелиях его имя встречается 94 раза [2]. Характеристике его образа жизни и проповеди уделяют внимание все евангелисты, а один из них, святой апостол Лука, раскрывает перед нами обстоятельства его зачатия и рождения.

Необходимо отметить, что личности святого Иоанна Предтечи уделяют внимание не только богословские, но и энциклопедические источники:

1. Православная энциклопедия: Иоанн Предтеча [Иоанн Креститель; греч. Ἰωάννης ὁ Προδρομος], крестивший Иисуса Христа,

последний ветхозаветный пророк, открывший избранному народу Иисуса Христа как Мессию-Спасителя¹.

2. Большая Российская энциклопедия: Иоанн Креститель, Иоанн Предтеча (Ἰωάννης Βαπτιστής) (ум. ок. 29 н.э.), в христианстве последний пророк, предтеча Христа Мессии, возвестивший о Его скором пришествии (Ин. 1, 19–27), святой².

3. Большая советская энциклопедия. Даже в этом источнике есть сведения о Крестителе: «Иоанн Предтеча, согласно евангельской мифологии, ближайший предшественник Иисуса Христа, предсказавший пришествие мессии (Христа); жил в пустыне (подражал ветхозаветному пророку Илье), обличал пороки общества и призывал к покаянию; крестил Иисуса Христа. Упоминание об И. К. имеется у Иосифа Флавия (1 в. н.э.), писавшего, что Иоанн жил, когда Галилеей правил Ирод Антипа (1-я половина 1 в.); в угоду своей любовнице Иродиаде Ирод заключил И. К. в тюрьму, а затем приказал отсечь ему голову. Изображения И. К. распространены в живописи (А. Верроккьо, Леонардо да Винчи, П. Брейгель, А. А. Иванов и др.) и в скульптуре (Донателло, О. Роден и др.). В средневековой иконописи одна из трёх обязательных фигур Деисуса (Христос, Богородица, И. К.)»³.

Из древних нехристианских авторов Крестителя Христа упоминает только Иосиф Флавий [3, с. 318], но уже и этого достаточно для подтверждения историчности его личности и деятельности.

Касаясь святого Предтечи, евангелисты Матфей, Марк и в меньшей степени Иоанн начинают свое повествование с его проповеди о покаянии. Однако апостол Лука, исследовав все от «самих самовидцев Слова», показывает пророческое служение будущего Крестителя еще в утробе своей праведной матери Елисаветы. Последняя, встречая непраздную Пресвятую Богородицу, первоначально видит в Ней только свою родственницу. Когда же ее собственный ребенок «взыгрался во чреве», благодать Святого Духа осеняет ее, и праведная Елисавета приветствует уже не просто родственницу, а Матерь Спасителя мира. В это же время, не видя Христа физически, но провидя духовно, «взыгравшийся» младенец символически

¹ Иоанн Предтеча // Православная энциклопедия. Москва : Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2010. Т. 24. С. 528–577.

² Бусева-Давыдова И. Л. Иоанн Креститель // Большая Российская энциклопедия : в 35 т. Москва : Большая Российская энциклопедия, 2008. Т. 11. С. 519–521.

³ Иоанн Креститель // Большая советская энциклопедия : в 30 т. 3-е изд. Москва : Советская энциклопедия, 1972. Т. 10. С. 363–364.

показывает то, о чем скажет впоследствии гласно: «друг женихов... радостью радуется за глас женихов» (Ин. 3, 29). Протоиерей Сергей Булгаков уже здесь усматривает тот подвиг смирения Предтечи, который есть высший плод, а вместе – основа и сила самоотвергающейся любви [4].

О периоде жизни Иоанна Крестителя от его рождения до выхода на проповедь нам известно только из Священного Предания и различных апокрифических текстов. В отличие от апокрифических евангелий, апокрифы об Иоанне Предтече не дошли до нас в целостном виде, а представлены фрагментарно в различных источниках. На это же указывает и Православная энциклопедия, где буквально говорится, что «большинство апокрифических (а также нехристианских) памятников вторичны и зависят от евангельской традиции»⁴. Один из таких источников в русском богословском наследии известен как «Сказания о Иоанне Предтече (Крестителе)»⁵. Содержащиеся в нем повествования в жанровой классификации выглядят следующим образом:

1. Агиография (различные вариации жития) [5];

2. Проповеди, принадлежащие или приписываемые церковным авторам различных Поместных Церквей, а именно [5]:

- Евсевий, епископ Александрийский (или сщмч. Евсевий Самосатский) – «Слово Евсевия о сошествии Иоанна Предтечи в ад»;

- Равноапостольный епископ Климент Охридский «Слово похвальное на память пророка Захарии и о рождении Иоанна Крестителя», «Слово о рождестве Иоанна Предтечи и о умертвии отца его Захарии», «Похвальное слово Иоанну Крестителю», а также «Похвала обретению главы Иоанна Крестителя и Поучение (Похвала) в неделю по рождестве Иоанна Предтечи».

3. Проповеди русских авторов, связанные с праздниками зачатия, рождения, усекновения и обретения главы Иоанна Предтечи. Все они входят в Пролог под 23 сентября, 24 июня, 29 августа, 24 февраля, 25 мая и 7 января [4].

⁴ Иоанн Предтеча // Православная энциклопедия. Москва : Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2010. Т. 24. С. 529.

⁵ «Сказания о Иоанне Предтече (Крестителе)» представляют собой совокупность как переводных, так и оригинальных русских рукописных памятников различных исторических периодов, представленных в разных литературных жанрах (апокрифы, проповеди, памятные речи, сказания о чудесах), связанных с почитанием святого Иоанна Предтечи.

4. В составе главы 111 Русского хронографа в редакции 1512 года содержатся три фрагмента из произведения «Житие и усекновение... Крестителя Иоанна», состоящего из трех разделов [5]:

- «О крещении Господни и о Иоанне Предтечи от жития его»;
- «Сие от жития Предтечева»;
- «От жития Предтечева».

5. Также в «Сказании...» находится краткая статья, не имеющая отдельного наименования, но начинающаяся словами «Сии Антипа Ирод поя Иродьяду... главу Предтечеву усекнути» [5].

Хронология событий рождества Предтечи по «Сказанию» представлена так:

1. Царю Ироду становится известно о необычайных событиях, сопровождавших зачатие и рождение сына у священника Захарии.

2. После посещения волхвов обманутый в своих надеждах найти Мессию Ирод послал в Вифлеем и его окрестности воинов с приказом об убийстве младенцев в возрасте от двух лет и младше. В это время он вспомнил и о сыне священника Захарии. Семейство последнего, по евангельскому повествованию, проживало в городе Иудином (возможно Айн-Карем). Но указанные выше обстоятельства не могли не вызвать подозрительность царя. Услышав о событиях, происходивших в Вифлееме, праведная Елисавета вместе с сыном бежала в пустыню, где, по повелению Божию, расступившаяся скала скрыла их от преследователей.

3. Дальнейшее повествование раскрывает нам события убийства отца Предтечи – праведного Захарии. Последний, совершая священническую череду в храме, при общении с Иродом сказал ему, что не знает местонахождение своего сына. И царь в гневе приказал убить его, что и происходит в самом храме между жертвенником и алтарем.

Весьма интересными представляются следующие обстоятельства убийства праведника, донесенные до нас Преданием. В момент допроса и смерти Захария находился в храме не один, а в окружении собратии из числа священнослужителей. Однако никто за него не заступился. Причиной этому послужила ненависть к нему, вызванная следующим обстоятельством: «...когда Пресвятая Дева Мария в сороковой день по рождении Спасителя пришла в храм Иерусалимский для законного очищения, Ее с предвечным Младенцем принял праведный Захария и поставил Пречистую Деву не там, где

обыкновенно стояли жены, а на месте, назначенном для девиц, где не позволялось стоять замужним. Книжники и фарисеи, заметив это, негодовали; но Захария объявил им, что Дева сия хотя стала Матерью, но вместе не преставала быть чистою Девою. Когда же они не хотели верить этому, то святой Захария сказал: “Естество человеческое и все, что создано, подвластно своему Создателю: тайна силы – в деснице Его! И по Своей всемогущей воле Он может устроить в создании Своем так, чтобы и дева рождала, и родившая осталась девою. Вот почему и эта Матерь поставлена мною с девицами как Дева истинная!” Такое открытое исповедание таинства воплощения Бога Слова, соединенное со столь знаменательным действием в знак приснодевства Богоматери, возбудило во всех иудеях, окружавших Захарию, глубокую к нему ненависть и поселило в злобных их сердцах ужасное намерение – предать его смерти. Они ждали только благоприятного для этого случая – и вот случай этот представился» [5, с. 202].

Через некоторое время умерла мать пророка, и Иоанн остался один. Только ангел Господень по повелению Божию приносил ему пищу и охранял его. В этот период, согласно Евангелию, «младенец возрастал и укреплялся духом и был в пустынях до дня явления своего Израилю» (Лк. 1, 80). Святитель Иоанн Златоуст так характеризует этот период жизни Предтечи: «Не спрашивай меня, как, например, Иоанн во время зимы и во время зноя солнечного жил в пустыне, особенно в незрелом возрасте и со слабым, еще не укрепившимся телом? Каким образом детское его тело могло перенести такую перемену воздуха при многих невыгодах пустынной жизни!.. Иоанн в пустыне обитал, как на небе... Предтече Того, Кто имел прекратить все древнее, как то: труд, проклятие, печаль и пот, надлежало и самому иметь некоторые знаки такого дара и быть превыше древнего осуждения, каковым он и был. Ибо он ни земли не обрабатывал, ни бразд не рассекал, ни хлеба не ел в поте лица; но стол имел готовый, одежду находил скорее, чем пищу, а о жилище еще менее заботился, нежели об одежде. Он, нося плоть, вел какую-то ангельскую жизнь» [6, с. 108].

Евангелие не раскрывает нам конкретного места жительства святого Иоанна Предтечи, но Предание говорит о том, что до своего семнадцатилетия он жил в пещере в часе пути от Иуты (один из городов Иудеи). После этого, готовя себя к будущему пророческому

служению, он перешел в еще более суровую и скалистую местность близ Хеврона, расположенного на западном берегу реки Иордан. Непосредственно же перед выходом на проповедь святой Предтеча жил по ту же сторону Иордана, недалеко от Иерихона, в пещере, в скале, недалеко от того места, где евреи чудесно перешли Иордан под предводительством Иисуса Навина при возвращении из Египта в Обетованную землю.

Остаются открытыми вопросы о том, выходил ли Креститель за пределы пустыни, имел ли какое-либо общение с соплеменниками? Предание повествует, что если Христос пришел исполнить Закон, то исполнял его и Предтеча. А значит, вполне вероятно, что он мог выходить из пустыни в дни великих иудейских праздников, таких как Пасха, Пятидесятница, Кушечей. Во время этих выходов он мог получать информацию об образе жизни разных социальных слоев иудейского общества того времени, их духовные наклонностях и потребностях.

Святой Иоанн Креститель – единственный человек в Евангелии, о котором имеется независимое историческое свидетельство. Так, в своем труде «Иудейские древности» Иосиф Флавий, говоря об Иоанне Предтече, характеризует его как человека, «который убеждал иудеев вести добродетельный образ жизни, быть справедливыми друг к другу, питать благочестивое чувство к Предвечному и собираться для омовения. При таких условиях (учил Иоанн) омовение будет угодно Господу Богу, так как они будут прибегать к этому средству не для искупления различных грехов, но для освящения своего тела, тем более что души их заранее уже успеют очиститься» [3].

Относительно описания причины смерти Иоанна Крестителя у евангелистов и Иосифа Флавия есть явные расхождения. Если по евангельскому повествованию причиной казни Иоанна Предтечи является сожительница Ирода, бывшая жена его брата Филиппа – Иродиада, греховную связь которых пророк обличал, то совсем иную трактовку приводит иудейский историк: «Некоторые иудеи, впрочем, видели в уничтожении войска... вполне справедливое наказание со стороны Господа Бога за убийство Иоанна. Ирод <Антипа> умертвил этого праведного человека... Так как многие стекались к проповеднику, учение которого возвышало их души, Ирод <Антипа> стал опасаться, как бы его огромное влияние на массу (вполне подчинившуюся ему) не повело к каким-либо осложнениям. Поэтому тетрарх предпочел предупредить это, схватив Иоанна

и казнив его раньше, чем пришлось бы раскаяться, когда будет уже поздно. Благодаря такой подозрительности... Иоанн был в оковах послан в Махерон, вышеуказанную крепость, и там казнен. Иудеи же были убеждены, что войско... погибло лишь в наказание за эту казнь, так как Предвечный желал проучить Ирода <Антипу>» [3].

И повествование евангелистов, и свидетельства Флавия заслуживают внимания, дополняя друг друга. Таким образом представляется возможность выявить полноту причин, побудивших Ирода принять решение о казни. Боязнь утраты власти и постоянное «наушничество» Иродиады в совокупности могли склонить Ирода к необходимости убийства пророка. Именно убийства (!), так как даже фиктивного суда над невинным праведником не было.

Таким образом, период жизни Крестителя Господня от дня обрезания до выхода на проповедь известен нам из Священного Предания, представленного в виде агиографического, историко-повествовательного и гомилитического жанров.

Святой Иоанн Креститель и кумраниты: сравнительный анализ образа жизни и учения

В начале 1947 года в Иудейской пустыне было обнаружено несколько пергаментных свитков, впоследствии ставших известными как «свитки Мертвого моря» или «кумранские рукописи». Позднее множество рукописей было найдено в одиннадцати пещерах около Кумрана⁶, а также рядом с Масадой, Вади-Мурабба'т, в пещерах Нахал Хевер, Нахал Це'лим, Нахал Мишмар и в руинах греческого монастыря Хирбет Мирд. Однако только рукописи, найденные около Кумрана, а также некоторые из обнаруженных возле Масады и Каирской генизы, датированные периодом с III в. до н.э. по I век н.э., собственно и называются «Кумранскими», или «Рукописями Мертвого моря» в узком смысле.

При их расшифровке стало известно о деятельности некоей общины (получившей в библеистике наименование «кумранитов»), близкой по своим воззрениям к ессеям. Ряд исследователей выдвинул гипотезу, что именно из их среды вышел святой пророк Иоанн Предтеча.

⁶ Местность на сухом плато, примерно в полутора километрах от северо-западного побережья Мёртвого моря, на Западном берегу реки Иордан.

Как на Западе, так и в России после обнаружения рукописей началось их подробное изучение. Из отечественных исследований привлекают внимание труды протоиерея Дмитрия Юревича, обобщившего изыскания относительно найденных рукописей [7]:

1. Статья К. Старковой в «Вестнике древней истории» (1956 г.).
2. Книга Г. М. Лившица «Кумранские рукописи и их историческое значение» (1959 г.).
3. Книга И. Д. Амусина «Рукописи Мертвого моря» (1960 г.).
4. Книга И. Тантлевского «История и идеология Кумранской общины» (1994 г.).
5. Книга А. Владимирова «Кумран и Христос» (2002 г.).

Проблематике Кумранской общины также посвятили свои работы профессор Санкт-Петербургской духовной академии протоиерей Владимир Сорокин «Рукописи Мёртвого моря», К. В. Сомова «Ессеи и христиане» [8], архиепископ Михаил (Чуб), который в период с 1957 по 1958 год опубликовал в «Журнале Московской Патриархии» две статьи – «К десятилетию открытий на берегах Мёртвого моря» [9] и «Иоанн Креститель и община Кумрана» [10].

Стоит отметить, что все перечисленные авторы, за исключением архиепископа Михаила (Чуба), писали о соотношении учения кумранитов с раннехристианским и о влиянии первого на последнее, но только Преосвященный Михаил посвятил отдельную статью рассмотрению гипотезы о возможности временного проживания Иоанна Предтечи в кумранской среде.

Переходя непосредственно к рассмотрению вопроса о возможном пребывании святого Предтечи у кумранитов и влиянии их учения на особенности его жизни и характер его проповеди, необходимо отметить, что расшифровка и публикация рукописей и фрагментов, найденных на берегах Мертвого моря, и результаты раскопок Хирбет Кумрана – центра религиозной общины, владевшей некогда этими рукописями, поставили перед исследователями сложный комплекс вопросов и возбудили исключительный интерес специалистов, занимающихся проблемами возникновения и первоначального развития христианства⁷.

⁷ Общие сведения о рукописях, найденных на берегах Мертвого моря, и об общине Кумрана см.: Михаил, еп. Смоленский и Дорогобужский. К десятилетию открытий на берегах Мертвого моря // Журнал Московской Патриархии. 1957. № 12. С. 54–64. Библиографический обзор важнейшей литературы по этому вопросу см.: Старкова К. Б. Рукописи из окрестностей Мертвого моря // Вестник древней истории.

С момента обнаружения рукописей и до настоящего времени исследователями определено значительное число различных точек соприкосновения, большая часть которых имеет характер разного рода параллельных явлений и сходных высказываний. Так, уже при рождении святого Иоанна Предтечи его отец – святой праведный Захария – возносит к Богу торжественный гимн (Лк. 1, 67–79), который начинается со слов «Благословен Господь Бог Израилев...» Здесь следует отметить, что аналогичное начало молитв можно найти в различных книгах Священного Писания Ветхого Завета. Однако архиепископ Михаил (Чуб) акцентирует внимание на том, что параллелью к гимну Захарии является также заключительное молитвословие одного из важнейших памятников литературы кумранитов – «Устава общины» [10, с. 66]. Это молитвословие имеет следующее начало: «Благословен Бог, отверзающий сердце раба своего, направляя все его дела Твоею праведностью и делая (буквально: пробуждая) его чадом Твоей истины, ибо Тебе угодно, чтобы избранные люди всегда предстояли пред Тобою» [10, с. 66]. Схожесть смысла и некоторых грамматических особенностей этой молитвы и гимна святого Захарии говорит сама за себя. Исходя из этого, владыка Михаил делает вывод о том, что не исключена возможность того, что отцу святого Предтечи были известны не только основные идеи Кумранской общины, но и содержание книг, распространенных среди ее членов. Исполнившись, как повествует евангелист, Духа Святого (Лк. 1, 67) и говоря по внушению свыше, святой Захария мог употребить в своей вдохновенной речи отдельные знакомые ему ранее и вполне уместные в данном случае образы и выражения, пользуясь, как и всякий Божий пророк, даже в самом процессе пророчествования своей богодарованной свободой.

В Кумранской общине благоговейно относились к священническому служению. Наиболее видные члены общины, по-видимому, считали себя потомками знаменитого Садока, бывшего священником, а затем и первосвященником при царях Сауле, Давиде и Соломоне. В текстах кумранитов часто встречается выражение «сыны Садока»⁸. Это выражение нередко прилагалось не только к представителям священнических родов, но и ко всей общине в целом,

1956. № 1 (55). С. 87–102 ; Старкова К. Б. Новая литература о рукописях из окрестностей Мертвого моря. 1958. № 1 (63). С. 196–211.

⁸ Подобного рода символическое употребление выражения «сыны Садока» можно найти уже у пророка Иезекииля (Иез. 40, 46).

причем очень часто «сыны Садока» отождествлялись в текстах вообще с «сынами света», то есть с членами общины, противопоставлявшими себя всем остальным людям, которых они именовали «сынами тьмы» [10, с. 66].

Святой Иоанн Предтеча, как повествует Евангелие, принадлежал к священническому роду и происходил из Авиевой чреды служителей ветхозаветного храма, установление которой, вместе с другими чредами потомков Аарона, восходило ко временам царя Давида (1 Пар. 24, 10). Мать святого Предтечи также была из рода Аарона (Лк. 1, 5). Идеалы священства, знакомые ему с детства, в определенной степени совпадали с аналогичными идеалами, чтимыми в среде кумранитов. Вследствие этого среди отдельных библеистов появилось мнение о том, что святой Иоанн Предтеча после смерти родителей был принят на воспитание как потомок знаменитого священнического рода в Кумранскую общину, а впоследствии и сам сделался (предположительно на некоторое время) членом этой общины. Сторонники этой теории в подтверждение своей гипотезы выдвигают сообщение Иосифа Флавия о том, что безбрачные члены общин ессеев имели обычай брать к себе на воспитание детей, давая им образование в духе своего учения и пополняя впоследствии свои ряды за счет этих своих воспитанников. Из Евангелия мы знаем, что святой Иоанн Предтеча до своего явления народу долгое время пребывал в пустыне (Лк. 1, 80). Его проповедь прозвучала именно в Иудейской пустыне, на берегах Иордана (Мф. 3, 1). В этой же пустыне находилась и обитель кумранитов. Таким образом, близость проживания кумранитов и Предтечи несомненна. Но это формальное обстоятельство не следует считать доказательством в пользу вышеупомянутой теории. Здесь можно говорить только о некоторых вероятностях и правдоподобных возможностях. Но при этом необходимо учитывать, что представители Кумранской общины вышли из иудейской среды, адаптировав общеиудейские священные книги и традиции под свои горизонты представлений о праведности, необходимых для встречи Мессии.

Говоря о бытовых особенностях жизни святого Иоанна Предтечи, Священное Писание повествует нам, что «пищей» его были «акриды (саранча) и дикий мед» (Мф, 3, 4). Эти же самые виды аскетической пустынной пищи упоминаются и в одном из манускриптов Кумранской общины. Исследователи предположили, что

здесь усматривается намек на такое, не лишенное вероятности, обстоятельство: когда-то святой Иоанн Предтеча, будучи членом (или готовясь стать членом) общины кумранитов, мог принести торжественную клятву о соблюдении весьма строгого устава о пище, принятого в общине, и о воздержании от всего, запрещенного правилами Кумрана. Впоследствии святой Иоанн, уже не являясь членом общины, мог все же считать себя, безусловно, связанным данной ранее клятвой и должен был ограничивать себя в пище, что, впрочем, совершенно согласовывалось с его аскетическим образом жизни [10, с. 67].

Отдельной темой, имеющей и сходные, и различные черты между святым Иоанном Крестителем и кумранитами, является проповедь покаяния. Сходство заключается в том, что и святой Предтеча, и члены Кумранской общины, в соответствии со словами пророка Исаяи «приготовьте путь Господу, прямыми сделайте... стези Богу нашему» (Ис. 40, 3), видели свою задачу в приготовлении пришествия Господа и осуществляли это приготовление в отдалении от людской суеты, в безжизненной тишине пустыни, в молитве, покаянии и очищении. Различие состояло в том, что кумраниты готовили к пришествию Господа только самих себя, а святой Иоанн обращается ко всем людям с универсальной проповедью покаяния, не исключая из числа призываемых к покаянию и встрече Грядущего за ним ни фарисеев, ни саддукеев, ни мытарей, ни воинов (Мф. 3, 7; Лк. 3, 12–14).

При этом и крещение покаяния, которое совершал святой Иоанн Предтеча над приходящими к нему и исповедующими свои грехи, по своей внутренней сути, в корне разнится с теми ритуальными омовениями, которые существовали в кумранской среде. Кумраниты, требуя, как и Предтеча, обязательного внутреннего очищения перед погружением в воду, повторяли свои очистительные омовения многократно, причем каждый из них омывался сам. В отличие от них, святой Иоанн Предтеча крестил только единожды и лично совершал это крещение над приходящими к нему. Очевидно, именно эта особенность, отличная от постоянных иудейских омовений, и дала ему в людской среде наименование «Крестителя». Кроме того, Иоанново крещение, будучи крещением покаяния, было, вместе с тем, приготовлением к другому крещению, большему и совершеннейшему, которое должно быть совершено Тем, Кого Иоанн предвозвещал и Чьи

пути он приготавливал: «Я крещу вас водой, но вслед за мной идёт Тот, Кто могущественнее меня, у Которого я недостойн даже развязать ремни сандалий. Он будет крестить вас Святым Духом и огнём» (Лк. 3, 16). Ярким, образным языком, употребляя выражения, многократно исходившие из уст ветхозаветных пророков, святой Иоанн предвозвещал великие дела, которые совершит Грядущий за ним и им проповедуемый: Он «очистит гумно свое и соберет пшеницу Свою в житницу, а солому сожжет огнем неугасимым» (Мф. 3, 12).

Заслуживает внимания следующая деталь: «...увидев многих фарисеев и саддукеев, идущих к нему креститься», святой Предтеча сказал им: «Порождения ехиднины! Кто внушил вам бежать от будущего гнева?» (Мф. 3, 7). В так называемом «Дамасском документе», содержание которого самым тесным образом связано с рукописями, найденными в окрестностях Кумрана, враги общины также называются «порождениями (буквально: яйца) ехидны», но здесь нет никакого призыва к покаянию.

Когда к Иоанну Предтече прибыли парламентарии из числа иерусалимских священников и левитов, чтобы спросить его «кто он?», ему были заданы один за другим три вопроса. Отвечая на них, святой Иоанн засвидетельствовал, что он не Христос, не Илия и не Пророк⁹. «Посланные были из фарисеев» (Ин. 1, 19–24). Услышав от Иоанна, что он «ни Христос, ни Илия, ни пророк» (Ин. 1, 25), вопрошающие стали допытываться от него, на каком основании он совершает крещение народа¹⁰.

Обращаясь к святому Иоанну Предтече, фарисеи называют три возможных лица, одно из которых могло бы оправдать в их глазах

⁹ Имеется в виду тот Пророк, которого ждали в соответствии с пророчеством Моисея (Втор. 18, 15–19). Пришествия Илии ждали в соответствии с пророчеством Малахии (Мал. 4, 5), ср. (Мф. 17, 10).

¹⁰ Поскольку, как уже было упомянуто выше, язычники, хотевшие принять иудейскую веру, должны были совершить символическое омовение, свидетельствуя свое отречение от многобожия и связанных с ним пороков, постольку сам акт массового крещения иудеев, совершаемый Иоанном, несомненно, был воспринят гордыми иерусалимскими фарисеями как нечто весьма оскорбительное; они должны были рассуждать примерно так: пусть удалившиеся в пустыню сектанты Кумрана совершают, по своим обычаям, какие-то особые омовения, ведь это происходит в стороне и не в массовом масштабе. А Иоанн осмелился, ни от кого не скрываясь, крестить множество людей, исповедующих иудейскую религию, среди которых были даже фарисеи, и этим как бы бросал вызов официальному иудейству, ибо этим его крещением моральный уровень иудеев приравнивался к моральному уровню язычников: получалось так, что и те, и другие одинаковым образом нуждались в очистительном омовении [10, с. 71].

действия Крестителя. По убеждению вопрошающих или, по крайней мере, по сделанному им допущению каждое из этих трех лиц имело законное право на действия, подобные Иоанновым, причем и то, и другое, и третье лицо мыслятся в качестве ожидаемого. И по контексту речи чувствуется, что все три названные здесь лица имеют нечто общее, а именно в смысле общности их посланничества и полномочий. Следует отметить, что в Кумранской общине ждали не одного Мессию, а двух – мессию Аарона (представляющего священство) и мессию Израиля (представляющего царство); вместе с ними в определенное свыше время должен был явиться как третье лицо, сопутствующее им, и пророк (очевидно, обещанный Моисеем). Пророк был лицом, которого ожидали все принимающие Пятикнижие Моисеево как боговдохновенную книгу. Но и ожидание, помимо него, двух Мессий – одного священнического, а другого царского, будучи своеобразной особенностью кумранитов, по-видимому, в какой-то степени стало известным и за пределами этой общины.

Подводя итоги произведенных сопоставлений, нельзя не согласиться с теми выводами, к которым пришли специалисты по вопросу о возможных взаимоотношениях Иоанна Предтечи с кумранитами.

1) «...если даже Иоанн Креститель был раньше есеем, он должен был выйти из этой секты и ступить на путь независимого пророческого служения. Это допустимо, но факты (о которых шла речь выше) не настолько близки между собою, чтобы степень вероятности была очень большой. Однако нет ничего невозможного в том, что Иоанну в какой-то степени была известна община Кумрана» [10, с. 71].

2) «Когда раздался глагол Божий к Иоанну, сыну Захарии, в пустыне (Лк. 3,2)... темой его проповеди и его призывов сделалось нечто гораздо более значительное, чем учение и практика кумранитов. Если он ранее находился в общении с этой сектой или с другой, подобной ей, теперь для него настало время порвать эти связи и шествовать по новому пути, предначертанному для него Богом. Те толпы народа, которые стремились в долину Иордана, чтобы внимать его проповеди, приходили к нему потому, что слышали в его учении столь авторитетно звучащие мотивы, подобные которым давно уже не раздавались в Израиле, “ибо все

полагали, что Иоанн точно был пророк” (Мк. 11, 32). Славянский перевод лучше передает смысл греческого подлинника: “яко во истину пророк бе”» [10, с. 71].

3) Вдохновенная, данная свыше авторитетность свидетельства Иоаннова о Спасителе мира не могла базироваться на традициях Кумранской общины, хотя эти обычаи и возвышались своей относительной одухотворенностью над многими официальными представлениями тогдашнего иудейства. Сила свидетельства Иоанна Предтечи была основана на том особом, благодатном пророческом полномочии, которое он получил, как все другие истинные пророки (и даже в высшей степени, ибо он был больше пророка и больше всех рожденных женами (Мф. 11, 9; 11, 11)), непосредственно от Господа. Эта особая Божия сила, присущая проповеди святого Иоанна Предтечи, явилась причиной того, что, по слову Спасителя, «Закон и пророки до Иоанна: с сего времени Царствие Божие благовестуется, и всякий усилием входит в него» (Лк. 16, 16). Иными словами, именно с дней Иоанна в истории божественного домостроительства оканчивается один период и начинается другой [11, с. 97].

Результаты дела, которому посвятил себя святой Предтеча, были целиком усвоены христианством и живут в Церкви до сего дня, тогда как представления Кумранской общины в лучшем случае помогают исследователям погрузиться в то время, когда прозвучал великий призыв Иоанна Предтечи к покаянию. В истории человечества этот призыв послужил началом новой эпохи, тогда как идеи кумранитов можно рассматривать лишь как отдельный эпизод, хотя и представляющий собою несомненный интерес для всех, кто изучает евангельские события и людей той эпохи.

Суммируя сказанное, необходимо сделать следующие выводы о сходстве (Таблица 1) и различиях (Таблица 2) в жизни и учении святого Иоанна Крестителя и представителей кумранской общины:

**Таблица 1. Сходства учения кумранитов
с учением Иоанна Крестителя**

Святой Иоанн Креститель	Община Кумрана
Молитва отца святого Предтечи – святого праведного Захарии – и заключительная молитва устава Кумранской общины практически идентичны и в лингвистическом, и в смысловом аспектах.	
Иоанн Предтеча относится к священническому роду Израиля, а идеалы священства весьма высоко стоят в учении кумранитов.	
Основной пищей и Иоанна Крестителя, и представителей общины Кумрана были акриды и дикий мед.	
Общей целью и для пророка Иоанна, и кумранитов было приготовление к приходу Мессии.	
И Иоанн Креститель, и учение кумранитов именуют не признающих необходимость очищения через крещение/омовение «порождениями ехидны».	

**Таблица 2. Различия учения кумранитов
с учением Иоанна Крестителя**

Святой Иоанн Креститель	Община Кумрана
Приготовление к приходу Мессии всех людей.	К приходу мессии готовятся исключительно члены общины.
Иоанн Креститель совершает крещение в покаяние однократно.	В кумранской общине было предусмотрено множество омовений, что в большей степени роднит их с общеиудейским учением о ритуальных омовениях.
Требуя покаяния от человека перед крещением, святой Предтеча не возлагает на людей каких-либо дополнительных обязательств, полагая, что состоявшееся внутреннее очищение человек будет хранить сам.	У кумранитов существовало множество дополнительных обязательств, которые член общины должен был исполнять после каждого омовения.

Наименование саддукеев и фарисеев «порождениями ехидны» используется как призыв к покаянию.	«Порождениями ехидны» именуются все враги общины.
Святой Иоанн Креститель ожидал сам и проповедовал Одного Мессию.	Учение кумранитов говорит об ожидании двух мессий – Аарона, представляющего священство, и так называемого «мессию Израиля», представляющего Царство.

Заключение

Резюмируя вышесказанное, отметим следующее:

1. Рассматривая евангельскую историю жизни святого Иоанна Предтечи, мы не ставили задачу еще раз воспроизвести общеизвестные и истолкованные факты, а акцентировали внимание на тех эпизодах его жизни, которые подтверждены историческими свидетельствами. Так, нами были рассмотрены варианты фрагментов жизни святого Предтечи до момента его выхода на проповедь, а именно постоянный или временный характер пребывания в пустыне, возможная связь с общиной кумранитов.

2. Евангелисты, повествуя о событиях земной жизни Господа Иисуса Христа, не ставили перед собой цели донести все периферийные события евангельской истории. В связи с этим о жизни святого Иоанна Предтечи в период от его обрезания до выхода на проповедь мы знаем из Священного Предания, часть которого была зафиксирована в апокрифических текстах и подтверждала историческую достоверность описанных событий. Таким образом, суммируя совокупность указанных источников, следует сказать, что и Предание, и часть апокрифов повествуют нам о том, что до своего семнадцатилетия святой Иоанн Предтеча жил в пещере в чаше пути от города Иуты. После этого он поселился в более суровой и скалистой местности недалеко от Хеврона. Непосредственно перед выходом на проповедь святой Предтеча жил недалеко от Иерихона, в пещере, находящейся в скале, вблизи места, где евреи чудесно перешли Иордан под предводительством Иисуса Навина.

3. Остается открытым вопрос о том, покидал ли Креститель место своего уединения, общался ли с соплеменниками? Предание

говорит о том, что если Христос пришел исполнить Закон, то исполнял его и Предтеча. А значит, вполне вероятно, что он мог выходить из пустыни в дни великих иудейских праздников, таких как Пасха, Пятидесятница, Кушцей. Во время этих выходов он мог узнавать о жизни иудеев разных социальных слоев, об их духовных наклонностях и потребностях.

4. Отдельные исследования жизни Крестителя Господня посвящены гипотезе о возможном его воспитании среди членов Кумранской общины. Однако, несмотря на определенные сходства, между учениями святого Иоанна Предтечи и кумранитов наблюдается существенная разница в мотивации и причинах проповеди и служения.

Список литературы

1. *Попов А., диак.* Образ Предтечи в пророческих книгах Священного Писания Ветхого Завета / диакон Алексей Попов // Богослов.ru : научный богословский портал. – URL: <https://bogoslov.ru/article/6167241> (дата обращения: 14.03.2024).

2. *Сизоненко Д., прот.* Пророк мессианской радости: что мы знаем о личности Иоанна Крестителя / протоиерей Димитрий Сизоненко // Предание.ру : православный портал. – URL: <https://blog.predanie.ru/article/prorok-messijskoj-radosti-chto-my-znaem-o-lichnosti-ioanna-krestitelya-2/> (дата обращения: 14.03.2024).

3. *Иосиф Флавий.* Иудейские древности. В 2 т. Т. 2. Книги 13–20 / Иосиф Флавий. – Москва : АСТ : Ладомир, 2004. – (Классическая мысль). – ISBN 5-17-012210-1. ISBN 5-86218-311-6.

4. *Булгаков, С. Н.* Друг Жениха : о православном почитании Предтечи / С. Н. Булгаков. – Москва ; Берлин : Директ-Медиа, 2017. – 237 с. – Режим доступа: по подписке. – URL: <https://biblioclub.ru/index.php?page=book&id=466620> (дата обращения: 29.10.2023). – ISBN 978-5-4475-9273-8.

5. Сборник статей по истолковательному и назидательному чтению Четвероевангелия с библиографическим указателем. В 2 т. Т. 1 / сост. инспектор Симбирской духовной семинарии М. Барсов. – Москва : Лепта Книга, 2006. – 944 с. – ISBN 5-91173-018-9.

6. *Иоанн Златоуст, свт.* Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского в русском переводе. В 12 т. Т. 7. Толкование на святого Матфея Евангелиста / святитель Иоанн Златоуст. – [Б. м.] : Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2005. – 944 с.

7. *Юревич Димитрий, прот.* Рукописи Мертвого моря / протоиерей Димитрий Юревич // Церковный вестник. – 2002. – № 1/2. – С. 34–40.

8. *Сомов, К. В.* Ессеи и христиане / К. В. Сомов // Братский вестник. – 1964. – № 3. – URL: https://www.mbchurch.ru/publications/brotherly_journal/2380/ (дата обращения: 10.04.2024).

9. *Михаил (Чуб), архиеп.* К десятилетию открытий на берегах Мёртвого моря / Михаил, епископ Смоленский и Дорогобужский // Журнал Московской Патриархии. – 1957. – № 12. – С. 54–64.

10. *Михаил (Чуб), архиеп.* Иоанн Креститель и община Кумрана / Михаил, епископ Смоленский и Дорогобужский // Журнал Московской Патриархии. – 1958. – № 8. – С. 65–72.

11. *Василий (Богдашевский), архиеп.* Евангелие от Матфея : (критико-экзегетическое исследование) / архиепископ Василий (Богдашевский). – Киев : Типография «Петр Барский», 1915. – 10, 29, 527 с.

Статья поступила в редакцию 30.05.2024.

Статья поступила после рецензирования 20.06.2024.

Статья принята к публикации 20.07.2024.

UDC 22; 23/28

THE MINISTRY OF ST. JOHN THE BAPTIST ACCORDING TO EXTRA- GOSPEL SOURCES: HOLY TRADITION, APOCRYPHA, THE DEAD SEA SCROLLS

Vitaly Shcherbakov, Priest

Master of Religious Studies

First Vice-rector

Tambov Theological Seminary

392000, Russia, Tambov region

Tambov, M. Gorky Street, 3

E-mail: vitl.78@mail.ru

ORCID: 0000-0002-9598-5011

For citation: Shcherbakov V. Yu. The ministry of St. John the Baptist according to extra-Gospel sources: Holy Tradition, Apocrypha, the Dead Sea Scrolls EDN: ZFMBHL // Theological Collection of Tambov Theological Seminary. 2024, no. 3 (28). P. 37–58. (In Russian)

Abstract

The article studies the life and ministry of one of the greatest prophets - St. John the Baptist. The article analyzes and compares various facts of the biography of the Baptist of the Lord, reflected in extra-Gospel sources, namely the Holy Tradition, "Jewish Antiquities" by Josephus Flavius, and the Apocrypha. The relevance of the study is due to the need to systematize the works concerning the last Old Testament prophet and the first servant of the incarnate God the Word. The scientific novelty of the study is determined by the commentary and critical understanding of the hypothesis about the possible attitude of John the Baptist to the Qumran community.

The work uses methods of analysis and synthesis, deduction and generalization in concretizing the results obtained during the study; comparative theological and dialectical methods made it possible to compare various opinions of secular scholars and theologians on the issue under consideration; the hermeneutic method was used in interpreting the texts; intertextual analysis helped to establish connections between the texts of the Holy Scripture.

The author draws conclusions regarding the lifestyle and causes of death of St. John the Baptist based on extra-Gospel sources, presents the tables demonstrating the significant difference between his preaching and the nature of his ministry from the teachings of the representatives of the Qumran community.

Keywords: St. John the Baptist; Holy Tradition; extra-Gospel sources; Apocrypha; Qumran community; Judaism.

References

1. Popov A., Deacon *Obraz Predtechi v prorocheskikh knigakh Svyashchennogo Pisaniya Vetkhogo Zaveta* [The Image of the Forerunner in the prophetic books of the Holy Scriptures of the Old Testament]. *Nauchnyi bogoslovskii portal Bogoslov.ru* [Scientific Theological Portal Bogoslov.ru]. (In Russian). Available at: <https://bogoslav.ru/article/6167241> (accessed: 14.03.2024).
2. Sizonenko D., Archpriest *Prorok messianskoi radosti: chto my zyaem o lichnosti Ioanna Krestitelya* [The Prophet of messianic joy: what we know about the personality of John the Baptist]. *Pravoslavnyi portal Predanie.ru* [Orthodox Portal Predanie.ru]. (In Russian). Available at: <https://blog.predanie.ru/article/prorok-messianskoj-radosti-chto-my-znaem-o-lichnosti-ioanna-krestitelya-2/> (accessed: 14.03.2024).
3. Josephus Flavius *Iudeiskie drevnosti* [Jewish Antiquities]. Moscow, AST, Ladimir Publ., 2004, vol. 2, books 13–20. (In Russian).

4. Bulgakov S. N. *Drug Zhenikha: o pravoslavnom pochitanii Predtechy* [Groomsman: about Orthodox veneration of the Forerunner]. Moscow , Berlin, Direct-Media Publ., 2017, 237 p. (In Russian). Available at: <https://biblioclub.ru/index.php?page=book&id=466620> (accessed: 29.10.2023).

5. *Sbornik statei po istolkovatel'nomu i nazidatel'nomu chteniyu Chetveroevangelia s bibliograficheskim ukazatelem* [Collection of articles on the interpretative and edifying reading of the Four Gospels with a bibliographic index]. Moscow, Lepta Kniga Publ., 2006, vol. 1, 944 p. (In Russian).

6. Saint John Chrysostom *Tvoreniya svaytogo otsa nashego Ioanna Zlatousty, arkhiepiskopa Konstantinopol'skogo v russkom perevode* [The works of our holy father John Chrysostom, Archbishop of Constantinople in Russian translation]. Holy Dormition Pochayiv Lavra Publ., 2005, vol. 7, 944 p.

7. Yurevich Dmitry, Archpriest Rukopisi Mertvogo morya [The Dead Sea Scrolls]. *Tserkovnyi vestnik* [Church Bulletin]. 2002, no. 1/2, pp. 34-40. (In Russian).

8. Somov K. V. *Essei i khristiane* [Essenes and Christians]. *Bratskii vestnik* [Bratsky Vestnik]. 1964, no. 3. (In Russian). Available at: https://www.mbchurch.ru/publications/brotherly_journal/2380/ (accessed: 10.04.2024).

9. Mikhail (Chub), Archbishop K desyatiletuyu otkrytii na beregakh Mertvogo morya [On the Tenth Anniversary of Discoveries on the Shores of the Dead Sea]. *Zhurnal Moskovskoi Patriarkhii* [Journal of the Moscow Patriarchate]. 1957, no. 12, pp. 54-64. (In Russian).

10. Mikhail (Chub), Archbishop Ioann Krestitel' i obshchina Kumrana [John the Baptist and the Qumran community]. *Zhurnal Moskovskoi Patriarkhii* "Journal of the Moscow Patriarchate". 1958, no. 8, pp. 65–72. (In Russian).

11. Vasily (Bogdashevsky) Archbishop *Evangelie ot Matfeya (kritiko-ekzegeticheskoe issledovanie* [Gospel of Matthew (critic-exegetical study)]. Kyiv, Peter Barsky Publ., 1915, 10, 29, 527 p. (In Russian).

Received 30 May 2024.

Reviewed 20 June 2024.

Accepted for press 20 July 2024.

УДК 26/28+930.1



<https://elibrary.ru/dpqvnhx>

ПРОТОИЕРЕЙ ГЕОРГИЙ ФЛОРОВСКИЙ И В. С. СОЛОВЬЕВ В БОРЬБЕ ЗА ИСТОРИЮ

Паутов Георгий Владимирович
магистр богословия, аспирант
богословского факультета Православного
Свято-Тихоновского гуманитарного
университета
127051, Россия, г. Москва,
Лихов переулок, д. 6, стр. 1
E-mail: georgiy-vp@inbox.ru
ORCID: 0000-0001-5798-3907

Для цитирования: Паутов Г. В. Протоиерей Георгий Флоровский и В. С. Соловьев в борьбе за историю. EDN: DPQVNHX // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. 2024. № 3 (28). С. 59–79.

Аннотация

В статье обозначается актуальная проблема, связанная с отсутствием в содержании знаменитой книги Г. В. Флоровского «Пути русского богословия» довольно заметного события в истории русской религиозно-философской мысли – полемики В. С. Соловьева и Н. Я. Данилевского, возникшей во второй половине XIX в. Подчеркивается неоднозначность ситуации, так как Флоровский был, очевидно, знаком с этим событием, на что указывает присутствие в его работах периода 1921–1928 гг., посвященных критике историософских идей славянофильства и евразийства, соловьевских суждений. Для обоснования этого тезиса прослежено формирование осевой мысли историософии Флоровского; рассмотрено соотношение основных положений критики Флоровским и Соловьевым теории культурно-исторических типов Данилевского и историософии славянофилов А. С. Хомякова, И. В. Киреевского, И. С. Аксакова и М. Н. Каткова на предмет их сближения. Обосновано, что осевая мысль историософии Флоровского – это идея о христианстве как главной движущей силе истории, причем эта идея сформулирована в опоре на историзм Соловьева и прослеживается в работах Флоровского, написанных в период 1921–1928 гг.

В результате автором статьи выдвинуты и аргументированы предположения о том, что, отрекаясь от наследия Соловьева, Флоровский решил не освещать полемику с Данилевским в «Путях русского богословия» во избежание косвенных указаний на концептуальную зависимость от идей философа. Аналогичным образом Флоровский поступил с евразийской идеологией, о которой в своей главной работе он не оставил даже намека (это, естественно, коснулось и Данилевского).

Ключевые слова: движущая сила истории; историософия Соловьева; религиозно-историческая мысль Флоровского; теория Данилевского; критика славянофильства; идеология евразийства.

Введение

Крупные отечественные исследователи обоснованно считают, что истоки русской историософии восходят к XI в. (святитель Иларион Киевский, преподобный Нестор Летописец и другие [1]). Эту преемственность продолжили славянофилы. Первое концептуальное выражение русская историософия получила у В. С. Соловьева (1853–1900) в «Чтениях о Богочеловечестве» (1878) и Н. Я. Данилевского (1822–1885) в книге «Россия и Европа» (1869). В этих трудах наглядно демонстрировалось, что движение истории неотделимо от культурных, религиозных и национальных процессов. Вслед за славянофилами Соловьев и Данилевский утверждали идею мессианства русского народа в судьбе человеческой цивилизации. По сути, этот манифест должен был консолидировать авторов, но вышло иначе: во второй половине XIX в. между ними развернулась настоящая «борьба за историю» [2]. Казалось бы, причина спора лежала на поверхности: Соловьев представлял историю как прогрессивное становление единого «богочеловечества», а Данилевский – как развитие множества самобытных культурно-исторических типов. Впрочем, не все так просто, как может показаться. На самом деле Соловьев и Данилевский поднимали важные религиозно-философские вопросы о природе исторического движения и роли религиозного начала в этом процессе.

Представляется, что это заметное событие не могло ускользнуть от внимания знаменитого русского философа и богослова протоиерея Г. В. Флоровского (1893–1979), посвятившего жизнь изучению истории русской религиозно-философской мысли. В своей

философско-исторической публикации «Смысл истории и смысл жизни» (1921) он назвал XIX век эпохой, насыщенной духом историзма¹. Однако если мы обратимся к его opus magnum «Пути русского богословия» (1937), то не обнаружим каких-либо упоминаний о полемике Соловьева с Данилевским.

Таким образом, возникает вопрос: почему Флоровский решил не освещать в своей работе одно из значимых звеньев в генезисе русской религиозно-философской мысли? Неоднозначность ситуации усугубляется, если обратиться к публикациям Флоровского периода 1921–1928 гг., посвященным критике историософских идей славянофилов и евразийства. В них явно прослеживается сходство с соловьевской критикой теории Данилевского и славянофилов. И это при том, что: 1) в начале своего творческого пути Флоровский считал Соловьева своим «первым учителем религиозной философии»²; 2) в его работах находил плодотворный источник развития собственной мысли; 3) позиционировал свои идеи как соловьевские³. Отсюда можно заключить, что Флоровский был хорошо знаком с полемикой Соловьева и Данилевского (этот тезис будет обоснован далее).

Основная часть

1. Как уже отмечалось, в раннем творчестве Флоровский не отделял свои взгляды от взглядов Соловьева. Поэтому вполне закономерно, что философия Соловьева могла оказывать влияние на многие направления мысли Флоровского, в том числе на религиозно-историческое. Подтверждением служит рецензия Флоровского на статью Н. Н. Глубоковского «Православие по его существу» (1913). В ее заключительной части Флоровский сделал важное замечание, что именно «боязнь историзма» стала главной причиной, по которой Глубоковский несправедливо осудил славянофильство как теорию официальной народности, приносящую «искажающий националистический элемент»⁴ в сущность право-

¹ Флоровский Г. В. Смысл истории и смысл жизни // Вера и культура. Санкт-Петербург : Русский христианский гуманитарный институт, 2002. С. 65.

² Письма Г. В. Флоровского к П. А. Флоренскому (1911–1914) // Исследования по истории русской мысли : ежегодник 2003 (6). Москва : Модест Колеров, 2004. С. 51–68.

³ Там же.

⁴ Флоровский Г. В. Из прошлого русской мысли // Из прошлого русской мысли. Москва : Аграф, 1998. С. 10.

славного исповедания. При этом Флоровский считал, что развитые Глубоковским концепции являлись центральным убеждением религиозной философии славянофилов и с особой яркостью были выражены в религиозно-философской системе Соловьева, изложенной в «Чтениях о Богочеловечестве». Здесь также стоит отметить, что вначале Флоровский рассматривал творчество Соловьева как положительную пролонгацию идей славянофилов⁵.

Для понимания того, насколько рассуждения Флоровского были справедливы, обратимся непосредственно к идеям Глубоковского и Соловьева.

Глубоковский считал принципиально важным, что православное исповедание обладает сверхприродной сущностью и находится «выше всяких внешних комбинаций», в том числе национальных. Впрочем, он понимал, что историческое воплощение Православия в разных народах «непременно бывает национальным»⁶. Поэтому, чтобы сбалансировать свою концепцию, он выдвинул идею о неизменности ноуменальной сущности Православия. Тогда выходило, что не Православие преобразовывалось, а культурно-национальное начало принявших его этносов. В качестве примера Глубоковский приводил преемственные отношения Византии и России, в которых религиозное начало одной нации стало достоянием другой, характеризующимся мессианскими чертами⁷.

Модель Соловьева, действительно, близка идее Глубоковского. Правда, следует учитывать, что все свои взгляды Соловьев, так или иначе, развивал вокруг взаимосвязанных концепций «всеединства» и «богочеловечества». По его мнению, весь смысл истории состоял только в том, что человечество, достигнув всеединства, должно превратиться в богочеловечество [3, с. 213]. Это состояние, в котором совершается органическое единство мирового бытия, обуславливаемое свободным взаимопроникновением его составляющих элементов друг в друга без ущерба для своей идентичности. По мысли Соловьева, в историческом пространстве такое единство реализуется именно в христианстве. «Христианская идея, – писал Соловьев, – есть совершенное богочеловечество, т.е. внутрен-

⁵ Флоровский Г. В. Из прошлого русской мысли. С. 10.

⁶ Глубоковский Н. Н. Православие по его существу // Хрестоматия по сравнительному богословию. Москва : Издательство Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2005. С. 18.

⁷ Там же.

няя и внешняя связь, духовное и материальное соединение всего конечно-человеческого и природного – с бесконечным и безусловным, с полнотой Божества через Христа в Церкви: через Христа, в котором эта полнота Божества обитает телесно; в Церкви, которая есть тело Его, исполнение исполняющего всяческая во всех (Ап. Павел к Ефес. I, 23)»⁸.

Руководствуясь этими соображениями, Соловьев стремился разрешить проблему антологической раздробленности человечества на народы и нации. Он был убежден, что народность есть «особая историческая сила, которая должна сослужить религиозной истине особую службу для общего блага всех народов»⁹. Для этого, по мнению Соловьева, всякая народность должна отказаться от национального эгоизма как своего рода замкнутости и тем самым увидеть свое истинное историческое предназначение, открываемое христианством, стремящимся объединить человечество. Как видится, именно здесь Соловьев и Глубоковский сходились в мысли о преображающем воздействии христианства на принимающий его народ или нацию. Однако если у Глубоковского эта идея была отвлеченным теоретическим построением, то Соловьев придал ей живое историческое обоснование: принятие христианства на уровне народа – это символический акт самоотречения, которым обуславливается движение исторического процесса на пути к главной цели – пришествию Царствия Божия¹⁰. Как заключает А. В. Малинов, соловьевская концепция самоотречения лежит в основе всего исторического бытия [4].

Стоит отметить, что во взглядах Флоровского на концептуальное сходство Глубоковского и Соловьева присутствовало и некоторое противоречие. В одном месте он утверждал, что соловьевские идеи навеяны исконно грековосточным Православием и святоотеческой мыслью¹¹. Здесь Флоровский не был новатором. В 1906 г. С. Н. Булгаков (1871–1944) уже высказывался о Соловьеве как о единственном мыслителе, по-философски выразившем «вечные

⁸ Соловьев В. С. Национальный вопрос в России. Вып. 1. 1883–1888 // Собрание сочинений : в 10 т. 2-е изд. Санкт-Петербург : Книгоиздательское Товарищество «Просвещение», [1912]. Т. 5. С. 28.

⁹ Там же. С. 25–26.

¹⁰ Там же. С. 27.

¹¹ Флоровский Г. В. Новые книги о Владимире Соловьеве: библиографические заметки // Известия Одесского библиографического общества при Императорском Новороссийском университете. Одесса : Центральная типография, 1912. Т. 1, вып. 7. С. 241.

истины христианской религии»¹². В другом месте Флоровский подчеркивал, что во взглядах Соловьева присутствовали очевидная зависимость от немецкого идеализма и оторванность от церковного предания¹³. Последние суждения были вполне закономерны по следующим причинам.

Во-первых, за концептуальными построениями Соловьева действительно проглядывается натурфилософская идея исторического развития. Иностраный исследователь Дж. Навикас считает, что источником этой идеи служила философия истории В. Ф. Гегеля. По мысли Навикаса, у немецкого философа исторический процесс определяется поступательным развитием самосознающего себя в мире духа, а у Соловьева идентичную роль выполняет человечество [5]. При этом, как подчеркивает М. В. Максимов, Соловьев был более последователен, чем Гегель, при переводе диалектики из области метафизики в область человеческой истории. В отличие от Гегеля, у Соловьева история не имеет завершения в определенной осуществившейся форме, то есть не останавливается на уровне только природной реализации, но простирается далее – в область метафизической бытийности [6]. Поэтому историософия Соловьева теоцентрична: в ней история – это прежде всего теогонический процесс.

Во-вторых, если христианство у Соловьева и занимало важную роль, однако все же оставалось лишь частью теогонического процесса истории. Соловьев писал, что человечество и до появления христианства пребывало в историческом движении – только «на ощупь», это был «слепой естественный процесс развития». Впрочем, однажды воплотившись в необходимый исторический момент, оно «прямо поставило перед человечеством его абсолютный идеал, дало ему окончательную задачу для его собственной работы»¹⁴. По мнению Р. Н. Холодова, обоснование этому находится в софиологии Соловьева, согласно которой совечная Сущему София проявляет себя в истории путем воплощения и развития в человечестве.

¹² Булгаков С. Н. Васнецов, Достоевский, Вл. Соловьев, Толстой (Параллели) // Тихие думы. Москва : Республика, 1996. С. 151.

¹³ Флоровский Г. В. Рецензия на книгу Н. Глубоковского «Православие по его существу» (СПб., 1914) // Исследования по истории русской мысли : ежегодник 2003 (6). Москва : Модест Колеров, 2004. С. 83.

¹⁴ Соловьев В. С. Из философии истории // Сочинения : в 2 т. Москва : Правда, 1989. Т. 2. С. 334.

Таким образом, история – это диалектический процесс взаимодействия Софии и человечества. Иначе – процесс созидания богочеловечества, на путях которого появляется совершенный Богочеловек Иисус Христос, указующий путь истины – путь Софии. Христианство, реализуемое в церковном Теле Христа, – это не движущая сила истории, а период, в котором происходит движение Богочеловека к Богочеловечеству [7].

Впрочем, обозначенное противоречие снимается: Флоровский писал, что соловьевские идеи только навеяны православным христианством, но не совершенно им тождественны. В самом деле, концепция «богочеловечества» в полной мере соответствует главным христианским постулатам о созидании единого человечества и линейном движении исторического процесса. Если вопросы и возникают, то исключительно к их философской интерпретации. Что касается Глубоковского, в его догматических формулировках просматривается противоположная картина. По мысли Флоровского, сами формулировки были верными, но не обладали «историзмом» или историческим динамизмом, присущим христианству. Таким образом, Флоровский пришел к выводу, что православные взгляды Глубоковского «с особой яркостью были выражены в религиозно-философской системе В. С. Соловьева», и сформулировал собственное определение сущности Православия: «...православное христианство есть “новая” творческая жизненная сила, обновляющая индивидуальную и общественную жизнь»¹⁵, что объективно подтверждается историческими фактами.

Отметим, что Флоровский избегал использования термина «православное исповедание», применяя другой – «православное христианство». Скорее всего, он пытался показать, что Православие не есть отвлеченная теория, а реально воплощенная и действующая в истории богочеловеческая сила. В этой перспективе открывается, что мыслитель изъясил из соловьевской «народности» характеристику «исторической силы» и перенес ее в область понимания Православия как «творческой силы», раскрывающейся в истории. Это представление подтверждается в неопубликованном наброске «Русская философия как задача» (1921–1923), где Флоровский прямо назвал христианство «исторической реальностью и действенной силой»¹⁶.

¹⁵ Флоровский, Г. В. Рецензия на книгу Н. Глубоковского «Православие по его существу». С. 85.

¹⁶ Флоровский Г. В. Русская философия как задача // Путь : международный философский журнал. Москва, 1994. № 6. С. 256.

Итак, как можно видеть, Флоровский не без помощи Соловьева представил религиозно-историческое определение христианства как живой исторической силы. Важно, что эта формулировка продолжила свое существование в публикациях Флоровского 1920-х гг. Поэтому будет правомерным взять ее за исходный пункт и в ее контексте рассмотреть процесс сближения критических взглядов Флоровского и Соловьева на историософию Данилевского и славянофилов.

2. Рассмотрим положения и принципы, которыми руководствовался Соловьев.

Свою критику Соловьев начинал с онтологической дискретности теории Данилевского. По его мнению, множественность обособленных культурно-исторических типов, заявляемая Данилевским, расщепляет историю на целый ряд параллельных и независимых историй, что противоречит реальным фактам единства всемирной истории и существования общечеловеческих начал¹⁷. Первым и главным таким началом, подрывавшим теорию ученого, Соловьев считал народную религиозность. В пример он приводил Индию – страну, ставшую источником буддизма, объединившего многие народы и определившего форму их исторического существования¹⁸. Далее Соловьев обращался к христианству как к высшей религии, содержащей в своем основании универсальную историческую задачу по объединению всего человечества, и противопоставлял ее теории Данилевского. При таком «лобовом столкновении» выходило, что дискретность концепции Данилевского вступала в противоречие с христианской задачей. На этом основании Соловьев без особых раздумий обвинял Данилевского в антихристианстве.

Между тем упрекать Данилевского в антихристианстве не совсем корректно. По замечанию С. И. Бажова, православно-христианские традиции были важнейшими составляющими мировоззрения ученого. Для Данилевского русские и греки – хранители Православия и продолжатели «великого дела – быть народами богоизбранными» [8, с. 119]. Таким образом, религиозная сторона культурной деятельности у Данилевского свойственна славянскому культурному типу [8, с. 119]. То же самое можно сказать о расщеплении истории и человечества. По Данилевскому, «человечество и народ (на-

¹⁷ Соловьев В. С. Национальный вопрос в России. Вып. 1. С. 109.

¹⁸ Там же. С. 119.

ция, племя) относятся друг к другу как родовое понятие к видовому; следовательно, отношения между ними должны быть вообще те же, какие вообще бывают между родом и видом»¹⁹. Вместе с тем, как замечает А. В. Ефремов, яростный защитник и последователь Данилевского Н. Н. Страхов и вовсе предлагал, подобно Соловьеву, сравнить культурно-исторические типы с живыми и деятельными органами человечества – единого духовно-физического организма [2, с. 106]. Однако, по мысли Соловьева, если допустить такое сравнение, то необходимо признать, что культурно-исторические типы должны нести совместное служение во благо общего организма. Соответственно, не может быть и речи о какой-либо национальной обособленности. В теории же Данилевского, считал Соловьев, происходило обратное. Культурно-исторический тип, по сути, представлял тот вид ограниченности, который должен преодолеваться историческим прогрессом в соответствии со вселенской задачей христианства²⁰. Свою мысль Соловьев подкреплял ссылками на апостола Павла – проповедника единства человечества во Иисусе Христе, и Блаженного Августина, продемонстрировавшего историческую значимость разрушения Римской империи в общечеловеческих интересах²¹. Получалось, как обоснованно полагает Е. П. Аксенова, что концепция Данилевского была несовместима даже с самым историческим фактом христианства, которое по мере своего становления размывало любые национальные рамки человеческого существования [9]. В конечном счете Соловьев назвал теорию Данилевского «“естественной системой” истории»²², обесценивающей культурно-историческую значимость религии и тем самым демонстрирующей общую секулярную тенденцию их времени.

Надо полагать, для Соловьева было безусловным фактом наличие связи между Данилевским и славянофилами, о чем говорит распространение его критики на историософские идеи А. С. Хомякова, И. В. Киреевского, И. С. Аксакова и М. Н. Каткова. Соловьев сделал важное замечание, что в их философских построениях религиозное начало присутствовало, но при этом не являлось основополагающей установкой. Славянофилы исповедовали православное христианство, но только как атрибут русской народности. Более

¹⁹ Данилевский, Н. Я. Россия и Европа. Москва : Книга, 1991. С. 120.

²⁰ Соловьев В. С. Национальный вопрос в России. Вып. 1. С. 128.

²¹ Там же. С. 129.

²² Там же. С. 116.

того, «оно есть истинная религия, – писал Соловьев, – в конце концов, лишь потому, что его исповедует Русский народ»²³. На этом основании он полагал, что во взглядах славянофилов присутствовал противоречивый синтез между «всеобъемлющею формулою церкви и узким местным традиционализмом, – между вселенским идеалом христианства и языческою тенденцией к особнячеству»²⁴. Последнее обосновывалось тем, что славянофилы предпочли человечеству – единому субъекту всемирной истории – отвлеченный культурно-исторический тип²⁵. Ситуация еще более осложнялась тем, что идеал этого типа находился в допетровской эпохе. Тем самым, по мнению Соловьева, вместо внесения ясности славянофилы искажали и запутывали историческую реальность²⁶. «Славянофилы, – утверждал философ, – стали уверять себя и других, что их идеалы уже осуществлены русским народом в его прошедшей истории; они потребовали от общества только одного: обратиться к старине, вернуться домой»²⁷. Отсюда проистекал их доктринальный анти-исторический пафос в виде желания «остановить историю и вернуть человечество или, по крайней мере, наш народ к минувшим, более или менее отдаленным, эпохам»²⁸. В итоге Соловьев пришел к утверждению, что главным «грехом славянофильства» являлся его «зоологический патриотизм» – особый вид идолопоклонства абстрактному культурно-историческому идеалу²⁹.

3. В работе «Из прошлого русской мысли», датируемой 1911 г., Флоровский представил славянофильство как одно из направлений, внесших положительный вклад в историю развития русской самобытной мысли. Впрочем, одновременно он соглашался с тезисом Н. А. Бердяева о двойственности славянофильской природы, противостоительно сочетающей в себе «русскую святыню» (опыт Православия) и «русское язычество» (националистическое самопревозношение). Флоровский писал, что таким образом «объясняется и его двойственная судьба: от него вышло два течения, одно, сберег-

²³ Соловьев В. С. Национальный вопрос в России. Вып. 2. 1888–1891 // Соловьев В. С. Собрание сочинений : в 10 т. 2-е изд. Санкт-Петербург : Книгоиздательское Товарищество «Просвещение», [1912]. Т. 5. С 185.

²⁴ Там же.

²⁵ Соловьев В. С. Национальный вопрос в России. Вып. 2. С. 326.

²⁶ Там же. С. 349.

²⁷ Там же. С. 226.

²⁸ Там же. С. 380.

²⁹ Там же. С. 393.

шее и умножившее то вневременное и ценное, что в нем было, – Соловьев, Трубецкой; другое, усвоившее его худшее, – это и есть так называемые славянофилы поздние: Данилевский, Катков...»³⁰ Таким образом, в своем раннем творчестве Флоровский, вслед за Бердяевым, видел в Соловьеве положительное продолжение раннего славянофильства; отрицательно оценивал деятельность Данилевского и поздних славянофилов. Примечательно, что спустя почти десять лет, несмотря на наметившиеся перемены в мировоззрении, Флоровский не отошел от этой мысли и стремился ее развить.

Так, в статье «Вечное и преходящее в учении русских славянофилов» (1921) Флоровский описывал славянофильство как особый вид общественно-исторического мировоззрения, основанного на искусственно созданной антитезе «Россия – Европа». Он подчеркивал, что с помощью этого конструкта славянофилы стремились обосновать историческую уникальность славянства и необходимость его охранения путем дифференциации от западной культуры. Ядром славянофильской мысли, по мнению Флоровского, выступала взаимосвязанная понятийная триада «Православие, самодержавие и народность», синтетическое единство которых порождало славянофильский «идеал органической жизни» общества. В этом идеале Флоровский выделял ряд специфических черт: во-первых, славянофилы локализовали его историческое местонахождение в допетровских временах; во-вторых, славянофилы объявили свой идеал общечеловеческим, что придавало ему особый мессианский характер. Здесь, как можно заметить, взгляды Флоровского и Соловьева ощутимо сближаются. Однако наиболее явно авторская связь прослеживается в выводе Флоровского о «грехопадении» славянофильства, приведшего к «культу “отвлеченной” самобытности» посредством идеализации славянской старины. Впоследствии Флоровский уже непосредственно ссылаясь на Соловьева как на автора, верно опознавшего «“ложный” национализм» славянофилов, и соглашался с ним в том, что «культурную ценность история славян может получить только через вольное подчинение народом себя общечеловеческим идеалам вселенского характера, подчинение, которое стало бы источником творческого подъема»³¹.

³⁰ Флоровский Г. В. Из прошлого русской мысли. С. 10.

³¹ Флоровский Г. В. Вечное и преходящее в учении русских славянофилов // Из прошлого русской мысли. Москва : Аграф, 1998. С. 49.

В очередной раз авторское сближение наблюдается в момент, когда Флоровский переводит фокус своей критики с историософии славянофилов на теорию Данилевского и указывает в ней следующие недостатки: противоречит с исторической действительностью; лишает человеческую культуру общего ключа; делает абстрактным понятие «общечеловеческого». Напрашивается обвинение теории Данилевского в антихристианстве, но Флоровский этого не делает – вероятно, чтобы избежать заметного сходства с Соловьевым. Впрочем, коннотации соловьевской критики достаточно очевидны, что также проявляется в выдвигаемом Флоровским контраргументе против теории Данилевского. Он приводил в пример Евангелие, которое, с одной стороны, глубоко национально, а с другой – адресовано всему человечеству. Выходит, что Флоровский, хотя и не очевидно, но все же противопоставлял христианство теории Данилевского.

Следующее принципиальное положение Флоровского, за которым проглядывается мысль Соловьева, связано с характером происхождения теории Данилевского. Флоровский считал, что Данилевский пытался обосновать самобытность исторического пути русской нации подобно славянофилам и исходил из квазиантитезы «Россия – не Европа». При этом Данилевский допускал нелогичность в своих теоретических построениях: постулат о разнородности культурно-исторических типов сам по себе не допускает возможность существования этой антитезы; если все же настаивать на ней, тогда становится невозможным «общечеловеческое» начало как таковое.

В более сдержанной форме Флоровский размышлял над умалением религиозного начала в теории культурно-исторических типов. Поначалу это выражалось в противопоставлении «политиканствующего здравомыслия» Данилевского и философских идей Хомякова и Киреевского, содержащих религиозный элемент. После этого Флоровский указывал, что в концепции ученого наивысшим благом, исключая только Бога, признавалась «живая стихия народности». Впрочем, в другом месте он оговаривался и отмечал, что этой стихией управляет все же не Бог, а «сила исторического рока»³². Как отмечает В. А. Щученко, таким образом Флоровский смог увидеть, что в теории Данилевского человечество следует неким бессознательным, невольным, а главное – роковым образом заданным

³² Флоровский Г. В. Вечное и преходящее в учении русских славянофилов. С. 46.

«общечеловеческим» устремлениям – «к прогрессу» кораллового рифа, бессознательно, не имеющего ни духовной свободы, ни способности к творчеству [10]. Отметим, что к этой теме Флоровский вернулся в публикации «Евразийский соблазн» (1928), где в соловьевской манере указывал на «биологический» характер теории Данилевского³³.

Прежде чем перейти к следующей части настоящей работы, предварительно резюмируем вышеизложенные тезисы. Очевидно, что Соловьев и Флоровский сходились во мнении о преемственном сходстве теории Данилевского с историософией славянофилов, но этим сходство их взглядов не ограничивается. Флоровский и Соловьев одинаково аргументировали свою критику теории Данилевского и историософии славянофилов. В первом случае авторы утверждали, что в концепции культурно-исторических типов происходило «расщепление» истории, не соответствующее подлинной исторической реальности. Во втором – усматривали ложный националистический оттенок; попытку выстраивания абстрактных исторических идеалов; антиисторический пафос. В конечном итоге Флоровский и Соловьев твердо заявляли о «грехопадении» славянофильства. Необходимо также отметить, что ключевым методом в построении своей критики оба автора избрали соотнесение тех или иных идей с христианским откровением. При этом различие их построений носит исключительно стилистический характер. К примеру, Соловьев был прямолинеен и резок в критических выпадах, в то время как Флоровский был более сдержанным, однако смысловой подтекст оставался тем же.

Вместе с тем заслуживает внимания прозвучавшая в публикации Флоровского мысль, что Соловьев «стоял всецело на почве старых, классических славянофильских заветов»³⁴. Уместно предположить, что в этом случае Флоровский указывал на один из главных недостатков историософии Соловьева, воспринятой от славянофилов. Как отмечалось, в своей концепции Соловьев отводил христианству роль исторического идеала, но движущей силой истории все же выступало богочеловечество. Подобная картина просматривалась и у славянофилов, только в масштабах одного на-

³³ Флоровский Г. В. Евразийский соблазн // Из прошлого русской мысли. Москва : Аграф, 1998. С. 330.

³⁴ Флоровский Г. В. Вечное и преходящее в учении русских славянофилов. С. 46.

рода. Представляется, что Флоровский осознал этот недостаток и намеренно обозначил его в публикации, чтобы дистанцироваться от Соловьева и обозначить самостоятельность своих взглядов. Между тем в начале 1920-х гг. Флоровский сохранял намеченную в раннем творчестве позицию и отождествлял христианство с главной движущей силой истории.

4. В публикации «Вечное и преходящее в учении русских славянофилов» (1921) также содержался небольшой, но важный отрывок, в котором Флоровский анализировал вышедшую накануне брошюру Н. С. Трубецкого «Европа и человечество» (1920). Флоровский обозначил эту работу как последний шаг в разрушении общечеловеческих начал. При этом не подлежало сомнению, что источником идей Трубецкого служила «Россия и Европа» Данилевского. Трубецкой, по мысли Флоровского, уподоблялся Данилевскому в том, что определял культуру «плодом расовой и национальной традиции» и утверждал невозможность существования «абсолютно высшей культуры»³⁵. Из этих пунктов, как считал Флоровский, был сложен исторический императив Трубецкого: славянский мир должен «идти своим путем». Впрочем, важно не это, а то, что данный отрывок представляет первую отсылку к концептуальной зависимости евразийства от теории Данилевского. Трубецкой был одним из его основоположников, наряду с П. П. Сувчинским, П. Н. Савицким и самим Флоровским. Причем, по точным наблюдениям М. Байсвенгера, именно Флоровский придавал движению религиозный пафос и внес сильную религиозную составляющую в его идеологию [11]. Однако тогда Флоровский пребывал в уверенности, что евразийская программа несла аполитичный, антинационалистический характер и, соответственно, не могла как-то пересекаться с концепцией Данилевского. Был необходим, так сказать, взгляд со стороны. Для Флоровского это стало возможным только после болезненного разрыва с евразийцами. Известно, что разобщение произошло в 1923 г., но итоговая черта все же была подведена в 1928 г., после публикации статьи «Евразийский соблазн».

Для более цельного представления сначала обратимся к обстоятельствам разрыва Флоровского с евразийством.

В 1921 г. Флоровский, обуреваемый патриотическими чувствами, писал П. Б. Струве (1870–1944) о недопустимости и бессмыс-

³⁵ Флоровский Г. В. Вечное и преходящее в учении русских славянофилов. С. 47.

ленности применения грубой силы в борьбе с большевизмом, захватившим власть в России. По его мнению, было необходимо оставить любые политические притязания и прежде всего обратиться к духовному творчеству, строительству новой духовной культуры³⁶. Через несколько лет оптимизм Флоровского поубавился. Сначала в письме к Сувчинскому от 23 ноября 1923 г. прозвучала мысль, что евразийству должно отойти от курса национализации, обратиться к общеправославным, вселенским темам и издавать религиозные сборники. Только так, считал Флоровский, темы евразийского движения могли сохранять жизнеспособность³⁷. Наконец, в письме к Трубецкому от 17 октября 1923 г. Флоровский с прямой отсылкой к Соловьеву утверждал приоритетность веры и религии в разрешении культурно-национальных вопросов. Он писал, что «нельзя пропагандировать религиозную культуру», ибо тогда будет не православная вера, а «вера в православие, подмененная ущемляющими формулами: православное царство, святая Русь и т.д.»³⁸. Как видится, в этом случае Флоровский не только ссылался на Соловьева, но и прибегал к его манере критики «славянофилов, дорожащих только фактом народной веры как таковой, и религией самого народа, для которого важен вовсе не психологический факт его веры, а только ее объективная истина»³⁹.

К 1928 г. религиозно-историческое направление мысли Флоровского не изменилось, однако сам автор стал более категоричен. В публикации «Евразийский соблазн» Флоровский прямо утверждал, что евразийская историософия болезненно связана с идеями Данилевского и К. Н. Леонтьева. Подобно им евразийцы выстраивали разумную картину исторической действительности, однако в свои построения они вносили новшество. Теперь культурно-историческое своеобразие народа или нации находилось в неразрывной связи с идеей географического «месторазвития». Руководствуясь этой идеей, евразийцы придавали России особую значимость. По их логике, в потенции именно с России, географически

³⁶ Флоровский Г. В. Письмо к П. Б. Струве об евразийстве // Из прошлого русской мысли. Москва : Аграф, 1998. С. 131.

³⁷ Письма Г. В. Флоровского П. П. Сувчинскому (1922–1923) // Ежегодник дома русского зарубежья имени Александра Солженицына. Москва : Дом русского зарубежья им. А. Солженицына, 2011. № 2. С. 539–574.

³⁸ Письма Г. В. Флоровского Н. С. Трубецкому 1922–1924 гг. // Вестник русского христианского движения. Париж, 1993. № 168. С. 60–71.

³⁹ Соловьев В. С. Национальный вопрос в России. Вып. 2. С. 187.

объединяющей народы Европы и Азии, должно было начаться создание великого единства стран Востока и Запада, которое завершится образованием самобытной цивилизации – Евразии. Флоровский считал, что таким образом в евразийских «представлениях подлинным субъектом исторического процесса и становления оказывается как бы территория, даже не народы»⁴⁰. Что касается религии, то, по мнению Флоровского, у евразийцев она являлась только одной из черт местного культурно-типового своеобразия. Соответственно, за множеством культурно-исторических типов логично стояла множественность религиозных начал, подобных «местным одеждам». В этом ощущался «острый привкус религиозного релятивизма» евразийской идеологии, который для Флоровского был неприемлем. В его представлениях именно религия определяла исторический путь народа, а вместе с ним – и всего человечества. Что примечательно, в этой же публикации Флоровский, ссылаясь на Соловьева, писал: «Идея народа есть не то, что он сам думает о себе во времени, но то, что Бог думает о нем в вечности»⁴¹. Евразийство же абсолютизировало географическую идею и тем самым, как считал Флоровский, вело к надуманным, исторически тупиковым целям, противоречащим вечным Божьим замыслам.

Исходя из сказанного, представляется верным рассуждение С. С. Хоружего о том, что Флоровский был самым «неевразийским» евразийцем. Вслед за Соловьевым и Достоевским он продолжал ту магистральную линию русской мысли, которая никак не согласовывалась с евразийской идеологией [12].

Заключение

С учетом проведенного исследования можно сделать ряд обоснованных выводов.

Во-первых, очевидно, что уже на раннем этапе своего творчества Флоровский обращался к идеям Соловьева. Первым таким опытом можно по праву считать рецензию на книгу Глубоковского «Православие по его существу». В ней с опорой на Соловьева Флоровский переформатировал определение Глубоковского и представил православное христианство в качестве действенной исторической

⁴⁰ Флоровский Г. В. Евразийский соблазн. С. 328.

⁴¹ Там же. С. 327.

силы, причем эта формулировка без изменений перебралась в его религиозно-исторические работы периода 1921–1928 гг.

Во-вторых, анализ положений, которыми руководствовались Флоровский и Соловьев в критике теории Данилевского и историософии славянофилов, наглядно демонстрирует наличие точек сближения между авторами. Для Флоровского, как и для Соловьева, была свойственна мысль о том, что умаление религиозного начала ведет к концептуальному антиисторизму. Истоки этой мысли прослежены в раннем творчестве Флоровского, что свидетельствует о знакомстве Флоровского с полемикой Соловьева и Данилевского; обращении Флоровского к положениям соловьевской критики теории Данилевского и историософии славянофилов для выстраивания собственных тезисов, в том числе направленных против евразийцев. Важно также учитывать, что именно в этот период Флоровский отрекся от всех идей Соловьева⁴².

В этом контексте можно ответить на основной вопрос настоящего исследования. Вероятнее всего, Флоровский решил не упоминать полемику Соловьева с Данилевским в «Путях русского богословия», игнорируя ее значимое место в истории русской философской мысли, чтобы исключить какие-либо косвенные указания на зависимость от Соловьева.

В-третьих, определено, что коннотации соловьевской критики теории Данилевского и историософии славянофилов нашли своеобразное продолжение у Флоровского в критике евразийской идеологии. В связи с этим становится возможным еще один вариант разрешения обозначенного в исследовании вопроса.

В «Путях русского богословия», как и в случае с полемикой Соловьева и Данилевского, отсутствует какое-либо упоминание о евразийстве, хотя Флоровский был его участником, и к тому же историософия движения явно вписывалась в историю русской философской мысли. Картина начинает проясняться, если принять во внимание болезненный разрыв Флоровского с евразийством, произошедший в этот период. Бескомпромиссный Флоровский решил не только не освещать тему евразийства в своей главной работе, но и не оставлять каких-либо «намеков» на нее, посвятив Данилевскому, явно связанному с идеологией движения, лишь небольшую заметку. Подкрепляет это предположение и тот факт, что в письме

⁴² Флоровский Г. В. Письмо отцу Сергию Булгакову от 30 декабря 1925 г. // Вестник русского христианского движения. 2010. № 196. С. 81–84.

к Ю. П. Иваску от 8 апреля 1965 г. Флоровский в конечном итоге отрекся от евразийства так же, как и от Соловьева⁴³.

Представляется, что сделанные предположения друг другу не противоречат. Вполне возможно, что желание отгородиться от Соловьева и личное неприязненное отношение к евразийству могли отразиться на содержании *opus magnum* Флоровского.

Список литературы

1. Громов, М. Н. Идейные течения древнерусской мысли / М. Н. Громов, В. В. Мильков. – Санкт-Петербург : РХГИ, 2001. – 960 с. – ISBN 5-88812-097-9.
2. Ефремов, А. В. Борьба за историю: концепция Н. Я. Данилевского в оценке современников / А. В. Ефремов. – Москва : Пашков дом, 2006. – 168 с. – ISBN 5-7510-0352-7.
3. Максимов, М. В. Историософия Вл. Соловьева в отечественной и зарубежной философской мысли XX в. : специальность 09.00.03 «История философии» : диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук / Максимов Михаил Викторович ; Московский педагогический государственный университет. – Москва, 1999. – 401 с.
4. Малинов, А. В. Философия истории В. С. Соловьева / А. В. Малинов // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В. С. Соловьева : материалы международной конференции, 14–15 февраля 2003 г. – Санкт-Петербург : Санкт-Петербургское философское общество, 2003. – (Symposium ; вып. 32). – ISBN 5-93597-058-9. – С. 104–141.
5. Navickas J. L. Hegel and the Doctrine of Historicity of Vladimir Solovyov // The Quest for the Absolute. – The Hague, 1966. – P. 135–154.
6. Максимов, М. В. Вл. Соловьев и Гегель : (к анализу философско-исторических воззрений) / М. В. Максимов // Соловьевские исследования. – Иваново : Ивановский государственный энергетический университет, 2001. – Вып. 3 (3). – ISBN 5 89482-89-8. – С. 5–19.
7. Холодов, Р. Н. Метафизическое значение человечества в историософии Вл. Соловьева / Р. Н. Холодов // Соловьевские исследования. – Иваново : Ивановский государственный энергетический университет имени В. И. Ленина, 2004. – Вып. 1 (8). – ISBN 5-89482-304-8. – С. 183–193.
8. Бажов, С. И. Философия истории Н. Я. Данилевского : [монография] / С. И. Бажов. – Москва : Институт философии Российской академии наук, 1997. – 215 с. – ISBN 5-201-01922-6.

⁴³ Из писем о. Георгия Флоровского Ю. Иваску // Вестник русского христианского движения. Париж, 1979. № 130. С. 45–46.

9. Аксенова, Е. П. Славянская идея в русской философской мысли : (В. С. Соловьев, Н. А. Бердяев, Г. В. Флоровский) / Е. П. Аксенова // Славянский альманах-2000. – Москва : Индрик, 2001. – ISBN 5-85759-157-6. – С. 152–167.

10. Щученко, В. А. Флоровский как представитель конкретного историзма / В. А. Щученко // Георгий Васильевич Флоровский. – Москва : Политическая энциклопедия, 2014. – ISBN 978-5-8243-1982-8 – С. 142–156.

11. Байссвенгер, М. Флоровский и евразийство / М. Байссвенгер // Георгий Васильевич Флоровский. – Москва : Политическая энциклопедия, 2014. – ISBN 978-5-8243-1982-8 – С. 66–79.

12. Хоружий, С. С. Россия, Евразия и отец Георгий Флоровский / С. С. Хоружий // Начала. – 1991. – № 3. – С. 22–30.

Статья поступила в редакцию 30.03.2024.

Статья поступила после рецензирования 10.06.2024.

Статья принята к публикации 11.07.2024.

UDC 26/28+930.1

ARCHPRIEST GEORGY FLOROVSKY AND V. S. SOLOVYOV IN THE STRUGGLE FOR HISTORY

Georgiy Pautov

Master of Theology PhD Student

Faculty of Theology

Orthodox St. Tikhon's Humanitarian
University

Russia, 127051, Moscow, Lichov Pereulok, 6

E-mail: georgiy-vp@inbox.ru

ORCID: 0000-0001-5798-3907

For citation: Pautov G. V. Archpriest Georgy Florovsky and V. S. Solovyov in the struggle for history. EDN: DPQVHX // Theological Collection of Tambov Theological Seminary. 2024, no. 3 (28). P. 59–79. (In Russian)

Abstract

The article identifies an urgent problem associated with the absence in the content of G. V. Florovsky's famous book "The Ways of Russian Theology" of a rather noticeable event in the history of Russian religious and philosophical

thought - the polemic between V. S. Solovyov and N. Y. Danilevsky, which arose in the second half of the 19th century. The ambiguity of the situation is emphasized, since Florovsky was obviously familiar with this event, as indicated by the presence of Solovyov's connotations in his works of the period 1921–1928, dedicated to the criticism of the historiosophical ideas of Slavophilism and Eurasianism. To substantiate this thesis: the formation of the axial thought of Florovsky's historiosophy is traced; the relationship between the main provisions of Florovsky and Solovyov's criticism of Danilevsky's theory of cultural-historical types and the historiosophy of the Slavophiles A. S. Khomyakov, I. V. Kireevsky, I. S. Aksakov and M. N. Katkov is considered with a view to their convergence. It is substantiated that: the axial thought of Florovsky's historiosophy is the idea of Christianity as the main driving force of history, and this idea is formulated based on Solovyov's historicism and can be traced in Florovsky's works written in the period 1921–1928.

It is concluded that Florovsky, already at an early stage of his work, turned to Solovyov's ideas and was well acquainted with the peculiarities of his polemic with Danilevsky. Assumptions have been put forward and reasoned that: renouncing Solovyov's legacy, Florovsky decided not to cover the controversy with Danilevsky in "Ways of Russian Theology" in order to avoid indirect indications of conceptual dependence on the philosopher's ideas. Florovsky did the same with Eurasian ideology, about which he did not leave even a hint in his main work (this, naturally, also affected Danilevsky).

Keywords: moving force of history; Solovyov's historiosophy; Florovsky's religious and historical thought; Danilevsky's theory; criticism of Slavophilism; Eurasianism ideology.

References

1. Gromov M. N. *Ideinye techeniya drevnerusskoi mysli* [Ideological trends of ancient Russian thought]. St. Petersburg, RKhGI Publ., 2001, 960 p. (In Russian).
2. Efremov A. V. *Bor'ba za istoriyu: kontseptsiya N. Ya. Danilevskogo v otsenke sovremennikov* [The struggle for history: the concept of N. Ya. Danilevsky in the assessment of contemporaries]. Moscow, Pashkov House Publ., 2006, 168 p. (In Russian).
3. Maksimov M. V. *Istoriософиya V. Solovyeva v otechestvennoi i zarubezhnoi filosofskoi mysli XX v. diss. dokt. filosof. nauk* [V. Solovyev's historiosophy in domestic and foreign philosophical thought of the twentieth century. Doc. sci. diss.]. Moscow, 1999, 401 p. (In Russian).

4. Malinov A. V. *Filosofiya istorii V. S. Solovyeva* [Philosophy of history of V. S. Solovyev]. *Materialy mezhdunarodnoi konferentsii "Minuvshee i neprekhyashchee v zhizni i tvorchestve V. S. Solovyeva"* [Proceedings of the International Conference "Past and Enduring in the Life and Work of V. S. Solovyev"]. St. Petersburg, St. Petersburg Philosophical Society Publ., 2003, pp. 104–141. (In Russian).

5. Navickas J. L. Hegel and the Doctrine of Historicity of Vladimir Solovyov. *The Quest for the Absolute*. The Hague, 1966, pp. 135–154. (In English).

6. Maksimov M. V. Vl. Solovyev i Gegel' [Vl. Solovyov and Hegel]. *Solovievskie issledovaniya* [Solovyov Studies]. Ivanovo, Ivanovo State Energy University Publ., 2001, issue 3 (3), pp. 5–19. (In Russian).

7. Kholodov R. N. *Metafizicheskoe znachenie chelovechestva v istoriosofii Vl. Solovyeva* [The metaphysical significance of humanity in the historiosophy of Vl. Solovyov]. *Solovievskie issledovaniya* [Solovyev Studies]. Ivanovo, Ivanovo State Energy University named after V. I. Lenin Publ., 2004, issue 1 (8), pp. 183–193. (In Russian).

8. Bazhov S. I. *Filosofiya istorii N. Ya. Danilevskogo* [Philosophy of history of N. Ya. Danilevsky]. Moscow, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences Publ., 1997, 215 p. (In Russian).

9. Aksenova E. P. *Slavyanskaya ideya v russkoi filosofskoi mysli* [Slavic idea in Russian philosophical thought]. *Slavyanskii al'manakh-2000* [Slavic Almanac-2000]. Moscow, Indrik Publ., 2001, pp. 152–167. (In Russian).

10. Schuchenko V. A. *Florovsky kak predstavtel' konkretnogo istorizma* [Florovsky as a representative of concrete historicism]. *Georgy Vasil'evich Florovsky* [Georgy Vasilyevich Florovsky]. Moscow, Political Encyclopedia Publ., 2014, pp. 142–156. (In Russian).

11. Beissvenger M. *Florovsky i evraziistvo* [Florovsky and Eurasianism]. *Georgy Vasil'evich Florovsky* [Georgy Vasilyevich Florovsky]. Moscow, Political Encyclopedia Publ., 2014, pp. 66–79. (In Russian).

12. Khoruzhy S. S. *Rossia, Evrazia i otets Georgy Florovsky* [Russia, Eurasia and Father Georgy Florovsky]. *Nachala* [Beginnings]. 1991, no. 3, pp. 22–30. (In Russian).

Received 30 March 2024

Reviewed 10 June 2024.

Accepted for press 11 July 2024.

ИСТОРИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ И ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ИСТОРИЯ

УДК 271.2-563



<https://elibrary.ru/pwacxr>

БОГОСЛУЖЕБНАЯ ЖИЗНЬ ВАЛААМСКОГО МОНАСТЫРЯ В 1717–1782 ГГ. ПО ИМЕЮЩИМСЯ ИСТОЧНИКАМ И ЕЕ ЗНАЧЕНИЕ ДЛЯ ПОСЛЕДУЮЩЕГО ПЕРИОДА

**Иеродиакон Исаакий
(Сергеев Григорий Борисович)**
магистр теологии, выпускник аспирантуры
Московской духовной академии, кафедра
церковно-практических дисциплин
141300, Россия, Московская область,
г. Сергиев Посад, Свято-Троицкая
Сергиева Лавра
E-mail: sergeev-post@mail.ru
ORCID: 0009-0004-1669-0787

Для цитирования: Исаакий (Сергеев Г. Б.), иерод. Богослужебная жизнь Валаамского монастыря в 1717–1782 гг. по имеющимся источникам и ее значение для последующего периода. EDN: PWACXR // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. 2024. № 3 (28). С. 80–108.

Аннотация

В статье исследуется богослужебная жизнь Валаамского монастыря со времени его восстановления в 1717 г. после столетнего запустения до начала игуменства преподобного Назария (Кондратьева; 1782–1801). Подробно рассматриваются годовой литургический цикл, почитание в обители ее основателей – преподобных Сергия и Германа, келейное правило насельников. В качестве источников используются материалы российских архивов и оцифрованные рукописи из архива Старого Валаама, хранящиеся в Ново-Валаамском монастыре и Православном церковном музее Финляндии (г. Куопио).

Имеющиеся отрывочные сведения частично проясняют развитие литургической жизни Валаамского монастыря, показывают тенденции, актуальные для последующего времени. Восстановленная после столетнего запустения Валаамская обитель восприняла богослужебные традиции Кирилло-Белозерского монастыря, к которому она была приписана до 1736 г. Многие храмы и скиты при преподобном Назарии и после него в XIX в. стали носить имена праздников и святых, в честь которых в рассматриваемый период были освящены монастырские престолы и часовни. Почитание основателей обители в XVIII в. находило свое выражение постепенно, хотя память о них за время запустения Валаама сохранилась по меньшей мере в Тихвинском и Кирилло-Белозерском монастырях. При совершении келейного правила в монастыре пользовались древними, в том числе дореформенными, последованиями. Постепенно приобретались новые печатные издания из центральных типографий.

В результате исследования обобщены мотивы, характерные для богослужебной жизни Валаамского монастыря в XVIII в., которые не утратили актуальности впоследствии.

Ключевые слова: богослужебная (литургическая) жизнь; Валаамский монастырь; храмы и престолы монастыря; почитание святых; преподобные Сергий и Герман Валаамские; келейное правило.

Введение

Богослужебная жизнь Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, известного своим строгим уставом, представляет интерес для исследователя, изучающего литургические традиции русского монашества. Основанный не позднее XIV в. Валаамский монастырь около ста лет пребывал в запустении из-за очередного нападения шведов в начале XVII в. Монашеская жизнь на острове возобновилась только в 1717 г. по инициативе архимандрита Кирилло-Белозерского монастыря Иринарха (†1732) после отвоевания Петром I Приладожской Карелии. В 1782 г. для устройства монастырской жизни, по благословению Санкт-Петербургского митрополита Гавриила (Петрова)¹, на Валаам прибыл воспитанник Саровской пустыни преподобный Назарий (Кондратьев)². На

¹ Митрополит Гавриил (Петров; 1730–1801). В 1763 г. рукоположен в епископа Тверского. С 1770 г. – архиепископ Санкт-Петербургский и Ревельский, с 1775 г. – Новгородский и Санкт-Петербургский, с 1783 г. – митрополит.

² Преподобный Назарий (Кондратьев; 1733–1809). В 1752 г. поступил в Саровскую

введенном им Саровском уставе впоследствии основывалась внутренняя жизнь Старого Валаама (XIX – первая половина XX в.). Однако к моменту прибытия преподобного Назария на Валааме уже 65 лет жила братия и совершалось богослужение.

Обоснование актуальности. В настоящее время не иссякает интерес к истории и традициям Старого Валаама. Но о предшествующем периоде – от восстановления обители в 1717 г. до начала игуменства преподобного Назария, – особенно о литургической жизни братии, до сих пор практически ничего не известно. Было ли какое-то преемство в богослужебной практике или преподобный Назарий ввел в монастыре совершенно новые порядки? Ответы на эти вопросы позволят не только пролить свет на историю богослужения в Валаамской обители, но и увидеть в лице преподобного Назария (Кондратьева) пример бережного отношения к традициям монастыря и грамотного устройства внутренней жизни обители.

О богослужении в Валаамском монастыре в указанный период почти не сохранилось прямых свидетельств. Исследование проводилось путем систематизации отрывочных сведений о богослужебной жизни, изучения общего исторического контекста, сопоставления литургической жизни рассматриваемого периода с более поздней традицией. Иногда недостаток конкретных сведений заставляет высказывать предположения. Ключевыми методами настоящего исследования являются принцип историзма и сравнительно-сопоставительный метод.

В связи с тем, что непосредственная работа с рукописями из архива Ново-Валаамского монастыря и Православного церковного музея Финляндии (г. Куопио) уже несколько лет весьма затруднительна, в статье использованы электронные материалы, находящиеся в открытом доступе³. Цитаты из архивных материалов и рукописей приводятся курсивом.

пустынь, в 1761 г. пострижен в монашество, через год рукоположен в иеродиакона, в 1776 г. – во иеромонаха. 7 марта 1782 г. назначен строителем Валаамского монастыря. В 1801 г. освобожден от должности настоятеля, через три года вернулся в Саровскую пустынь, где провел последние годы своей жизни. Память 23 февраля/8 марта, в Соборах Валаамских, Тамбовских и Нижегородских святых.

³ См. подробнее: Arvokkaita aineistoja : Valaamin luostarin nettisivut. URL: <https://valamo.fi/kulttuuritarjonta/kirjasto/digitoidut-aineistot/arvokkaita-aineistoja> (дата обращения: 06.09.2023).

Общие сведения о богослужении в Валаамском монастыре в 1717–1782 гг.

В рассматриваемый период в Валаамском монастыре было немного братии и священнослужителей. В 1730-х гг. – чуть больше 20 монашествующих, среди которых два иеромонаха, один «крылосной», один пономарь⁴. Почти все монашеские постриги были совершены в промежутке от восстановления монастыря до начала 1730-х гг. Обычно новый член братства удостоивался пострижения в течение полугода со дня поступления в обитель⁵. В середине и второй половине XVIII в. численность братии постепенно сокращалась из-за строгих ограничений на монашеские постриги со стороны государства, отчего прекратился приток новых насельников в монастырь. В это время на Валааме служило белое духовенство; их отношение к своим обязанностям не всегда удовлетворяло игумена⁶.

Первые после столетнего запустения насельники прибыли на остров в 1717 г. из Кирилло-Белозерского монастыря [1, с. 59–60], и его традиции, судя по всему, легли в основу литургической жизни возобновленной обители. С обеспечением богослужебными книгами было непросто, особенно в первой половине XVIII в.: монастырь беден, а купленное на материке имущество не раз утрачивалось после кораблекрушений на беспокойном озере [2, с. 39–42]. Общая Миней, как правило, заменяла собой круг Миней месячных, но могла дополняться отдельными службами какому-либо празднику или святому.

В 1754 г. Синод пожертвовал монастырю комплект богослужебных книг⁷. Чуть позднее Валаамский игумен Ефрем⁸ испрашивал

⁴ Об отделении от Кирилло-Белозерского монастыря приписного Валаамского монастыря // Российский государственный архив древних актов (РГАДА). Ф. 1441. Оп. 2. Ч. 1. № 2573. Л. 16.

⁵ Ср.: Дело о Валаамском монастыре 1736 г. // Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 796. Оп. 17. Д. 269. Л. 41–44, 50 об. – 51; Донесения монастырей Олонецкого, Каргопольского и Кексгольмского уездов в Новгородский разряд о получении и исполнении указа о расстрижении неуказнопостриженных монахов и об оштрафовании за них настоятелей // Государственный архив Новгородской области (ГАНО). Ф. 480. Оп. 1. 1736 г. № 358. Л. 22–22 об.

⁶ «Некому было править чреды священнослужения, некому было стоять в клире. Помещенные по этому случаю в монастырь, по распоряжению епархиального начальства, белый священник, диакон и четыре причетника с семьями, нерадиво исполняя свои обязанности, только постоянно спорили с о. игуменом Ефремом о доходах» (Валаамский монастырь: описание Валаамского монастыря и подвижников его. Санкт-Петербург, 1864. С. 86).

⁷ Там же. С. 62.

⁸ Игумен Ефрем (известно лишь монашеское имя; 1711–1782). В 1744 г. посту-

у Духовной коллегии новые книги взамен обветшавших: «Три Евангелия на престольные в десть, два Октава на осмь гласов в десть, Минея Общая святым в десть, два канонника в четверть, два Ирмология в полдесть»⁹. По описи 1767 г., которую видел в XIX в. святитель Игнатий (Брянчанинов), в монастырской библиотеке имелось более 100 богослужебных книг [3, с. 309], она пополнялась и в последующие годы настоятельства отца Ефрема¹⁰. Из архива Старого Валаама сохранилось несколько певческих книг XVII–XVIII вв.: Ирмологий¹¹, Октоих¹², богослужебный сборник¹³ и обиход разных напевов¹⁴.

Епископ Кексгольмский Аарон (Еропкин)¹⁵ повелел освятить первый Преображенский собор «по новоисправному Требнику»¹⁶ – вероятно, таковой был на Валааме с первых лет по возобновлении монастыря. Для нужд обители существовали небольшие списанные от руки чинопоследования: «Чин на исход души»¹⁷, чины на освяще-

пил в Валаамский монастырь и через год пострижен в монашество и рукоположен в иеродиакона, в 1747 г. – в иеромонаха. В 1748 г. назначен строителем Валаамского монастыря, в 1757 г. возведен в сан игумена. В 1768 г. по собственному прошению переведен в Александро-Свирский монастырь, в 1771 г. возвращен на прежнюю должность. В 1782 г. вновь освобожден от настоятельства и через две недели скоропостижно скончался (3 марта).

⁹ Ведомости о монастырях, монашествующих, настоятелях и настоятельницах по епархиям // РГИА. Ф. 796. Оп. 89. Д. 956. Л. 3.

¹⁰ Ср., например: «Октоих, напечатан в типографии обители Свято-Троицкой Ильинской Черниговской в 1754 (7265) году. Внизу, по листам книги, имеется следующая надпись: “Сия книга, глаголемая Октоих, осмогласник Спасо-Преображенского Валаамского монастыря. Подписал того монастыря игумен Ефрем в 1774 году, декабря 7 дня...”» [3, с. 317].

¹¹ МК 69. Ирмологий певческий. Втор. четв. XVII в. // Käsikirjoituksia Suomen ortodoksisessa kirkkomuseo RIISASSA [Рукописи Музея Финской Православной Церкви]: сайт. URL: https://valamo.fi/dataflow/valamo2/files/media/file_3196.pdf (дата обращения: 19.12.2023). Рукописи, названия которых цитируются в статье по каталогу, отсутствуют в открытом доступе.

¹² МК 64. Ирмологий и Октоих певческие. Без начала. Перв. пол. XVII в. // Там же.

¹³ МК 92. Сборник богослужебный певческий. Втор. пол. XVIII в. // Там же.

¹⁴ МК (без номера). Обиход простого пения разных распевов: столпового, киевского и греческого и других многих. Перв. пол. XVIII в. (не позднее 1744 г.) // Там же.

¹⁵ Епископ Аарон (Еропкин; ок. 1663–1740). В 1689 г. удалился в Нило-Столобенскую пустынь, принял монашеский постриг. Был настоятелем разных Новгородских монастырей. В 1714 г. рукоположен в епископа Корельского (Корела, совр. Приозерск), Новгородского викария. В период междуархиерейства 1716–1721 управлял Новгородской епархией, выдал благословенную грамоту на возобновление Валаамского монастыря. В 1723 г. уволен на покой в Нило-Столобенскую пустынь, в 1727 г. возвращен на Корельскую кафедру. В 1730 г. снова уволен на покой в тот же монастырь, где провел последние годы жизни.

¹⁶ РГИА. Ф. 796. Оп. 17. Д. 269. Л. 33 об.

¹⁷ Чин на исход души всякого православного христианина // Рукописи Ново-Валаамского монастыря. XII. 159. URL: https://drive.google.com/file/d/1ru6_2IZ5vGBWdzcd7yBcIkiLy3VxvPNh/view?usp=drive_link (дата обращения: 06.09.2023). Чин взят из

ние церковных сосудов, облачений и пр.¹⁸, среди последних – «чин благословения отроков, учиться Священным Писанием идущих»¹⁹. Для приезжавших богомольцев монастырские священнослужители совершали требы и «заставные» молебны²⁰. В первой половине XIX в. в монастырской библиотеке находились Требник митрополита Петра (Могила) 1646 г., московский Евхологий 1689 г., Требник издания Киево-Печерской Лавры 1736 г. [3, с. 313, 315, 317], которые могли оказаться на Валааме до 1782 г.

Суточный, седмичный и годовой богослужебный круг в Валаамском монастыре до 1782 г.

В архиве Старого Валаама есть два рукописных сборника XVIII в.: каноны Пресвятой Богородице из Октоиха на повечерии²¹ и «каноны храмовые» с несколькими стихирами на литии для разных храмов²². Второй сборник определенно составлен на Валааме, т.к. включает в себя канон основателям монастыря преподобным Сергию и Герману из Общей Минеи²³. Такая рукопись говорит

Требника митр. Петра (Могила). Ср.: Требник митрополита Петра Могила : в 3 т. Репр. воспр. изд. 1646 р. Київ : Інформаційно-видавничий центр Української православної Церкви, 1996. Т. 1. С. 554–574.

¹⁸ См.: Чин благословения и освящения сосудов служебных // Рукописи Ново-Валаамского монастыря. XII.140. URL: https://drive.google.com/file/d/1Jay_04714cjR35EscvNBuYiCE92HFBHt3/view?usp=drive_link (дата обращения: 06.09.2023).

¹⁹ См.: Там же. Л. 33–37 об. Ср.: Известие о букваре Василия Бурцова, напечатанном в Москве в 7188 (1679) году // Северный архив. 1823. Ч. 5, № 6. С. 483.

²⁰ См.: Об отправке на Валаам в труды священника // Центральный государственный исторический архив (ЦГИА). Ф. 19. Оп. 1. № 6085. Л. 83 об. ; Чудеса преподобных отец Сергия и Германа. 1800 г. // РГАДА. Ф. 187. Оп. 1. № 59; Записки капитана Якова Яковлевича Мордвинова. Ч. 1. Журнал о походах в Соловки и на Валаам острова (в 1744, 1752, 1764, 1777, 1784 годах) / под ред. и с прим. В. Мордвинова. Санкт-Петербург : Типография Императорской Академии наук, 1888. С. 46 (капитан Мордвинов был на Валааме в 1777 г.).

²¹ МК (без номера). Каноны Пресвятой Богородице («Каноны, певаемые на повечериях Пресвятей Богородице церковне, аще ли кто хочет и келейне да поет Октоиха всех гласов и-х и всех седмид»). 1-й пол. XVIII в. // Käsikirjoituksia Suomen ortodoksisessa kirkkomuseo RIISASSA [Рукописи Музея Финской Православной Церкви, г. Куопио]. URL: https://valamo.fi/dataflow/valamo2/files/media/file_3196.pdf (дата обращения: 06.09.2023).

²² См.: Канонник // Рукописи Ново-Валаамского монастыря. XII.141. URL: https://drive.google.com/file/d/1q4vADTwQ7NqH5FfjZXnnoTt9S99mNimH/view?usp=drive_link (дата обращения: 06.09.2023).

²³ «Просвещением трисолнечнаго Божества...» // Рукописи Ново-Валаамского монастыря. XII.141. Л. 24. Отдельная служба прпп. Сергию и Герману Валаамским была составлена только в 1817 г., до того служба им «совершалась по Общей Минеи». (Валаам-

о стремлении насельников соответствовать церковному уставу богослужения: храмовый канон полагается читать на субботней утрени, а литийные стихиры поются при исхождении в притвор на всенощном бдении и в будние дни перед заупокойной литией.

Рукописные службы в архивных сборниках, датируемые XVII–XVIII вв., содержат песнопения в обычной для Иерусалимского устава последовательности, начиная от стихир на малой вечерне и заканчивая стихирами на хвалитех (иногда с добавлением молитвы)²⁴.

Специально для совершения в монастыре ранних литургий в 1759 г. в теплой Успенской церкви, по благословению епископа Кексгольмского Парфения (Сопковского), устроили придел в честь святителя Николая Чудотворца²⁵. Можно предположить, что раннюю обедню служили с самого начала, так как в первых же храмах монастыря были приделы. Ранняя Литургия – древняя традиция в Русской Церкви, восходящая к имени преподобного Стефана Печерского (†1094, память 27 апреля по ст. ст.).

В 1766 г. из Санкт-Петербурга вышел циркулярный указ, повелевавший непременно иметь в монастырях общую трапезу, даже если обитель получала положенное по штатам жалование²⁶. Хотя Валаамский монастырь двумя годами ранее оказался за штатом, в деле есть подпись настоятеля игумена Ефрема о получении указа.

ский монастырь: Описание. С. 212).

²⁴ См.: Служба с акафистом Димитрию Ростовскому // Рукописи Ново-Валаамского монастыря. XII.98. URL: https://drive.google.com/file/d/1JBdgnFt8SVUAeK9ewHMH-TUTXlnOgsu3/view?usp=drive_link (дата обращения: 06.09.2023) ; Сборник богослужебно-учительного содержания // Рукописи Ново-Валаамского монастыря. XII.199. Л. 7–28. URL: https://drive.google.com/file/d/1tY4v1rIiYV8jhqcMbkGqvNwkRmYQwSzZ/view?usp=drive_link (дата обращения: 06.09.2023) ; Службы и Житие преподобных Зосимы и Савватия Соловецких // Рукописи Ново-Валаамского монастыря. XII.283. URL: https://drive.google.com/file/d/1OeqxZ89PBKRGjNx1EWscg2fWSYv0nKFf/view?usp=drive_link (дата обращения: 06.09.2023) ; Сборник богослужебно-аскетического содержания // Рукописи Ново-Валаамского монастыря. XII.322. Л. 19об.-32об. URL: https://drive.google.com/file/d/1oInKeCwI_-i4lCa3J_HovS5omMRUIrf/view?usp=drive_link (дата обращения: 06.09.2023).; Сборник богослужебно-агиографического содержания // Käsikirjoituksia Suomen ortodoksisessa kirkkomuseo RIISASSA [Рукописи Музея Финской Православной Церкви, г. Куопио]. МК 7360 46/8/23. URL: https://drive.google.com/file/d/1nrwuBXsdVQiqbleg78t3ps-8dPi2rkyW/view?usp=drive_link (дата обращения: 06.09.2023). Л. 1 – 36 об.

²⁵ См.: Валаамский монастырь : описание... С. 63.

²⁶ См.: О имени в монастырях монашествующим общей трапезы // ЦГИА. Ф. 19. Оп. 119. № 65. Л. 1–5.

Годовой богослужебный цикл на Валааме можно составить, ориентируясь на бывшие тогда в монастыре храмы, приделы и часовни, на связанные с ними события, а также на различные свидетельства о почитании святых.

Круг престольных праздников обители складывался постепенно. Первым в 1719 г. был освящен собор в честь Преображения Господня, через 10 лет – церковь Успения Божией Матери [2, с. 36, 44]. До пожара 1754 г., уничтожившего почти все монастырские строения, эти два храма были основными. В Преображенском соборе с самого начала, по предложению архимандрита Иринарха, устроили приделы в честь святых апостолов Андрея Первозванного и Иоанна Богослова²⁷.

Можно предположить, что престолы освятили именно в честь этих святых, ориентируясь на местные предания, которые, в частности, были записаны в середине XVI в. в «Сказании о Валаамском монастыре»²⁸ (был ли именно этот текст известен архимандриту Иринарху, является предметом догадок. – И. С.). В «Сказании...» говорится, что самый первый храм, построенный на Валааме основателями монастыря преподобными Сергием и Германом, также был посвящен Преображению Господню²⁹. Там же зафиксировано предание о посещении апостолом Андреем Первозванным Новгородских земель и его пророчество о будущих монастырях среди народов чуди³⁰.

В том же «Сказании» повествуется, что один из основателей Валаамской обители – преподобный Сергей – прежде подвизался под Великим Новгородом в Иоанно-Богословском монастыре, в котором он и окончил свою жизнь после ухода с Валаама. Его мощи перенесли на остров спустя полтора столетия (приблизительно в середине XVI в.) и положили вместе с мощами его сподвижника

²⁷ См.: РГАДА. Ф. 1441. Оп. 2. Ч. 1. № 2573. Л. 25. Еп. Аарона своим указом 1717 г. благословил строительство соборной церкви на Валааме согласно прошению архим. Иринарха, который «бил челом дабы на том [Валаамском] острове построить вновь церковь во имя Преображения Господня, а в пределех [–] святых апостол Иоанна Богослова и Андрея Первозванного» (вставки мои. – И. С.). Там же.

²⁸ См.: Сказание о Валаамском монастыре / подг. текста, перев. и коммент. Н. А. Охотиной-Линд // Библиотека литературы Древней Руси. Санкт-Петербург : Наука, 2005. Т. 13 : XVI в. С. 446–475 (коммент. на с. 807–814).

²⁹ См.: Там же. С. 454–455.

³⁰ См.: Там же. С. 448–449.

и преемника – преподобного Германа³¹. С тех пор мощи основателей пребывают вместе на Валааме.

Таким образом, если эти предания были известны возобновителям Валаамского монастыря в начале XVIII в. (что вполне вероятно), то сами названия первых построенных ими храмов должны были символизировать возрождение древней обители. Теплая же Успенская церковь, по-видимому, напоминала о принявшей непосредственное участие в восстановлении монастыря Кирилло-Белозерской обители, великая церковь которой также посвящена Успению Божией Матери.

Вскоре после пожара 1754 г. прежние храмы и приделы были восстановлены [2, с. 54–55]. В начале 1760-х гг. из-за большого числа престарелой братии, которым тяжело было ходить зимой по глубокому снегу, при трапезной возвели еще одну теплую церковь в честь Рождества Христова – на средства тогдашнего Кексгольмского викария, будущего святителя Тихона Задонского³².

В 1759 г., как говорилось выше, в Успенском храме был устроен придел в честь святителя Николая Чудотворца для совершения ранних литургий. Особое отношение валаамских иноков к святителю Николаю видно уже из описи 1735 г., в которой значатся две иконы святого (одна «*в житии*», другая в серебряном окладе) и само житие – «*книга печатная в четверть, московской печати*»³³. В одном из монастырских сборников третьей четверти XVIII в. вместе с житием выписаны две службы святителю во дни его памяти³⁴. Сохранился рассказ о чудесном избавлении Валаамского строителя Иосифа в 1723 г. во время бури на Ладожском озере «предстательством дивнаго во святых Николая»³⁵.

³¹ См. подробнее: Там же. С. 450–459. Подготовившая к публикации текст «Сказания» Н. А. Охотина-Линд замечает: «На Валааме Сергей [преподобный, основатель монастыря. – И. С.] почитался задолго до обнаружения его мощей, иначе до середины XVI в. не сохранилось бы столько сведений о его жизни». Библиотека литературы Древней Руси. Санкт-Петербург : Наука, 2005. Т. 13 : XVI в. С. 808.

³² См.: Валаамский монастырь : описание... С. 64.

³³ См.: РГАДА. Ф. 1441. Оп. 2. Ч. 1. № 2573. Л. 14 об.–15.

³⁴ См.: РМК. МК 7360 46/8/23. Л. 1–36 об.

³⁵ Несчастное приключение Валаамского монастыря строителя Иосифа Шарова. Санкт-Петербург, 1792. С. 4. Монах Иосиф (Шаров; 1688 – после 1758, до 1770) поступил в Валаамский монастырь в 1719 г. и через месяц пострижен в монашество. В 1724–1745 гг. – строитель Валаамской обители. Осенью 1723 г. (когда попал в бурю) он был казначеем и за отсутствием строителя исполнял его обязанности.

Ко времени игумена Ефрема относится упомянутая в начале параграфа рукопись с храмовыми канонами³⁶: Рождеству Христову, Преображению Господню, Успению Божией Матери, святителю Николаю Чудотворцу, преподобным Сергию и Герману Валаамским. Там же выписано по одной литийной стихире Преображению, Успению и святителю Николаю³⁷. Можно предположить, что в этот период на Валааме именно в этих храмах совершалось уставное богослужение.

После пожара 1754 г. в соборной Преображенской церкви появились еще два придела в честь праведных Захарии и Елисаветы (память 5 сентября по ст. ст.) и святых апостолов Петра и Павла (память 29 июня по ст. ст.) [2, с. 54–55]. Монастырь тогда был отстроен заново за счет щедрых пожертвований императрицы Елизаветы Петровны³⁸. Возможно, в знак благодарности один из приделов был освящен в честь небесной покровительницы императрицы.

Придел апостолов Петра и Павла был в монастыре еще с 1729 г. и находился в Успенской церкви [4, с. 41, 44]³⁹. Ко времени строителя Иосифа и игумена Ефрема относится учреждение крестного хода вокруг монастыря в день памяти первоверховных апостолов⁴⁰. К этому же дню была приурочена ярмарка, ежегодно «с давних пор» проходившая на Валааме⁴¹. Во время наплыва паломников монастырские священнослужители совершали для них требы и молебны. В царствование Екатерины II 28 и 29 июня (11–12 июля по новому стилю) являлись высокотожественными днями, в монастыре служили всенощные бдения и соответствующие молебны⁴².

До восстановления храмов после пожара 1754 г. службы проходили в уцелевшей надвратной Благовещенской часовне, которая

³⁶ См.: Käsikirjoituksia Heinäveden Valamon luostarissa // Рукописи Ново-Валаамского монастыря. URL: https://valamo.fi/dataflow/valamo2/files/media/file_3195.pdf (дата обращения: 19.12.2023). Датируется третьей четвертью XVIII в.

³⁷ См.: Рукописи Ново-Валаамского монастыря. XII.141. Л. 23, 29 об.–30.

³⁸ Императрица пожертвовала в общей сумме 8000 р. См.: Валаамский монастырь: Описание. С. 62.

³⁹ Первое прошение об их постройке архим. Иринарх направил еп. Аарону еще в 1720 г. при Петре I, но строительство затянулось, и Успенский храм с приделом были освящены только в царствование Петра II (1727–1730).

⁴⁰ См.: Валаамский монастырь : описание. С. 267–268. Первое свидетельство о крестном ходе относится к 1777 г.: «А пред Литургиею был крестоход около всего монастыря». Записки капитана Якова Яковлевича Мордвинова. С. 46–47.

⁴¹ «С давних пор» по отношению ко времени прп. Назария (Кондратьева). См.: Валаамский монастырь : описание. С. 132.

⁴² Восшествие на престол Екатерины II (28-го) и тезоименитство ее наследника Павла Петровича (29-го). См.: Записки капитана Якова Яковлевича Мордвинова. С. 46–47.

была перестроена в полноценный храм и освящена великим чином [2, с. 54]. В день Благовещения Пресвятой Богородицы, как и на праздник Первоверховных апостолов, на Валаам «издавна» стекались окрестные жители⁴³.

В 1760-х гг. упоминаются и другие часовни, в престольные дни которых, вероятно, совершалось праздничное богослужение: в честь святого пророка Иоанна Предтечи, святого пророка Илии, святых мучеников и бессребреников Космы и Дамиана, Животворящего Креста Господня, великомученика Георгия Победоносца [2, с. 55]. Часовня стояла и на Святом острове, где была пещера преподобных Сергия и Германа. Наличие крытой «иордани» с куполом на пристани свидетельствует о регулярном освящении воды в Монастырской бухте [2, с. 55].

Из содержания монастырских описей и рукописных книг архива Старого Валаама можно догадываться о почитании в обители праздников в честь Нерукотворного Образа Спасителя⁴⁴, икон Божией Матери «Всех скорбящих радости»⁴⁵, Одигитрия⁴⁶, «Знамение»⁴⁷, Иверская⁴⁸, Толгская⁴⁹. При игумене Ефреме был

⁴³ См.: Валаамский монастырь: Описание. С. 303 («издавна» – по отношению к 1864 г.).

⁴⁴ Опись 1735 г.: «На соборной церкви... на крыльце пред папертью над входящими дверьми поставлен Нерукотворный образ Господень, писан на красках». РГАДА. Ф. 1441. Оп. 2. Ч. 1. № 2573. Л. 15. Ср. также: «Повесть... о преизящных чудесах, исходящих от чудотворного Нерукотворенного Богомужного Образа Великого Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа... в богоспасаемом граде Хлынове...». Сборник исторический о Даниловом монастыре // Рукописи Ново-Валаамского монастыря. XII.218. URL: https://drive.google.com/file/d/1JD5i-cfXI-GjAcjDbnVNPMYW-koCdoE/view?usp=drive_link (дата обращения: 06.09.2023). Л. 1.

⁴⁵ В архиве Старого Валаама сохранились: служба Божией Матери перед Ее иконой «Всех скорбящих радости» (см.: Рукописи Ново-Валаамского монастыря. XII.322. Л. 19об. – 32 об.), молитвенное последование Божией Матери с канонам из той же службы «Удоб послушная в скорби» (см.: Сборник богослужебный // Рукописи Ново-Валаамского монастыря. XII.182. URL: https://drive.google.com/file/d/1k05UY00Ig_Ez3LuxhAc-LJ7tewCKCGuJ/view?usp=drive_link (дата обращения: 06.09.2023). Л. 34–55).

⁴⁶ В описи 1735 г.: «Образ Пресвятыя Богородицы Одигитрия, писан на красках, ветхой» // РГАДА. Ф. 1441. Оп. 2. Ч. 1. № 2573. Л. 14 об.

⁴⁷ «Три образа мерою по одному аршину с четвертью: <...> Знамения Пресвятыя Богородицы <...>» // Там же. Л. 15.

⁴⁸ «На церкви Успения Пресвятыя Богородицы со внешней полуденной же стране поставлен образ Пресвятыя Богородицы Иверския, писан на красках». Там же.

⁴⁹ См. Службу Толгской иконе Божией Матери, повести о явлении святой иконы и о чудесах от нее // Рукописи Ново-Валаамского монастыря XII.199. Л. 7–78. Служба отличается от печатаемой сегодня в Минях. Тот же только тропарь, но в более древней редакции: «...верно славящих спасай, правоверных царей наших и архиереев...» (выделено курсивом автором статьи. – И. С.). Там же. Л. 14. К тропарям канона указан заповедь: «Ра-

обретен чудотворный Смоленский образ Пресвятой Богородицы⁵⁰.

Инициатору возобновления Валаамского монастыря архимандриту Иринарху (так же, как и прибывшим из Кириллова монастыря первым насельникам) было известно о пребывании в свое время на Валааме преподобных Савватия Соловецкого и Александра Свирского [2, с. 34]. При отце Ефреме на Валааме составлено отдельное рукописное житие преподобного Александра Свирского [3, с. 309]⁵¹.

В 1735 г. в описи обители числился *«образ преподобных Зосимы и Савватия Соловецких, писан на красках, венцы и цаты серебряные, белыя, чеканной работы»*⁵². В старом архиве монастыря сохранились списки их житий и служб⁵³. В синодике 1765 г. были выписаны для поминовения родословные преподобных Александра Свирского и Зосимы Соловецкого [3, с. 312]. Начальники Соловецкой обители даже после своей кончины не раз помогали людям, терпевшим бедствие в морских бурях⁵⁴. Вероятнее всего, по этой причине они были близки валаамским инокам, вынужденным ходить по беспокойным водам Ладожского озера.

В старом Валаамском архиве была рукопись, составленная в 1767 г., посвященная преподобному Арсению Коневскому и основанному им монастырю Рождества Пресвятой Богородицы на Ладожском озере⁵⁵. Она служит подтверждением установления духовных связей братии обеих обителей. Конкретным примером вза-

дуйся радости приятелище, Тебе подобает радоватися Единой». Там же. Л. 15 об.

⁵⁰ См.: РГАДА. Ф. 187. Оп. 1. № 59. Л. 4 об.–5.

⁵¹ Ср.: «МК 59. Житие преподобного Александра Свирского. Сер. XVIII в.» // Käsikirjoituksia Suomen ortodoksisessa kirkkomuseo RIISASSA [Рукописи Музея Финской Православной Церкви, г. Куопио]. URL: https://valamo.fi/dataflow/valamo2/files/media/file_3196.pdf. Именем прп. Александра в двух документах был даже назван один из приделов Преображенского собора – см. примеч. № 61.

⁵² РГАДА. Ф. 1441. Оп. 2. Ч. 1. № 2573. Л. 14 об.

⁵³ См.: Житие Зосимы и Савватия Соловецких, преподобных, с чудесами // РНБМ. XII.191. [Электронный ресурс] URL: https://drive.google.com/file/d/1ebT-z5H2xPUJKu3MMzcMT3o3OZWX69s3/view?usp=drive_link (дата обращения: 29.09.2023); Рукописи Ново-Валаамского монастыря. XII.283.

⁵⁴ Такие случаи не раз упоминаются среди описаний чудес, которые читались за трапезой или во время богослужения. См.: РНБМ. XII.191. Л. 31–136.

⁵⁵ «МК 1006. Повествование о преподобном Арсении Коневском и обновлении его монастыря в 1767 г. 1767 г.(!)» (2-й год – датировка сотрудников музея). Käsikirjoituksia Suomen ortodoksisessa kirkkomuseo RIISASSA [Рукописи Музея Финской Православной Церкви, г. Куопио]. URL: https://valamo.fi/dataflow/valamo2/files/media/file_3196.pdf.

имоотношений Коневского и Валаамского монастырей служит назначение в 1760 г. коневским строителем валаамского иеромонаха Тарасия⁵⁶, исполнявшего это послушание в течение 20 лет.

Сохранились разные жития и поучения на праздники и дни памяти святых, которые, вероятно, читались за богослужением и трапезой⁵⁷. Среди рукописей Ново-Валаамского монастыря есть сборник с общими поучениями на память какого-либо святого: «мученические», «святительские», «апостольские», «на преподобного коего любо буди», «на погребение мертвых» – взятые из собрания проповедей архимандрита Иоанникия (Галытовского) «Ключ разума»⁵⁸.

Почитание основателей Валаамской обители до 1782 г.

Почитание основателей Валаамского монастыря преподобных Сергия и Германа в рассматриваемый период росло в обители постепенно. Так, по мнению некоторых исследователей, в XVI–XVII вв. преподобные Сергий и Герман «оставались практически неизвестными»⁵⁹, а в первой половине XVIII в. свидетельств о почитании преподобных не обнаружено [5, с. 73]. Другие исследователи счита-

⁵⁶ См.: Историко-статистическое описание Рождественского Коневского монастыря. СПб., 1869. С. 24.

⁵⁷ См.: Рукописи Ново-Валаамского монастыря. XII.191.; Рукописи Ново-Валаамского монастыря. XII.199. Л. 28 об. – 77 об.; Рукописи Ново-Валаамского монастыря. XII.218. Л. I–III, 1–66 об.; РНБМ. XII.283. Л. 45 об. – 216 об.; Рукописи Ново-Валаамского монастыря. XII.322.; Нил Сорский. Предание ученикам своим // Рукописи Ново-Валаамского монастыря. XII.379. URL: https://drive.google.com/file/d/1gkAbk4KGgkCpiM1Mrhfkg5w3WPJEcuH_/view?usp=drive_link (дата обращения: 06.09.2023) ; Беседа и видение преподобных Сергия и Германа, Валаамского монастыря начальников // Рукописи Ново-Валаамского монастыря. XII.395. URL: https://drive.google.com/file/d/1tfDDVjwRltZkq5NaPXcKEbtkZfebtYwO/view?usp=drive_link (дата обращения: 06.09.2023); РМБ. МК 7360 46/8/23. Также: «МК 59. Житие преподобного Александра Свирского. Сер. XVIII в.»; «МК 1006. Повествование о преподобном Арсении Коневском и обновлении его монастыря в 1767 г.». Käsikirjoituksia Suomen ortodoksisessa kirkkomuseo RIISASSA [Рукописи Музея Финской Православной Церкви, г. Куопио]. URL: https://valamo.fi/dataflow/valamo2/files/media/file_3196.pdf.

⁵⁸ РНБМ. XII.199. Л. 80–81.

⁵⁹ Библиотека литературы Древней Руси. Санкт-Петербург : Наука, 2005. Т. 13 : XVI в. С. 808. Н. А. Охотина-Линд пишет: «Одновременно с перенесением мощей [прп. Сергия на Валаам в сер. XVI в., см. выше – И. С.] произошла и канонизация преподобных – но не только не в общерусском масштабе, но даже не в пределах всей Новгородской епархии: это была местная канонизация в границах Карельского уезда. <...> Изучение источников показывает, что в XVI–XVII вв. эти святые оставались практически неизвестными». Там же.

ют, что память о них и об их мощах под спудом на Валааме сохранялась в Тихвинском и Кирилло-Белозерском монастырях в начале XVIII в. до возрождения обители [2, с. 33–34].

В 1715 г. перед передачей Кириллову монастырю в вотчину Валаамского острова была составлена его опись, в которой, помимо нескольких жилых дворов, значилась часовня⁶⁰. По монастырскому преданию, записанному в начале XIX в., она стояла над местом упокоения преподобных⁶¹. Однако валаамский строитель Иосиф (Шаров) на допросе в консистории в 1736 г. говорил, что, придя в монастырь в 1719 г., он «не застал» той часовни и что с ней было «в прошлых годах... не ведает»⁶².

В 1749 г. настоятелем монастыря стал игумен Ефрем, ко времени которого относятся уже конкретные свидетельства о почитании основателей обители. «По ведомостям Новгородской епархии в 1739–1741 годах в монастыре числится какая-то часовня, находящаяся “под церковью”» [5, с. 75], а в пояснении к плану монастыря 1751 г. о соборном храме записано: «...и под оной же церковью мощи Преподобных Сергия и Германа Валаамских чудотворцев»⁶³.

Далее, на плане монастыря 1757 г., составленном после пожара, в соборе значится придел преподобных Сергия и Германа [5, с. 75–76]. В 1777 г. посетивший обитель олонецкий помещик видел при соборной церкви придел «внизу с южной стороны Преподобных Отец Сергия и Германа Валаамских Чудотворцев, где и мощи Преподобных под спудом, а сверху сделаны раки, и на раках положены живописные их образы»⁶⁴.

⁶⁰ См.: РГИА. Ф. 796. Оп. 17. № 269. Л. 17 об.

⁶¹ В истории обители, составленной в нач. XIX в., сказано, что ее построили в 1685 г. жившие на острове шведы-лютеране, когда они, вознамерившись «откопати» святые мощи и «поругатися» над ними, были поражены «разслаблением членов». Краткое описание Валаамского общежительного монастыря // Отдел рукописей Российской национальной библиотеки. Ф. 15. № 64. Л. 5.

⁶² РГИА. Ф. 796. Оп. 17. № 269. Л. 27.

⁶³ «План Валаамского монастыря з ближнею ситуациею» Степана Лехавого, 1751 г. См.: Деревянный Валаам. 1715–1767 года // Рывкин В. Р. По Валааму. Петрозаводск : Карелия, 1990). URL: <https://valamo.ru/wp-content/uploads/2019/03/lexavoj-plan-vm-1.jpg> (дата обращения: 30.08.2023).

⁶⁴ Записки капитана Якова Яковлевича Мордвинова. С. 45. Справедливости ради, в двух источниках нижний соборный придел, по каким-то причинам, назван именем прп. Александра Свирского, что составляет загадку для исследователя: 1) 1764 г.: «В нижнем в третьем департаменте придел преподобного отца нашего Александра Свирскаго чудотворца». Об определении статуса заштатного, безвотчинного монастыря; о приписке к Санкт-Петербургской епархии Валаамского и Коневского монастырей // Центральный

Иконы основателей Валаама уже в середине 1750-х гг. украшали отстроенные после пожара храмы [2, с. 54, 55]. В 1768 г. архивные материалы упоминают «*три образа казенных Сергия и Германа*»⁶⁵. В 1777 г. на Святом острове паломникам показывали «пещеру в каменной горе, где Преподобные (!) спасались»⁶⁶. Перед пещерой «в половине горы часовня деревянная, и в ней образы. Часовня поставлена и образы написаны при игумене Ефреме»⁶⁷.

К периоду правления отца Ефрема относится и упомянутый выше сборник с «храмовым» каноном преподобным Сергию и Герману из Общей Минеи. В конце 3-й песни на полях сделана приписка для молебного пения: «*Молите Бога о нас, преподобнии отцы наши Сергие и Германе, яко мы усердно к вам прибегаем, к скорым помощником и молитвенником о душах наших*»⁶⁸. Во второй половине XVIII – начале XIX в. записывались чудеса, совершенные основателями обители; люди в знак благодарности заказывали молебны «*у гробницы Преподобных*»⁶⁹. Такие молебны служил и сам игумен, иногда «соборне»⁷⁰.

Пытаясь объяснить эти свидетельства, в конце XX в. некоторые светские исследователи предположили, что на фоне решительной политики Петра I в отношении «сумнительных мощей святых» братия возобновленного монастыря не решалась открыто говорить о преподобных и об их мощах на острове под спудом [5, с. 73–75]. Активным проводником политики императора, как известно, был Новгородский архиепископ Феофан (Прокопович)⁷¹. Незадолго до его смерти в Синоде возбудили дело о законности существования

государственный исторический архив (ЦГИА). Ф. 19. Оп. 1. Д. 5657. Л. 53; 2) «Опись монастырского имущества 1767 г. <...> Главный престол соборной церкви был во имя Преображения Господня; сверх того она имела пять приделов: <...> во имя преподобного Александра Свирского; последний придел находился в нижнем этаже» [3, с. 309].

⁶⁵ ЦГИА. Ф. 19. Оп. 1. № 6085. Л. 60.

⁶⁶ Записки капитана Якова Яковлевича Мордвинова. С. 44. В то время эта пещера связывалась с именами прпп. Сергия и Германа (см.: Там же. С. 118 – примечание № 323 к слову «Преподобные»), в XIX в. отношение к этому месту по неизвестным причинам изменилось. На этот вопрос пытались ответить светские исследователи в конце XX в. [5, с. 90–91, 114].

⁶⁷ Записки капитана Якова Яковлевича Мордвинова. С. 44.

⁶⁸ Рукописи Ново-Валаамского монастыря. XII.141. Л. 25.

⁶⁹ См., например: РГАДА. Ф. 187. Оп. 1. № 59. Л. 3 об.

⁷⁰ См.: Записки капитана Якова Яковлевича Мордвинова. С. 46.

⁷¹ Занимал Новгородскую кафедру в 1725–1736 гг.

Валаамского монастыря, который находился в ведении Новгородского владыки [2, с. 47–52].

Взгляды архиепископа Феофана не разделяли его преемники по кафедре архиепископ Амвросий (Юшкевич; 1740–1745) и архиепископ Стефан (Калиновский; 1745–1753) [6, с. 410]. В 1747 г. благорасположенная к церковным традициям императрица Елизавета Петровна во время паломничества по Новгородским монастырям «совершила церковное прославление» преподобного Мартирия Зеленецкого, «оставив» служение по нему панихид [6, с. 410]. Годом позже последовало назначение иеромонаха Ефрема строителем Валаамской обители, при котором возросло почитание прпп. Сергия и Германа⁷².

Свидетельства о келейной молитве до 1782 г.

Рукописи XVII–XVIII вв. из архива Старого Валаама содержат молитвенные последования, которые сегодня в церковной практике не используются. Дореформенная редакция (до реформы Патриарха Никона) молитвословий говорит в пользу того, что в прошлые века они были частью традиции келейной молитвы в Русской Церкви.

Отдельные указания о времени совершения молитвенного правила в валаамских рукописях согласуются с традицией Кирилло-Белозерского монастыря, откуда в начале XVIII в. на Валаам прибыли первые монахи. В обители преподобного Кирилла в XV–XVII вв. иноческое правило распределялось в течение суток так: после утрени читали часы, после обеда – несколько кафизм Псалтири, после вечерней службы – повечерие, полунощницу, несколько канонов, «молитвы спальные». Также перед сном или уже утром совершали Иисусову молитву с поклонами. На Светлой седмице с утра читали часы и канон Пасхи, Псалтирь днем опускалась [7, с. 216–221].

Согласно одной из рукописей старого Валаамского архива, датируемой XVII в⁷³., после утреннего богослужения в келье соверша-

⁷² Возможно, что и за описями 1760-х гг. (см. примечание № 64) стояла предосторожность валаамских насельников. Тогда еще была жива братия, пережившая розыски «сумнительных мощей» и следствие о Валаамской обители [2, с. 56]. В 1763 г. был лишен сана сщмч. Арсений (Мацеевич), и кто знал, чего ожидать от императрицы, занявшейся секуляризацией церковного имущества.

⁷³ Сборник богослужебный // Рукописи Ново-Валаамского монастыря. XII.287. URL: https://drive.google.com/file/d/1Z5LbL5ljOVYi4_9NMVMC5yOZGUZe2-GL/view?usp=drive_link (дата обращения: 06.09.2023). Такая книга могла использоваться в монастыре, например, в первой половине XVIII в., пока в обители не появились мало-

лось «вседневное» правило, которое включало в себя часы и чтения из Апостола и Евангелия. При подготовке к Причащению после утреннего правила читалось соответствующее последование⁷⁴. На Светлой седмице утром пели часы и канон Пасхи⁷⁵ – все как в Кирилло-Белозерской обители.

Само последование ко Причащению из Валаамской рукописи⁷⁶, с одной стороны, близко к традиции XV в.: древний канон «Виждь, душе, Христа закалаема...», чтения из Писания выписаны в конце, после молитв. С другой – последование имеет параллели с требником, изданным при Патриархе Иосифе в 1651 г.: общая структура, число молитв ко Причащению (18), Символ веры после молитв [8, с. 95–99]⁷⁷.

Последование по Валаамской рукописи:

- 1) начало обычное; Пс. 21, 22, 23, 115;
- 2) Слава и ныне: Аллилуия (трижды), тропари «Беззакония моя презри, Господи...»;
- 3) Пс. 50; канон «Виждь, душе, Христа закалаема...»;
- 4) Достойно есть: Трисвятое по Отче наш: «Егда славнии ученицы...»; Господи, помилуй (40) «и поклонов 15 или комуждо по силе»;
- 5) 18 молитв ко Святому Причащению, Символ веры, кондак «Вечери Твоей...»;
- 6) чтения из Апостола (1 Кор. 149 зач.) и Евангелия (Ин. 23 зач.);
- 7) краткие молитвы «приближаясь к Божественным Тайнам».

Далее, не отделяясь от последования ко Причащению, следуют благодарственные молитвы:

- 1) 10 молитв; Достойно есть; Трисвятое по Отче наш;
- 2) «тропарь кой волиши, или настоящему дни, или емуже есть обитель, Слава и ныне, кондак Вечери Твоей тайней»;

российские издания правила ко Причащению.

⁷⁴ В самом начале последования говорится: «По утрени отходя в келию свою, и начинает пети часы. На часех Апостол и Евангелие... Хотящему причастится сие правило. По посте и по бдении... и по настоящем вседневном правиле, сие начало...» (Сборник богослужебный. Л. 58).

⁷⁵ «В Светлую неделю и до Фомины готовится к Божественей Литургии. Прежде пой часы Пасце, потом канон Пасце и отпуст. Таже начинает...» (и далее последование ко Причащению) (Сборник богослужебный Л. 170 об.).

⁷⁶ См.: Сборник богослужебный. Л. 58–163 об.

⁷⁷ Похожее правило употребляется сегодня в старообрядческих общинах [9, с. 646].

3) «Господи помилуй (12), Слава и ныне, Господи помилуй 2-жды(!), Господи благослови, и отпуст»⁷⁸.

После благодарственных молитв приведено сокращенное правило для Светлой седмицы. В нем немного другая структура, отсутствуют псалмы, вместо канона тропарь «Егда славнии ученицы...» (трижды)⁷⁹.

Для сравнения: в 1839 г. в библиотеке Валаамского монастыря находилось два Черниговских издания правила ко Святому Причащению 1720 и 1745 гг., которые могли появиться в монастыре при игумене Ефреме [З, с. 316]. В то время в малороссийских изданиях правило ко Причастию печаталось после часов и изобразительных, на которых читались апостольское и евангельское зачала, связанные с Евхаристией (1 Кор. 149 зач., Ин. 23 зач.)⁸⁰.

Само последование в тех изданиях немного отличается от Валаамской рукописи⁸¹: канон «Хлеб Живота вечнующаго...» (мог быть напечатан до псалмов, как бы для чтения на повечерии⁸²), 11–15 молитв ко Причащению, отсутствует Символ веры, больше кратких молитв перед подходом к Святой Чаше. Благодарственных молитв пять, после них «Ныне отпускаеши...», Достойно есть, Трисвятое по Отче наш, тропарь и кондак святителю, литургия которого совершалась.

В том же сборнике из старого Валаамского архива есть последования перед принятием антидора, крещенской воды, небольшие молитвы «при целовании Евангелия» и «по чтении» его⁸³. Первое похоже по структуре на последование ко Причащению, но более краткое: в нем нет псалмов и канона, есть три специальные молитвы. Принятие антидора и крещенской воды также сопровождалось небольшим последованием (по принятии святыни молитва, Достойно есть, Слава и ныне, отпуст)⁸⁴.

⁷⁸ Рукописи Ново-Валаамского монастыря. XII.287. Л. 163–163 об.

⁷⁹ См.: Там же. Л. 170 об.–171.

⁸⁰ Ср., например: Правило к Божественному Причащению. Киев, 1746. Л. 150 об.–151 об.; Служебник. Чернигов, 1747. Л. 226–227. В киевском «Правиле» есть замечание, неосуждающее священнослужителей, которые перед совершением Литургии («наипаче ранней») сначала читают последование ко Причастию (иногда перед этим обедницу), а затем часы. См.: Правило к Божественному Причащению. Киев, 1746. Л. 134 об. – 135.

⁸¹ Ср.: Правило к Божественному Причащению. Киев, 1746. Л. 154–185 об.; Служебник. Чернигов, 1747. Л. 222–249 об.

⁸² См.: Служебник. Чернигов, 1747. Л. 222–226.

⁸³ См.: Рукописи Ново-Валаамского монастыря. XII. 287. Л. 212–213.

⁸⁴ См.: Там же. Л. 175 об.–180, 182–184.

Можно предположить, что изначально на Валааме при подготовке к Причастию пользовались более древним рукописным последованием, а во второй половине XVIII в. (возможно, не все насельники) – Черниговскими изданиями.

В повседневное келейное правило валаамских иноков могли входить отдельные каноны, акафисты или целые службы. Так, в сохранившихся рукописях архива Старого Валаама есть канон *«Из мира пришедшу ми в образ мнишеский...»*, распространенный на Руси с XVI в⁸⁵. Списки этого канона сохранились, в том числе, в собрании Кирилло-Белозерского монастыря РНБ. Его автором считается святитель Кирилл Туровский [10, с. 254–258]. К полной службе с названным каноном добавлялась *«молитва по вся дни по правиле мниху»*, избранные стихи из псалмов, *«блаженна по вся дни»* из Октоиха 2-го гласа, Апостол и Евангелие.

Есть рукописный сборник с тремя последованиями. Одно из них – покаянный канон *«Чего ожидаю и что на время взираю...»* с припевом *«Слава Тебе, Боже наш, слава Тебе»* (*«творение преподобного Отца Кирилла»*), сопровождаемый молитвой, после которой выписаны гимн *«Тебе Бога хвалим...»* (*«Исповедание православные веры святого Амвросия епископа Медиоланского»*), *«Исповедание человеку пред Господом нашим Иисусом Христом, по вся дни»* и *«Молитва Спасу. Владыко Господи Боже Отче наш Вседержителю, пречечный и истинный...»*⁸⁶

Другое – *«Правило молебное к Божественному и покланяемому Параклиту Пресвятому Духу певаемое в неделю»* (*«творение инока Максима Святогорца»*)⁸⁷. Оно состоит из песнопений службы Пятидесятницы и канона, написанного преподобным Максимом Греком (*«Иже манною препитавый Израиля...»*). Перед стихирами на *«Господи воззвах»* читается обычное начало, тропарь и кондак Пятидесятницы, *«Приидите, поклонимся»* (трижды) и 142-й псалом. По 3-й и 6-й песнях канона молитвы коленопреклонения: преподобного Симеона Нового Богослова *«Прииди кристаловидный Животе и преценный...»* и без надпи-

⁸⁵ См.: Правило молебное повседневное «мниху наедине». Молитвы или плачи на всякий вечер. Псалма о блудном сыне // Рукописи Ново-Валаамского монастыря. XII. 294. Л. 1–17 об. URL: https://drive.google.com/file/d/1nLYEr4wKZ42N-3gnQqvR9mtNiMu5ZBYW/view?usp=drive_link (дата обращения: 06.09.2023).

⁸⁶ См.: Рукописи Ново-Валаамского монастыря. XII. 182. Л. 56–72 об.

⁸⁷ См.: Там же. Л. 1–33 об.

сания «*Прииди всечестный Вседетелю, Вседержителю Душе...*» Еще одна молитва «*того ж Максима грека, Инока Святогорскаго*» в конце последования: «*Приими, Владыко, преблагий Параклите...*»⁸⁸

Третье молебное пение посвящено Божией Матери⁸⁹. После обычного начала, третьего псалма и двух тропарей сразу читается 50-й псалом и канон «*Всем удоб послушная в скорби...*» (ср. службу иконы «Всех скорбящих радости») с припевом «*Дево Пресвятая, спаси Тебе величающих*». По 6-й песни прокимен и чтения из Евангелия (Лк. 4 зач. и Мк. 51 зач. подряд), стихира по 50-м псалме, «*Таж: Спаси Боже: И проч:*»⁹⁰. После канона пространная молитва: «*О, Царице моя Дево преблагая. О, надежде моя Марие Богородице...*»; после всего последования еще несколько кратких молитв, в т.ч. «*О, Царице моя преблагая, надеждо моя Богородице...*»

Также для келейного чтения могли использоваться упомянутые ранее книги и последования: сборник канонов Пресвятой Богородицы из Октоиха, который имеет надписание «*аще ли кто хочет и келейне*», службы Толгской иконе Божией Матери, святителю Николаю Чудотворцу, преподобным Зосиме и Савватию, святителю Димитрию Ростовскому⁹¹, «Акафист великомученице Варваре» [3, с. 317]. В Валаамской библиотеке были печатные канонники и акафистники XVII–XVIII вв. из Малороссии и из Московской типографии⁹².

В рукописях присутствуют отдельные покаянные тексты: «Скитское покаяние»⁹³ [4, с. 104], «Исповедание человеку пред Господом нашим Иисусом Христом по вся дни»⁹⁴, «Молитвы или плачи на всяк вечер» по дням недели⁹⁵, «Псалма о блудном

⁸⁸ Ср.: Молитвы Господу Богу, Пресвятей Богородице и святым угодником Божиим, чтомыя на молебных и иных последованиях. Киево-Печерская Лавра, 2018. С. 44–47.

⁸⁹ «Молебное пение ко Препоблагословенней Деве Богородице Марии зело красное и душеспасительное, в коеждо время всякому человеку наипаче же в бедах и напастех помощное». См.: Рукописи Ново-Валаамского монастыря. XII.182. Л. 34–55.

⁹⁰ Рукописи Ново-Валаамского монастыря. Л. 43 об.

⁹¹ См.: Там же. XII. 98.

⁹² «Акафистник. Печатан в Киево-Печерской Лавре в 1677 г. (каноны на каждый день)»; перепечатанное с него издание «братства Богоявленного монастыря в Могилеве» 1698 г. [3, с. 315, 316].

⁹³ См.: Там же. XII. 287. Л. 1–20.

⁹⁴ См.: Там же. XII. 182. Л. 70–71 об.

⁹⁵ См.: Там же. XII. 294. Л. 18–64 об.

сыне»⁹⁶. Существовала традиция замещения канона с акафистом Пресвятой Богородице (который был частью келейного правила многих русских монахов [7, с. 215–217; 11]) определенным числом кратких молитв; рукопись поощряет, если «сею же молитвою» кто-то молится за живых и умерших сродников⁹⁷.

О благочестии валаамских иноков в XVIII в. говорит синодик 1765 г., переписанный в свое время с двух более ранних (1718 и 1732 гг.), в котором выписаны для поминовения родословные московских святителей, святых Новгородской земли и других русских, а также древних святых⁹⁸. Возможно, таким синодиком пользовались не только в келье, но и за богослужением.

Элементы богослужебной жизни, актуальные в последующее время

В богослужебной практике Валаамского монастыря после начала правления игумена Назария (Кондратьева) можно увидеть отголоски литургической жизни 1717–1782 гг. Так, обитель оставалась открытой для паломников, особенно после установления с островом пароходного сообщения. В конце XIX в. приезжавших стали возить на лодках или пароходе в Никольский, Александрo-Свирский и Ильинский скиты, где для них служили молебны⁹⁹.

Преподобный Назарий продолжил традицию составления поминальных синодиков, в которые вносил имена благодетелей¹⁰⁰. При игумене Дамаскине (Кононове)¹⁰¹ была уже целая

⁹⁶ См.: Там же. Л. 65–65 об.

⁹⁷ «Акафистник. Печатан в Киево-Печерской Лавре в 1677 г. (каноны на каждый день)»; перепечатанное с него издание «братства Богоявленного монастыря в Могилеве» 1698 г. XII.322. Л. 22.

⁹⁸ «XII.604. Синодик Валаамского монастыря...» // Käsikirjoituksia Heinäveden Valamon luostarissa [Рукописи Валаамского монастыря в Хейнявеси]: сайт. URL: https://valamo.fi/dataflow/valamo2/files/media/file_3195.pdf (дата обращения: 08.09.2023). Содержание рукописи (родословные каких святых записаны в синодике) приводит свт. Игнатий (Брянчанинов) [3, с. 311–312].

⁹⁹ См.: Валаамский монастырь и его подвижники. 2-е изд., испр. и доп. Санкт-Петербург: Типография Н. А. Лебедева, 1889. С. 217, 219–220.

¹⁰⁰ См. примечание № 95.

¹⁰¹ Игумен Дамаскин (Кононов; 1795–1881). Поступил в Валаамский монастырь в 1819 г., в 1823 г. пострижен в рясофор, через два года – в мантию. В 1839 г. утвержден в должности настоятеля монастыря, за год до того рукоположен в священник сан. Руководил Валаамским монастырем 42 года, ему обитель обязана расцветом внешней и вну-

система поминовения разных синодиков, в т.ч. при чтении неучастываемой Псалтири¹⁰². Выписки имен родителей святых угодников можно встретить в одном из рукописных помянников начала XX в. из архива Старого Валаама¹⁰³.

Внимательное отношение к уставу богослужения, которое можно увидеть в составлении сборника храмовых канонов для своей обители, было присуще многим валаамским насельникам и в XIX в., и в XX в. В монастыре на протяжении истории дважды разгоралась смута: в 1830-х гг. – из-за послаблений на богослужении и на трапезе [12], и в 1920-х гг. – в связи с требованием образованной Константинопольским Патриархатом Автономной Финляндской Церкви перейти в богослужебной практике на григорианский стиль (так называемая «календарная смута»).

Примечательно, что, несмотря на капитальную перестройку Валаамского монастыря, игумен Назарий не устроил ни одного нового храма или придела. Все освященные при нем престолы (за исключением скитского храма в честь Всех святых) существовали до него: Спасо-Преображенский собор с приделом в честь первоверховных апостолов Петра и Павла, в нижнем ярусе которого – храм преподобных Сергия и Германа Валаамских, Успенский трапезный (теплый) храм, отдельная церковь святителя Николая Чудотворца. В конце XIX в. в нижнем храме собора появился придел в честь Благовещения Пресвятой Богородицы¹⁰⁴ (к тому времени Благовещенский храм (бывшая надвратная часовня), где служили после пожара 1754 г., не сохранился. – И. С.).

Каменный храм святителя Николая, построенный прп. Назарием, через некоторое время за ветхостью был упразднен, но на входе в Монастырскую бухту в середине XIX в. устроили Никольский скит. Тогда же на островах появились другие скиты: Предтеченский, Ильинский (часовни при игумене Ефреме), Александро-Свирский (на Святом острове), а немного позднее Смоленский, построенный на месте одноименной часовни. Вооб-

тренней жизни.

¹⁰² Валаамский монастырь : описание... С. 272–274.

¹⁰³ См.: Помянник // Рукописи Ново-Валаамского монастыря. XII. 249. URL: https://drive.google.com/file/d/1G4pyPjP4F7D5NdThyS7WvrCjA5-O5ciV/view?usp=drive_link (дата обращения: 26.12.2023). Л. 37–38.

¹⁰⁴ Ср.: Дневник иеромонаха Памвы // Национальный архив Республики Карелия (НА РК). Ф. 762. Оп. 2. № 16. Л. 18 об.

ще, в XIX в. на Валаамском архипелаге насчитывалось 16 часовен¹⁰⁵, гораздо больше, чем во времена игумена Ефрема.

После преподобного Назария поддерживалась традиция празднования дня Первоверховных апостолов. Ярмарку отец Назарий перенес в г. Сердоболь (Сортавала), а на сам праздник продолжали совершать крестный ход, установленный в XVIII в. При игумене Дамаскине (Кононове) к этому дню на острове собиралось до 4000 богомольцев¹⁰⁶. На Валааме помнили святителя Тихона Задонского, бывшего некогда Кексгольмским епископом, и после его прославления в день его памяти совершалось полиелейное богослужение¹⁰⁷.

Первый каменный храм, построенный преподобным Назарием (Кондратьевым) на Валааме, был освящен в честь основателей обители¹⁰⁸. Он находился в нижнем ярусе нового каменного собора, подобно тому, как при игумене Ефреме придел в честь преподобных помещался в подклете соборной церкви. В новом храме уже при игумене Иннокентии (Моруеве)¹⁰⁹ была поставлена рака с образами преподобных¹¹⁰, у которой впоследствии совершались молебны. Пещера на Святом острове не перестала быть местом паломничества, игумен Дамаскин устроил на нем скит.

¹⁰⁵ При игумене Дамаскине (Кононове) и после него в часовнях всегда находились несколько богослужебных книг и необходимая для иеромонаха церковная утварь, там же молились местные рыбаки или приезжие богомольцы. На престольный праздник какой-либо часовни в ней совершалось богослужение. См.: Валаамский монастырь : описание... С. 226.

¹⁰⁶ Валаамский монастырь : описание... С. 221, 267–268.

¹⁰⁷ См.: НА РК. Ф. 762. Оп. 2. № 16. Л. 8. В 1861 г. Валаамскому монастырю был пожертвован портрет святителя Тихона, «писанный с натуры ближайшим учеником угодника Божия. <...> Братия Валаамской обители считают этот дар очень высоким и с особенным усердием чтут и прославляют святителя Тихона, который был некогда архипастырем Валаама, по званию епископа Ладожского и Кексгольмского». Валаамский монастырь : описание... С. 232–233.

¹⁰⁸ См.: Там же. С. 67.

¹⁰⁹ Игумен Иннокентий (Моруев; 1746–1828). В 1765 г. поступил в Валаамский монастырь, в 1776 г. пострижен в монашество. Некоторое время нес послушание ключника в Александро-Невской Лавре. В 1782 г. рукоположен в иеромонаха и определен в Валаамский монастырь помощником прп. Назария (Кондратьева). С 1801 г. – игумен монастыря. В 1823 г. уволен на покой.

¹¹⁰ См.: Валаамский монастырь : описание... С. 70–71.

Заключение

Итак, вышеизложенные исторические сведения позволяют в общих чертах представить богослужебно-литургическую жизнь Валаамского монастыря в период с 1717 по 1782 г.

Вместе с первыми иноками в возобновленную обитель перешли традиции Кирилло-Белозерского монастыря. Судя по числу братии и священнослужителей, наличию и содержанию используемых в монастыре книг, храмовое богослужение было простым, соответствовало богослужебному уставу. Монастырь был открыт для приезжавших богомольцев, которых особенно много стекалось в конце Петрова поста и для которых монастырские священнослужители совершали требы и молебны.

Все каменные храмы, которые построил в обители преподобный Назарий, сохранили названия прежних деревянных церквей: Спасо-Преображенский собор, придел апостолов Петра и Павла, храм в нижнем ярусе собора в честь преподобных Сергия и Германа Валаамских, Успенская теплая церковь, храм святителя Николая Чудотворца. Святые, в честь которых на Валааме в середине XIX в. основаны скиты, почитались в обители и в XVIII в. (святый Иоанн Предтеча, святый пророк Илия, преподобный Александр Свирский).

В рассматриваемый период складывалась традиция сугубого празднования памяти Первоверховных апостолов Петра и Павла с крестным ходом вокруг монастыря, неопустительно совершавшимся и в XIX в. В посвящении некоторых приделов можно увидеть память о прошлом Валаамской обители, дань благодарности благодетелям (праведная Елизавета, мать Иоанна Предтечи – небесная покровительница царицы Елизаветы Петровны).

Явные свидетельства о почитании в обители преподобных Сергия и Германа относятся только ко второй половине XVIII столетия, хотя память о них в начале XVIII в. сохранялась в Кирилло-Белозерском и Тихвинском монастырях. Насельники возобновленной обители знали и о подвизавшихся некогда на Валааме преподобных Савватии Соловецком и Александре Свирском, жития, службы и иконы которых были в обители, самое позднее, с 1730-х гг. Придел в честь основателей обители под соборной церковью после преподобного Назария (Кондратьева) стал полноценным нижним храмом нового собора, что и сохраняется до сего дня.

Преемственность богослужебной традиции от Кирилло-Белозерского монастыря относилась и к монашескому правилу. В келье братия, по-видимому, читала службы суточного круга, Псалтирь, каноны и акафисты (иногда полные последования со стихирами, седальнами и пр.), отдельные молитвы. Вероятно, в XVIII в. в Валаамском монастыре какое-то время находили применение молитвенные последования, восходящие к традициям келейного правила XV–XVII вв. (правило ко Святому Причащению и др.). Постепенно обитель приобретала богослужебные книги, напечатанные в XVIII в. в Москве, Киеве, Чернигове, и, возможно, братия только начинала пользоваться новыми текстами в своих молитвах.

Подводя итог, можно выделить в богослужебной жизни Валаамской обители в XVIII в. характерные черты:

1) попечение о сохранении традиций (древние молитвенные последования, дореформенные тексты);

2) обращение к истории монастыря (приделы апостолов Иоанна Богослова и Андрея Первозванного, почитание преподобных Савватия Соловецкого и Александра Свирского);

3) стремление к прославлению основателей монастыря прпп. Сергия и Германа Валаамских.

Эти мотивы были актуальны как во время игуменства преподобного Назария (Кондратьева), так и при его преемниках в XIX в.

Список литературы

1. Анохина, Т. Кирилло-Белозерский монастырь – возобновитель Валаамской обители / Т. Анохина // К свету. – 1996. – № 15. – С. 48–61.

2. Онуфрий (Маханов), иерод. Причал молитв уединенных : Валаамский монастырь и его небесные покровители преподобные Сергий и Герман / иеродиакон Онуфрий (Маханов). – Санкт-Петербург : Царское дело, 2005. – 743 с. : ил. – ISBN 5-7624-0125-1.

3. Игнатий (Брянчанинов), свт. Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова. В 8 т. Т. 3 / святитель Игнатий (Брянчанинов) ; сост. и общ. ред. А. Н. Стрижев. – Москва : Паломник, 2006. – 608 с. – ISBN 5-87468-148-5.

4. Алмазов, А. Тайная исповедь в православной восточной Церкви : опыт внешней истории. В 3 т. Т. 2. Специальные уставы, отдельные мо-

литвословия и церковно-гражданские постановления, относящиеся к исповеди / А. Алмазов. – Репр. воспроизведение изд. 1894 г. – Москва : Паломник, 1995. – 454, IV с.

5. *Спиридонов, А. М.* Валаам: от апостола Андрея до игумена Иннокентия : (очерки истории Валаамского монастыря) / А. М. Спиридонов, О. Я. Яровой. – Москва : Прометей, 1991. – 126 с. : ил. – ISBN 5-7042-0326-4.

6. *Галкин, А. К.* Новгородская и Старорусская епархия: Новгородская епархия в XVIII в. / А. К. Галкин // Православная энциклопедия. – Москва : Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2018. – Т. 51. – ISBN 978-5-89572-058-5. – С. 407–414.

7. *Никольский, Н. К.* Кирилло-Белозерский монастырь и его устройство до второй четверти XVII в. (1397–1625). [В 2 т.]. Т. 2. Управление. Общинная и келейная жизнь. Богослужение / Н. К. Никольский ; подгот. изд. З. В. Дмитриева [и др.]. – Санкт-Петербург : Дмитрий Буланин, 2006. – 436 с. – (Из рукописного наследия).

8. *Корнеев, А. А.* Формирование последования ко святому причащению в Русской Церкви в XII–XVII вв. / А. А. Корнеев // Сретенские чтения : материалы XXIII научно-богословской конференции студентов, аспирантов и молодых специалистов, Москва, 25 февраля 2017 года. – Москва : Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2017. – ISBN 978-5-89100-173-2. – С. 92–102.

9. *Иларион (Алфеев), митр.* Православие. В 2 т. Т. 2 / митрополит Иларион (Алфеев). – 4-е изд. – Москва : Познание, 2021. – 976 с. – ISBN 978-5-6044872-3-5.

10. *Понырко, Н. В.* Покаянные каноны Кирилла Туровского : (вопросы текстологии) / Н. В. Понырко // Труды Отдела древнерусской литературы. – Санкт-Петербург, 2008. – Т. 58. – С. 254–281.

11. *Далмат (Юдин), иером.* Преподобный Сергей Радонежский и Великий акафист как часть келейного правила на Руси / иеромонах Далмат (Юдин) // Богослов.ru : научный богословский портал. – URL: <https://bogoslov.ru/article/6175771> (дата обращения: 06.11.2023).

12. *Агафангел (Суслов), иером.* Возмущение братии Валаамского монастыря в середине XIX века / иеромонах Агафангел (Суслов) // Христианское чтение. – 2014. – № 4. – С. 63–78.

Статья поступила в редакцию 13.01.2024.

Статья поступила после рецензирования 17.06.2024.

Статья принята к публикации 21.07.2024.

UDC 271.2-563

**THE WORSHIP LIFE OF THE VALAAM
MONASTERY IN 1717–1782
ACCORDING TO AVAILABLE SOURCES
AND ITS SIGNIFICANCE
FOR THE SUBSEQUENT PERIOD**

Hierodeacon Isaaky (Grigory Sergeev)
Master of Theology, PhD Graduate
Moscow Theological Academy
Applied Church Disciplines Department
The Holy Trinity-St. Sergius Lavra
Sergiev Posad, 141300, Moscow region,
Russia
E-mail: sergeev-post@mail.ru
ORCID: 0009-0004-1669-0787

For citation: Isaaky (Sergeev G. B.), hierodeacon The worship life of the Valaam Monastery in 1717–1782 according to available sources and its significance for the subsequent period. EDN: PWACXR // Theological Collection of Tambov Theological Seminary. 2024. No. 3 (28). P. 80–108. (In Russian)

Abstract

The article explores the worship life of the Valaam Monastery from its restoration in 1717 after a century of desolation to the abbacy of St. Nazarius (Kondratiev; 1782–1801). The annual liturgical cycle, the issue of the veneration in the monastery of its founders – saints Sergius and Herman, the cell rule of the inhabitants are considered in detail. The sources used are materials from Russian archives and digitized manuscripts from the archive of Old Valaam, stored in the New Valaam Monastery and in the Orthodox Church Museum of Finland (Kuopio).

The available fragmentary information to some extent sheds light on the liturgical life of the Valaam monastery, shows tendencies relevant for further time. Restored after a century of devastation, the Valaam monastery adopted the liturgical traditions of the Kirill-Belozersk monastery, to which it belonged to until 1736. Many churches and sketes under St. Nazarius and

afterwards in the 19th century were named after the feasts and saints, in whose honor monastery altars and chapels were consecrated during the period under review. The veneration of the founders of the Valaam monastery in the 18th century found its manifestation gradually, although their memory over the time of the desolation of Valaam had been preserved, at least, in the Tikhvin and Kirill-Belozersk monasteries. When carrying out the cell rule in the monastery, they used ancient, including pre-reform, successions. New printed publications were gradually acquired from central printing houses.

In conclusion, the motives characteristic of the worship life of the Valaam monastery in the 18th century are summarized, which will be relevant subsequently.

Keywords: the worship (liturgical) life; Valaam Monastery; monastery churches and altars; veneration of saints; Venerable Sergius and Herman of Valaam; the cell rule.

References

1. Anokhina T. Kirillo-Belozerskii monasryr' – vozobnovitel' Valaamskoi obiteli [Kirill-Belozersk Monastery – the renewer of the Valaam monastery]. *K svetu* [To the Light]. 1996, no. 15, pp. 48–61. (In Russian).

2. Onufry (Makhanov), Hierodeacon *Prichal molitv uedinennykh: Vallamskii monastur' i ego nebesnye pokroviteli prepodobnye Sergii i German* [The pier of solitary prayers: the Valaam monastery and its heavenly patrons, the Venerables Sergius and Herman]. St. Petersburg, Tsarskoe Delo Publ., 2005, 743 p. (In Russian).

3. St. Ignatius (Brianchaninov) *Polnoe sobranie tvorenii svyatitelya Ignatiya Bryanchaninova* [Complete collection of the works of St. Ignatius Brianchaninov]. Moscow, Pilgrim Publ., 2006, vol. 3, 608 p. (In Russian).

4. Almazov A. *Tainaya ispoved' v pravoslavnoi vostochnoi Tserkvi: opyt vneshnei istorii* [Secret confession in the Eastern Orthodox Church: experience of external history]. Moscow, Pilgrim Publ., 1995, vol. 2, Special statutes, separate prayers and church-civil decrees related to confession, 454, IV p. (In Russian).

5. Spiridonov A. M. *Valaam: ot apostola Andrey a do igumena Innokentiya* [Valaam: from the Apostle Andrew to Abbot Innokenty]. Moscow, Prometheus Publ., 1991, 126 p. (In Russian).

6. Galkin A. K. Novgorodskaya i Starorusskaya eparkhiya: Novgorodskaya eparkhiya v XVIII v. [Novgorod and Old Russian diocese: Novgorod diocese in the 18th century]. *Pravoslavnaya entsiklopediya* [Orthodox Encyclopedia]. Moscow, Church and Scientific Center “Orthodox Encyclopedia” Publ., 2018, vol. 51, pp. 407–414. (In Russian).

7. Nikolsky N. K. *Kirillo-Belozerskii monastyr' i ego ustroistvo do vtoroi chetverti XVII v. (1397–1625)* [Kirill-Belozersk Monastery and its structure until the second quarter of the 17th century (1397–1625)]. St. Petersburg, Dmitry Bulanin Publ., 2006, vol. 2, Management. Community and cell life. Divine service, 436 p. (In Russian).

8. Korneev A. A. Formirovanie posledovaniya ko svyatomu prichashcheniyu v Russkoi Tserkvi v XII–XVII vv. [Formation of adherence to holy communion in the Russian Church in the 12th–17th centuries]. *Materialy XXIII nauchno-bogoslovskoi konferentsii studentov, aspirantov i molodykh spetsialistov “Sretenskie Chteniya”* [Proceedings of the 23rd Scientific and Theological Conference of Undergraduate and Graduate Students and Young Specialists “Sretensky Readings”]. Moscow, St. Philaret Orthodox Christian Institute Publ., 2017, pp. 92–102. (In Russian).

9. Hilarion (Alfeev), Metropolitan *Pravoslavie* [Orthodoxy]. Moscow, Poznanie Publ., 2021, 976 p. (In Russian).

10. Ponyrko N. V. Pokayannye kanony Kirilla Turovskogo [Repentant canons of Cyril of Turov]. *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury* [Proceedings of the Department of Old Russian Literature]. St. Petersburg, 2008, vol. 58, pp. 254–281. (In Russian).

11. Dalmat (Yudin), Hieromomnk Prepodobnyi Sergii Radonezhskii i Velikii akafist kak chast' keleinogo pravila na Rusi [St. Sergius of Radonezh and the Great Akathist as part of the cell rule in Rus']. *Nauchnyi Bogoslovskii Portal Bogoslov.ru* [Scientific Theological Portal Bogoslov.ru]. (In Russian). Available at: <https://bogoslov.ru/article/6175771> (accessed: 06.11.2023).

12. Agathangel (Suslov), Hieromonk *Vozmushchenie bratii Valaamskogo monastyrya v seredine XIX veka* [The indignation of the brethren of the Valaam Monastery in the middle of the 19th century]. *Khristianskoe Chtenie* [Christian Reading]. 2014, no. 4, pp. 63–78. (In Russian).

Received 13 January 2024

Reviewed 17 June 2024.

Accepted for press 21 July 2024.

УДК 27-9+2-76



<https://elibrary.ru/dpqvhhx>

**МИССИОНЕРСКОЕ СЛУЖЕНИЕ
ПРЕПОДОБНОМУЧЕНИКА ВАРЛААМА
(КОНОПЛЁВА) В КОНТЕКСТЕ
ПРОТИВОРАСКОЛЬНИЧЕСКОЙ
ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ЦЕРКВИ
НА РУБЕЖЕ XIX–XX ВВ.**

Селиверстова Инесса Александровна
аспирант Общецерковной аспирантуры
и докторантуры имени святых
равноапостольных Кирилла и Мефодия
115035, Россия, г. Москва, ул. Пятницкая,
д. 4/2, стр. 1
E-mail: ness-ik@yandex.ru
ORCID: 0000-0003-0298-2987

Для цитирования: Селиверстова И. А. Миссионерское служение преподобномученика Варлаама (Коноплёва) в контексте противораскольнической деятельности Церкви на рубеже XIX–XX вв. EDN: RIINJL // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. 2024. № 3 (28). С. 109–129.

Аннотация

В статье рассматривается значимая для дореволюционной истории Российского государства и Церкви проблема преодоления старообрядческого раскола. В условиях активизации противораскольнической миссии на рубеже XIX–XX вв. к ее решению, кроме специалистов-миссионеров, пастырей и мирян, привлекалось монашество, издревле занимавшееся духовным просвещением населения. Для исследования монашеского служения в данном контексте автор статьи обращается к миссионерскому опыту известного святого подвижника Пермской епархии преподобномученика, архимандрита Варлаама (Коноплёва) – настоятеля Белогорского Свято-Николаевского миссионерского монастыря, являвшегося духовным центром Уральского региона.

Актуальность работы определяется тем, что на сегодняшний день тема противораскольнической монашеской миссии остается недостаточно изученной и ее исследование на примере служения одного из выдающихся

дореволюционных иноков-миссионеров является значимой для обогащения накопленного миссионерского опыта Церкви и укрепления идеалов иноческо-миссионерского служения. Автором впервые вводится в научный оборот ряд неопубликованных архивных источников, посвященных Белогорской обители и ее настоятелю.

В результате исследования основных направлений миссионерского служения Белогорского монастыря и анализа статистических данных о количестве присоединившихся из раскола к Православной Церкви на Белой горе делается вывод об успешности миссионерской деятельности архимандрита Варлаама и возглавляемой им обители.

Автор заключает, что миссионерское служение преподобномученика Варлаама полностью вписывалось в запросы современной ему церковной противораскольнической политики. При этом главным способом привлечения старообрядцев в церковную ограду стало благоговейное исполнение Устава Церкви в сочетании с жизнью по евангельским заветам любви, кротости и смирения, которую явил преподобномученик Варлаам.

Ключевые слова: Белогорский Свято-Николаевский монастырь; Пермская епархия; успешность миссионерской деятельности; старообрядческий раскол; преподобномученик Варлаам (Коноплёв).

Введение

Проблема старообрядческого раскола в дореволюционной России являлась трудноразрешимой как для Православной Церкви, так и для государства. Раскольники разных согласий, которые, по мнению представителей православной миссии¹, неправомерно именовали себя «старообрядцами», дестабилизировали жизнь общества. Они оказывали негативное влияние на авторитет государственной власти и Церкви, заявляя о якобы подчинении их антихристу. Стремясь избежать ограничений в гражданских и ре-

¹ Святитель Филарет (Дроздов), митрополит Московский, в наименовании своего сочинения «Беседы к глаголемому старообрядцу» под словом «глаголемому» имел в виду «так называющему себя старообрядцу». Этим святитель показывал неправомерность и своеволие раскольников в именовании себя «старообрядцами». См.: Филарет (Дроздов), свт. Беседы к глаголемому старообрядцу. Москва : Синодальная тип., 1855. С. 13.

Известный единоверческий миссионер второй половины XIX в. архимандрит Павел (Леднев) также обосновал неправомерное присвоение имени «старообрядец» христианами, отпавшими от Православной Церкви в раскол. См.: Павел (Леднев), архим. Беседа о желаемом глаголемыми старообрядцами наименований «старообрядец» // Полное собрание сочинений : в 4 т. Москва : Братство св. Петра митрополита, 1897. Т. 1. С. 522–528.

лигиозных правах, старообрядцы осуществляли значительные финансовые отчисления чиновникам, тем самым усугубляя коррупцию на местах. Феномен «криптораскольничества»² вносил неопределенность и путаницу в статистику раскола, так как некоторые приверженцы старого обряда для приобретения выгодного положения в обществе формально причисляли себя к членам Православной Церкви, но в действительности оставались за ее пределами [1, с. 142].

Преодоление старообрядческого раскола являлось крайне сложной и стратегически важной задачей Церкви и государства. Монашество вносило свой вклад в дело противораскольнической миссии наряду со специалистами-миссионерами, пастырями и мирянами. Единение истинного пастырства с монашеским благочестием усиливало эффективность предпринимаемых мер. Это отчетливо прослеживается на примере миссионерского служения преподобномученика архимандрита Варлаама (Коноплёва), под руководством которого Белогорский Свято-Николаевский монастырь Пермской епархии стал одним из главных духовных миссионерских центров России.

Последними церковно-историческими исследованиями, посвященными Белогорской обители и затрагивающими жизнеописание преподобномученика Варлаама, являются работы двух авторов: протоиерея А. Н. Марченко и иерея А. Н. Сафронова [2; 3].

Данная статья посвящена исследованию основных направлений миссионерского служения архимандрита Варлаама в контексте противораскольнической деятельности Русской Православной Церкви на рубеже XIX–XX вв.

В работе использованы методы исторической критики, контекстуального и сравнительного анализа исследуемых фактов, событий и статистической информации.

Монашеская противораскольническая миссия во второй половине XIX – начале XX в.

Русское монашество на протяжении многих веков способствовало просвещению нехристианских народов, проживавших на

² Криптораскольничество – фиктивное единение старообрядцев-раскольников с Православной Церковью.

присоединяемых к государству новых земель. В противостоянии старообрядческому расколу монашество также было призвано выполнять духовно-просветительскую миссию.

В XIX в. православные монастыри, в первую очередь единоверческие, становятся миссионерскими центрами по борьбе с расколом. Их основание всецело поддерживало правительство. Необходимость тесного союза Церкви и государства в христианской империи обосновал выдающийся иерарх Русской Церкви – святитель Филарет (Дроздов), занимавший Московскую архиерейскую кафедру в течение полувека (1821–1867). Он говорил, что христианское государство обязано защищать Церковь, покровительствовать ей в сравнении с другими вероисповеданиями³.

Во второй половине XIX в. ведущим миссионерским центром в России стал Московский Никольский единоверческий монастырь, основанный в 1866 г. по ходатайству святителя Филарета (Дроздова). Из православных монастырей общеупотребительного обряда⁴, пытавшихся преодолеть раскол, можно назвать Селенгинский Троицкий, Чикойский Иоанно-Предтеченский [4, с. 192], Гуслицкий Спасо-Преображенский монастырь⁵, Белогорский Свято-Николаевский⁶ и Кавказский Николаевский⁷ миссионерские православные монастыри⁸.

В начале XX в. в условиях уменьшения полицейского надзора за старообрядцами, расширения гражданских прав послед-

³ См.: Добротин Г. П. Церковно-государственные воззрения митрополита Филарета на раскол и секты // Миссионерское обозрение. 1900. Февраль. С. 208.

⁴ Общеупотребительный обряд – совокупность обрядов и чинов, получивших повсеместное распространение в Русской Церкви в результате реформы Патриарха Никона и царя Алексея Михайловича в XVII в. (троеперстие, трегубая аллилуйя, хождение против солнца и проч.). По свидетельству многих историков и богословов (святитель Филарет (Дроздов), И. Ф. Нильский, Н. И. Субботин, архимандрит Павел (Леднев) и др.), данный обряд не являлся новым, так как отправлялся в Греческой Церкви и в некоторых местах на Руси за несколько столетий до церковной реформы XVII в.

⁵ Сказание о начале и настоящем положении Спасо-Преображенского Гуслицкого монастыря. Москва : Типография П. Глушкова, 1863.

⁶ Белогорский Свято-Николаевский православно-миссионерский мужской общежительный монастырь (в Осинском уезде Пермской епархии). Москва : Типография товарищества И. Д. Сытина, 1910.

⁷ Мефодий (Львовский), иером. Историческое описание Кавказского миссионерского монастыря. Ставрополь-Кавказский : Типо-литография Т. М. Тимофеева, 1898.

⁸ Полный перечень монастырей, которые осуществляли противораскольническую деятельность в Российской империи, отсутствует в распоряжении современных исследователей.

них Православная Церковь для борьбы с усилившимся расколом была вынуждена активизировать миссионерскую деятельность.

В связи с этим в противораскольническую миссию было вовлечено и монашество. На миссионерских и монашеских съездах, а также на Поместном Соборе 1917–1918 гг. оно было признано значимым участником миссии. Особо отмечалась близость монастырей к делу миссионерского служения и просвещения на протяжении всей истории Православной Церкви⁹.

На Первом Всероссийском съезде монашествующих (1909 г.) была провозглашена необходимость активного миссионерского служения обителей с привлечением сил ученого монашества для проведения внебогослужебных просветительских бесед, произнесения миссионерских проповедей и раздачи апологетической литературы, комплектования миссионерских библиотек, проведения лекций на тему обличения расколо-сектантства. Особое внимание уделялось вопросам уставного богослужения и церковного пения¹⁰.

Таким образом, миссионерская деятельность монашества издревле являлась одним из значимых направлений социального служения Церкви. В XIX в. и еще более в начале XX в. в Российской империи силы монастырей были задействованы в государственно-церковной борьбе со старообрядческим расколом. Их эффективность на данном поприще зависела от духовно-нравственного состояния монашествующих, исполнения богослужебно-дисциплинарных предписаний Церковного Устава, а также поддержки церковных и государственных властей.

История основания Белогорского монастыря как противораскольнического миссионерского центра

Белогорский Свято-Николаевский православно-миссионерский мужской монастырь был основан в начале 1890-х гг. на территории Осинского уезда Пермской губернии, где проживало значительное количество старообрядцев и сектантов (на 1897 г. 46 141 человек, или 14,6% от населения уезда)¹¹.

⁹ Серафим (Кузнецов), иером. Первый Всероссийский иноческий съезд : (воспоминания, записки и наблюдения участника съезда). Кунгур : Типография М. Ф. Летунова, 1912. С. 89.

¹⁰ Там же. С. 140.

¹¹ Движение населения Пермской губернии с 1882 по 1901 / Медико-стат. бюро Перм.

Основатель Белогорского монастыря, епархиальный миссионер протоиерей Стефан Луканин, посетив Третий Всероссийский миссионерский съезд в Казани (1897), записал отзыв его членов об идее основания миссионерского монастыря: «Съезд с особенным вниманием и увлечением выслушал мой доклад о новосозданной (Белогорской) миссионерской обители... Съезд глубоко прочувствовал и вполне оценил ту мысль, что монастыри должны быть образцом для народа, как по жизни, так и по отправлению уставных богослужений. Съезд даже постановил, что в городах одну из церквей нужно поставить на полный устав, дабы заградить уста старообрядцам, упрекающим нас за спешность... отправления богослужений»¹².

Идея об основании миссионерской обители в раскольнической среде Белой горы возникла у протоиерея Стефана после посещения им в 1887 г. Московского Никольского единоверческого монастыря¹³, где регулярно проводились собеседования со старообрядцами под руководством архимандрита Павла (Леднева).

Белогорский монастырь стал важным миссионерским проектом, который реализовывался при административной поддержке со стороны обер-прокурора Святейшего Синода К. П. Победоносцева и товарища обер-прокурора В. К. Саблера. К. П. Победоносцев лично участвовал в подготовительных работах по учреждению обители. 24 октября 1896 г. им был направлен запрос в Министерство внутренних дел для получения подтверждения об отсутствии препятствий в отношении открытия Белогорского монастыря. В данном документе было отмечено, что «Белая гора, занимающая центральное положение среди окрестных раскольнических поселений и находящаяся недалеко от крупных центров раскола в Кунгурском и Красноуфимском уездах, может служить прекрасным местом для православной обители, братия которой имела бы целью обращение старообрядцев в лоно Св. Церкви»¹⁴.

16 июня 1891 г. на Белой горе отцом Стефаном был освящен монументальный крест, названный Царским в память спасения

губ. земства. Пермь : Тип. губ. зем. управы, 1906. Ч. 12. Осинский уезд. С. 7.

¹² Серафим (Кузнецов), игум. Памяти протоиерея Стефана Луканина // Голос долга. 1914. № 8. С. 512.

¹³ Шестаков И., свящ. История вновь строящегося Благодатного Свято-Троицкого монастырского общежития Пермской губернии и уезда. Москва : Типография «Идеал», 1913. С. 17.

¹⁴ Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 797. Оп. 66. Отд. II. Ст. 3. Д. 336. Л. 2.

Цесаревича Николая от угрожавшей ему опасности в Японии. Освящение происходило совместно с единоверцами старым чином в присутствии старообрядцев¹⁵.

Главным достоинством новоустрояемой обители должно было стать совершение богослужений с наиболее полным соблюдением Церковного Устава в сопровождении древних напевов, что, как предполагалось, способствовало бы обращению старообрядцев в лоно Церкви¹⁶. Епархиальный миссионер говорил, что «мы никакими словопрениями не можем так к Церкви Христовой привлечь старообрядцев, как только благочестивой своей жизнью и образцовым церковным уставным богослужением...»¹⁷ Во главе миссионерской обители был поставлен обратившийся из раскола в Православие и принявший монашеский постриг отец Варлаам (Коноплёв). Под его настоятельством и при содействии протоиерея Стефана Белогорский монастырь стал форпостом противораскольнической миссии в Уральском регионе.

Испытания и трудности в начале миссионерского пути иеромонаха Варлаама

В 1895 г. по поручению епископа Пермского Петра (Лосева) архимандритом Зосимой (Рашиным) была проведена ревизия Белогорского монастыря. Архимандрит Зосима охарактеризовал иеромонаха Варлаама как «кроткого и простосердечного», однако еще неопытного руководителя и наставника, не прошедшего «курса иноческого самоотречения и послушания» и недавно обратившегося из раскола [5, с. 21]. Относительно введенного в обители Саровского устава он отметил: «...многое из прекрасного Саровского общежития применено на Белой горе своеобразно, с примесью старообрядческой закваски, даже в церковном богослужении и порядках трапезных» [5, с. 21]. Данное заключение не могло не насторожить Пермского архипастыря. Возможно, епископ опасался, что монастырь, именуемый православным, не совсем соответствует этому и в чем-то похож на старообрядческий из-за сохранившихся в обиходе насельников некоторых правил из их прежней жизни.

¹⁵ Серафим (Кузнецов), игум. Памяти протоиерея Стефана Луканина // Голос долга. 1914. № 1. С. 43.

¹⁶ Там же. С. 45.

¹⁷ Там же. 1914. № 8. С. 513.

В результате епископом Петром было принято решение об увольнении иеромонаха Варлаама. На должность настоятеля он планировал поставить архимандрита Зосиму, который, по свидетельству его современников, желал стать руководителем данной миссионерской обители¹⁸. Заступничество протоиерея Стефана перед епископом Петром помогло это предотвратить [6, с. 69, 98].

Некоторые насельники обители выражали недовольство в отношении ее уставной строгости, о чем свидетельствует протоиерей Стефан в письмах к отцу Варлааму (1899 г., 1901 г.)¹⁹. С чувством скорби он писал, что в отсутствии настоятеля монахи регулярно допускали сокращение чинопоследований, служили небрежно и торопливо. Некоторые из них желали покинуть Белую гору²⁰. Епархиальный миссионер призывал братию обители возыметь ревность об уставном богослужении и говорил: «...не ослабевайте в подвигах церковной службы! На вас с упованием отовсюду взирают, как на новый Сибирский Афон!»²¹

О данных нестроениях сообщалось епископу Петру, который в сложившейся ситуации настаивал на послаблении устава Белогорского монастыря, в результате чего произошел конфликт с епархиальным миссионером. Протоиерей Стефан в протестной форме отвечал на действия архипастыря, направленные на «разорение церковно-богослужебного устава», и отстаивал необходимость его полного соблюдения в обители, говоря: «...православный народ, единоверцы и старообрядцы только за то и уважают Белую гору, что там соблюдается Устав Святых Отец, положенный для богослужений»²².

Противостояние сторон усилилось вследствие обличительных высказываний протоиерея Стефана в адрес епархиального руководства и пермского священства. Он указал на нецелевое расходование денежных средств Братства во имя святителя Стефана Пермского, а также открыто заявил о распущенности духовенства как основной причине укрепления позиций раскола²³.

¹⁸ Серафим (Кузнецов), игум. Памяти протоиерея Стефана Луканина // Голос долга. 1915. № 2. С. 102.

¹⁹ Там же. 1914. № 8. С. 518–519 ; № 10/11. С. 694–695.

²⁰ Там же. 1914. № 10/11. С. 694–695.

²¹ Там же. 1914. № 8. С. 520.

²² Серафим (Кузнецов), игум. Памяти протоиерея Стефана Луканина // Голос долга. 1914. № 10/118. С. 695.

²³ РГИА. Ф. 796. Оп. 181. Д. 2588. Л. 23–24.

В свою очередь архипастырь высказал ряд негативных замечаний в отношении опекаемого протоиереем Стефаном Белогорского монастыря. В частности, он говорил о финансовых нарушениях, возникавших в процессе строительства обители, введении ее в долги, низком уровне образованности и духовного состояния братии, а также отсутствии эффективности миссионерской деятельности на Белой горе²⁴. Во всем этом он упрекал протоиерея Стефана и настоятеля обители иеромонаха Варлаама. В результате 13 марта 1900 г. последовала резолюция епископа Петра об увольнении протоиерея Стефана с должности епархиального миссионера²⁵.

Обвинения епископа не были безосновательны. Сложности в устройении новой обители имелись. Однако существует ряд свидетельств как современников протоиерея Стефана, так и постсоветских пермских исследователей о том, что они были отчасти надуманы. Архипастырь оказался поставленным в заблуждение своим ближайшим окружением²⁶, подпав под влияние завистников успешной миссии Белогорского монастыря [7, с. 155].

В епархиальном отчете епископа Петра за 1900 г., противоречащем с его вышеприведенной негативной оценкой обители, было написано: «Миссионерская деятельность в Белогорском монастыре в отчетном году направлена была исключительно на поддержание в православии и обращение уклонившихся в раскол от недра Св. Православной Церкви. Главным деятелем в этом отношении был настоятель монастыря, который частовременно беседовал на всенощных бдениях об истинности православной веры и о пагубном заблуждении раскольников, а также производил внебогослужебные собеседования с доказательствами из уважаемых раскольниками старинных полемических книг»²⁷.

В дальнейшем протоиерей Стефан продолжал предостерегать отца Варлаама от нападков множества недоброжелателей. В письме от 11 марта 1901 г. он писал: «Смотри, авва, что-то недаром собирается лагерь противников ополчиться против высот ваших. Стойте, дерзайте, бодрствуйте и трезвитесь. Все трезвитесь! На-

²⁴ Там же. Л. 5–22.

²⁵ Шестаков И., свящ. Протоиерей Стефан Александрович Луканин. Санкт-Петербург : Типо-литография И. Я. Земцова, 1909. С. 8.

²⁶ РГИА. Ф. 796. Оп. 181. Д. 2588. Л. 119–119 об.

²⁷ РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1854. Л. 33 об.–34.

стают дни лукавы, времена искушений и явятся предатели, или волки из среды вас самих»²⁸.

После кончины епископа Петра и с приходом к власти в 1902 г. нового Пермского архиерея Иоанна (Алексеева) ситуация переменилась. Протоиерей Стефан был реабилитирован и назначен на должность духовника семинарии²⁹. Личность отца Варлаама впоследствии не вызывала нареканий со стороны епархиального руководства, и он был удостоен многочисленных наград и благодарностей. Белогорский монастырь стал важным духовным центром миссии и паломничества, число насельников которого в годы расцвета приближалось к пятистам (89 монашествующих и 394 послушника на 1912 г.)³⁰.

Миссионерское служение архимандрита Варлаама (Коноплёва)

Преподобномученик архимандрит Варлаам (Коноплёв)³¹ – в прошлом старообрядец-начетчик австрийского согласия Василий Евфимович – после долгих духовных исканий в 35-летнем возрасте был присоединен к Церкви Христовой через таинство Миропомазания и вскоре пострижен в монашество [8].

Поселившись на Белой горе для устроения новой миссионерской обители, иеромонах Варлаам указом Святейшего Синода в 1897 г. был назначен ее настоятелем³². При поддержке епархиального миссионера протоиерея Стефана Луканина отец Варлаам организовал миссионерское служение Белогорского монастыря. Под его руководством в обители реализовывались разнообразные направления миссионерского служения задолго до того, как они были рекомендованы к осуществлению на Первом Всероссийском съезде монашествующих (1909)³³.

²⁸ Серафим (Кузнецов), игум. Памяти протоиерея Стефана Луканина // Голос долга. 1914. № 12. С. 781.

²⁹ Шестаков И., свящ. Протоиерей Стефан Александрович Луканин. С. 28.

³⁰ РГИА. Ф. 796. Оп. 440. Д. 999. Л. 221.

³¹ Варлаам (Коноплёв), иером. Василий Евфимович Коноплёв, в монашестве Варлаам : (автобиография) // Пермские епархиальные ведомости (далее ПЕВ). 1894. № 12. С. 225–240.

³² Указ Святейшего Правительствующего Синода, от 30 января 1897 г. № 879, Преосвященнейшему Петру, епископу Пермскому и Соликамскому // Пермские епархиальные ведомости. 1897. № 6. С. 47 ; Государственный архив Пермского края (далее ГАПК). Ф. 37. Оп. 7. Д. 4. Л. 2 об.–3.

³³ Серафим (Кузнецов), иером. Первый Всероссийский иноческий съезд... С. 140.

Миссионерской целью Белогорского монастыря с первых дней его основания являлось привлечение старообрядцев-раскольников в Православие с помощью благоговейных строго уставных богослужений. По совету известного единоверческого миссионера Русской Церкви архимандрита Павла (Леднева) Белогорский монастырь был основан не единоверческим, как изначально предполагалось, а «прямо православным», но с условием исполнения Церковного Устава в максимально полном объеме³⁴. Архимандрит Павел говорил, что «если бы исправная была служба в церквах, не было бы нужды и в единоверии»³⁵. Установившаяся практика благоговейного совершения богослужений с неспешными чтением и пением на Белой горе с самого начала стала отличительной особенностью монастыря, который в народе стал именоваться «Сибирским Уральским Афоном»³⁶.

Монашеское правило в Белогорской обители в будние дни начиналось в 3 часа после полуночи³⁷, вечерние службы завершались прочтением святоотеческих поучений около 11 часов ночи³⁸. Праздничные всенощные бдения длились по 6–7 часов³⁹. В монастыре был введен устав Саровской пустыни, отличавшийся необыкновенной строгостью в исполнении церковных служб⁴⁰.

Для братии отцом Варлаамом были составлены дисциплинарные правила поведения⁴¹. Современники писали, что он был «строг к себе и снисходителен к другим», всегда прощал вину согрешившему брату и скорбел душой о неисправимых⁴².

³⁴ Исторические сведения о возникновении и устройстве Белогорского Свято-Николаевского мужского православно-миссионерского монастыря в Пермской епархии. Пермь : Типо-литография Губернского правления, 1894. С. 31.

³⁵ Об условиях успеха пастырской деятельности // ПЕВ. 1902. № 37. С. 475.

³⁶ Серафим (Кузнецов), игум. Памяти протоиерея Стефана Луканина // Голос долга. 1914. № 8. С. 516 ; Его же. Уральский Афон (Белая гора). Нижний Новгород : Литография Товарищества И. М. Машистова, 1909. С. 3.

³⁷ ГАПК. Ф. 198. Оп. 1. Д. 456. Л. 6 об.–7.

³⁸ Кычигин, А. А. Белогорский монастырь : (путевые наброски паломника) // ПЕВ. 1903. № 27. С. 271.

³⁹ Белогорский Свято-Николаевский православно-миссионерский... С. 77.

⁴⁰ Паломничество на Белую гору // ПЕВ. 1895. № 3. С. 55–56.

⁴¹ Варлаам (Коноплёв), игум. Правила наружного поведения для братства Белогорского Свято-Николаевского православно-миссионерского мужского общежительного второклассного монастыря Пермской епархии / сост. и объявлены братии настоятелем игуменом Варлаамом 15 февр. 1905 г. Москва : Типография товарищества И. Д. Сытина, 1905. 80 с.

⁴² Шестаков И., свящ. Краткая история возникновения Свято-Николаевского миссионерского мужского общежительного монастыря на Белой горе Осинского уезда, Пермской губернии. Пермь : Типография А. П. Каменского, 1900. С. 9.

Протоиерей Стефан Луканин в 1900 г. отмечал, что в России на тот момент только собирались вводить практику образцового уставного богослужения с миссионерской целью, а на Белой горе оно уже совершалось восьмой год и привлекало массу богомольцев, десятки тысяч говеющих и полторы тысячи из раскола почти ежегодно⁴³.

Архимандрит Варлаам, являясь участником Священного собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг., на заседаниях отдела о богослужении, проповедничестве и храме не раз высказывался против сокращения чинопоследования служб в монастырях⁴⁴.

В распоряжении исследователей отсутствуют зафиксированные на бумаге проповеди и полемические беседы отца Варлаама. Об их наличии можно судить лишь по отзывам посетителей монастыря и духовенства, которые содержатся в дореволюционных периодических изданиях, исторических брошюрах и архивных материалах.

В монастыре регулярно проводились публичные и частные беседы с раскольниками⁴⁵. Отец Варлаам, хорошо знавший уклад жизни своих бывших братьев по вере, логику их мышления, умело выстраивал с ними полемику. В кротком и смиренном духе с опорой на тексты старопечатных книг и святоотеческие сочинения он указывал на их заблуждения и наставлял на путь истины. В отчете монастыря за 1909 г. сказано, что многие старообрядцы приходили на Белую гору для получения совета и разъяснений по вопросам веры. После долгих бесед с отцом Варлаамом большинство давали обещание «неуклонно пребывать в единении с Православною Церковью, удаляться от общения с именующимися старообрядцами и впредь не слушать их душепагубного учения»⁴⁶.

Согласно отчету монастыря за 1909 г., в обители раздавалась и рассылалась по несколько десятков тысяч экземпляров духовно-просветительская литература⁴⁷. Имелась обширная библиотека с редкими старопечатными книгами и рукописями⁴⁸.

⁴³ Серафим (Кузнецов), игум. Памяти протоиерея Стефана Луканина // Голос долга. 1914. № 9. С. 608–609.

⁴⁴ Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 15 : в 2 кн. Протоколы заседаний и материалы Отдела о богослужении, проповедничестве и храме и Библейского отдела. Москва : Издательство Новоспасского монастыря, 2022. Кн. 1. С. 271–272; 283, 289, 332–334.

⁴⁵ РГИА. Ф. 796. Оп. 185. Д. 1896. Л. 2–2 об.

⁴⁶ ГАПК. Ф. 198. Оп. 1. Д. 456. Л. 10.

⁴⁷ ГАПК. Ф. 198. Оп. 1. Д. 456. Л. 11.

⁴⁸ Шестые епархиальные миссионерские курсы на Белой горе // ПЕВ. 1911. № 35. С. 763.

С 1908 г. на Белой горе проводились епархиальные миссионерские курсы для священно-церковно-служителей, монашества и мирян, направленные на обличение раскола и сектантства⁴⁹. Организатором курсов был епархиальный миссионер А. Г. Куляшев. Отец Варлаам значился председателем экзаменационной комиссии⁵⁰. Он предоставлял все необходимые условия для проведения курсов: бесплатную монастырскую трапезу и помещения. Обучающимся для ознакомления были доступны редкие старопечатные книги и рукописи из монастырской библиотеки⁵¹.

Еще одним инструментом осуществления православной миссии в конце XIX – начале XX в. являлись крестные ходы, которые организовывались с целью поднятия религиозных чувств среди народа⁵². Ежегодно в них участвовал и Белогорский монастырь⁵³. Такие крестные ходы совершались очень торжественно с особо чтимыми иконами, пением молебнов и назидательными проповедями. В них принимали участие не только православные и единоверцы, но и старообрядцы⁵⁴.

Конец XIX – начало XX в. в Пермской епархии называют временем «монастырского бума», когда количество монашеских обителей возросло с четырех в 1891 г. до девятнадцати в 1917 г. [9, с. 41]. Произошло это в большей степени благодаря усилиям монахов Белой горы, которые стояли у истоков их основания. Многие из этих монастырей также несли миссионерское служение [10, с. 328]. Белогорская обитель в начале XX в. стала центром монастырского благочиния Пермской епархии, которое возглавил архимандрит Варлаам. Он не только привел ко спасению множество душ из раскола, но и взрастил целую плеяду новых мучеников Русской Церкви, которые в годы гонений не побоялись пойти на смерть за веру Христову⁵⁵.

Таким образом, благочестивой жизнью и служением архимандрит Варлаам исполнил наказ своего наставника протоиерея Стефа-

⁴⁹ Первые миссионерские курсы в Пермской епархии, бывшие в Белогорском монастыре с 1 по 17 сентября 1908 г. // ПЕВ. 1908. № 31. С. 621–625.

⁵⁰ Шестые епархиальные миссионерские... // ПЕВ. 1911. № 35. С. 763.

⁵¹ Там же.

⁵² ГАПК. Ф. 95. Оп. 1. Д. 17. Л. 3.

⁵³ ГАПК. Ф. 198. Оп. 1. Д. 456. Л. 1 об.; РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2347. Л. 14.

⁵⁴ Исторические сведения о возникновении и устройстве Белогорского... С. 6.

⁵⁵ Архимандрит Варлаам и 26 насельников Белогорского монастыря прославлены в лике преподобномучеников на Архиерейском Юбилейном Соборе Русской Православной Церкви в 2000 г. Их память совершается 12 (25) августа.

на Луканина, который говорил ему: «Учи, отче, и примером, и словом, и житием, и пением, и наставлением, и богослужением!»⁵⁶

Результаты противораскольнической миссии архимандрита Варлаама

В епархиальном отчете за 1910 г. епископ Пермский Палладий (Добронравов) сообщал: «Из мужских монастырей наибольшей уставностью и вместе наибольшим соответствием требованиям православных относительно монастырской службы отличается Белогорский Николаевский миссионерский монастырь»⁵⁷.

Подробная ежегодная статистика говевших и присоединявшихся к Православию в Белогорской обители имеется лишь за период с 1894 по первое полугодие 1900 г. Она отражена в неопубликованном извлечении из годового миссионерского отчета епархиального миссионера протоиерея Стефана Луканина за 1899 г.⁵⁸ и в дореволюционном историческом очерке священника И. Шестакова⁵⁹. О статистике остальных годов можно судить по данным отчетов отца Варлаама, пермских архиереев, а также печатных публикаций.

В первое десятилетие существования обители число говевших и присоединявшихся из раскола на ее территории с каждым годом возрастало⁶⁰. Согласно статистическим сведениям отца Стефана, за период с 1894 по первое полугодие 1900 г.⁶¹ и отчетам архимандри-

⁵⁶ Серафим (Кузнецов), игум. Памяти протоиерея Стефана Луканина // Голос долга. 1914. № 9. С. 608.

⁵⁷ РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2406. Л. 37.

⁵⁸ РГИА. Ф. 796. Оп. 181. Д. 2588. Л. 71.

⁵⁹ Шестаков И., свящ. Краткая история возникновения Свято-Николаевского... С. 13. Сведения из отчета епархиального миссионера протоиерея Стефана Луканина (РГИА) и исторического очерка священника И. Шестакова незначительно отличаются по охватываемому периоду. Первый: за период 1894 – 1-е полугодие 1900 г., второй: за период с 1894 г. – 22 ноября 1900 г. Статистика присоединений за указанные периоды идентична. В связи с этим в данной статье верхняя временная граница обоих источников будет условно значиться как 1-е полугодие 1900 г. При этом в обоих источниках имеющиеся итоговые значения присоединившихся к Православию через таинство Миропомазания и таинство Покаяния не соответствуют получаемым итоговым суммам при сложении значений по годам. В данной статье использованы итоговые суммы, полученные путем сложения (110 и 5 000 человек соответственно).

⁶⁰ РГИА. Ф. 796. Оп. 181. Д. 2588. Л. 71.

⁶¹ Шестаков И., свящ. Краткая история возникновения Свято-Николаевского... С. 13.

та Варлаама за 1909 г.⁶² и 1911 г.,⁶³ через таинство Миропомазания из раскола к Православию ежегодно присоединялось от 13 до 23 человек, что отражалось в метрических книгах. В целом за период 1894 – первое полугодие 1900 г. таких присоединений насчитывалось 110⁶⁴, а со времени основания обители и по 1911 г.⁶⁵ – 225⁶⁶. При этом оба отмечали, что количество желающих присоединения к Православной Церкви после собеседований с архимандритом Варлаамом всегда было гораздо больше, но из-за отсутствия у многих документов, выдававшихся волостными правлениями и свидетельствовавших об их принадлежности к расколу от рождения, они не могли быть миропомазаны в стенах монастыря и отправлялись для этой цели к местным священникам⁶⁷.

Однако не все старообрядцы нуждались в присоединении вторым чином. В дореволюционной России были крещены и миропомазаны в Православной Церкви все русские жители, кроме родившихся в раскольнических толках, где крестили младенцев самостоятельно, и в некоторых сектах. Православные, уклонившиеся в раскол, а также старообрядцы, крещенные в православных церквях (например, представители спасова согласия), принимались в лоно Православия третьим чином через таинства Покаяния и Причащения и, соответственно, в метрические книги не записывались. Число таких присоединений на Белой горе в первое десятилетие существования монастыря насчитывалось от сотен до полутора тысяч человек ежегодно⁶⁸. За период 1894 – первое полугодие 1900 г. их количество составило 5 000 человек.

При сопоставлении статистических данных за 1898–1899 гг., озаменованных наибольшим количеством присоединений на Белой горе (за 1898 г. – 1500 человек и за 1899 г. – 1600 человек)⁶⁹, с отчетными данными обер-прокурора в целом по Пермской епар-

⁶² ГАПК. Ф. 198. Оп. 1. Д. 456. Л. 9 об.–10.

⁶³ ГАПК. Ф. 199. Оп. 1. Д. 49. Л. 1–1 об.

⁶⁴ Шестаков И., свящ. Краткая история возникновения Свято-Николаевского... С. 13.

⁶⁵ Достоверно неизвестно, какую дату отец Варлаам подразумевал под временем основания обители: 1897 г. – официальное открытие монастыря, или 1894 г., когда он фактически возглавил устрояемую обитель.

⁶⁶ ГАПК. Ф. 199. Оп. 1. Д. 49. Л. 1.

⁶⁷ РГИА. Ф. 796. Оп. 181. Д. 2588. Л. 141; ГАПК. Ф. 199. Оп. 1. Д. 49. Л. 1–1 об.

⁶⁸ РГИА. Ф. 796. Оп. 181. Д. 2588. Л. 71.

⁶⁹ Шестаков И., свящ. Краткая история возникновения Свято-Николаевского... С. 13.

хии за те же годы (за 1898 г. – 1251 человек⁷⁰ и за 1899 г. – 1133 человека⁷¹) обнаруживается противоречие, выражающееся в превышении количества присоединений в Белогорском монастыре над количеством обращенных из раскола по епархии. Очевидно, что не все обратившиеся из раскола в Православие третьим чином через таинство Покаяния были зафиксированы в епархиальных отчетах, так как в метрических книгах данные присоединения не отражались. Также среди присоединившихся через покаяние имелись «криптораскольники», которые формально числились до момента своего обращения православными, находясь по факту в расколе.

Белогорский монастырь имел известность как в пределах Пермской губернии, так и на всероссийском уровне. Ежегодное количество говевших на Белой горе на рубеже XIX–XX вв. превышало 20 000 человек, а число паломников достигало 70 000 в год⁷².

За мудрым советом и наставлением к архимандриту Варлааму приезжали из разных уголков России, среди которых были и инородцы⁷³. Часть сестер Кирсановского Тихвино-Богородицкого монастыря Тамбовской губернии духовно окормлялась у отца Варлаама [11, с. 28].

Миссионерская деятельность отца Варлаама была прервана в связи с приходом к власти большевиков, после чего последовали в 1918 г. его мученическая кончина и в 1923 г. закрытие Белогорской обители⁷⁴.

Заключение

На рубеже XIX–XX вв. Пермская епархия стала одним из ведущих регионов по уровню организации миссионерской деятельности, что явилось результатом стараний местного церковного руко-

⁷⁰ Ведомости за 1897–1898 годы // Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода по ведомству православного исповедания за 1898 гг. СПб., 1901. С. 50.

⁷¹ Приложения за 1898–99 годы // Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода по ведомству православного исповедания за 1899 гг. СПб., 1902. С. 51.

⁷² Серафим (Кузнецов), игум. Августейшая Паломница Ее Императорское Высочество Великая Княгиня Елисавета Феодоровна в Пермской губернии // Голос долга. 1914. № 9. С. 613.

⁷³ Шестаков И., свящ. История вновь строящегося Благодатного... С. 5.

⁷⁴ Белогорский во имя святителя Николая Чудотворца мужской монастырь // Православная энциклопедия. Москва : Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2009. Т. 4. С. 537.

водства, специалистов-миссионеров, причта, мирян и монашества. В таком сплоченном союзе важную позицию по борьбе с расколом занимал Белогорский Свято-Николаевский монастырь. Миссионерское служение обители под управлением преподобномученика Варлаама соответствовало современной ему церковной противораскольнической политике. При этом главным способом привлечения старообрядцев в Православную Церковь стало точное и благоговейное следование архимандрита Варлаама богослужебным и дисциплинарным указаниям церковного Устава. Его образцовые службы вернули из раскола тысячи людей и явили пример подражания для других монашеских обителей.

Опыт миссии преподобномученика Варлаама заслуживает внимания не только с позиции разнообразия ее направлений, которые на всецерковном уровне рекомендовались к исполнению монашествующими. Основопологающим в его самоотверженном служении против раскола стала праведная жизнь инока-миссионера по евангельским заветам любви, кротости и смирения, глядя на которую старообрядцы утверждались в православной вере.

Список литературы

1. *Соловьев, П. К.* О «криптораскольничестве» единоверцев Николаевского уезда Самарской губернии в 40–70-х годах XIX столетия / П. К. Соловьев // Труды Саратовской православной духовной семинарии. – 2021. – Вып. 15. – С. 139–151.

2. *Марченко А., прот.* Белогорский Свято-Николаевский православно-миссионерский монастырь Пермской епархии : исторические факты и документы. Кн. 1. Высокий взлет Уральского Афона (1893–1917) / протоиерей А. Марченко. – Нижний Новгород : Издательский отдел Нижегородской епархии при Вознесенском Печёрском монастыре, 2018. – 431 с. – ISBN 978-5-6040951-5-7.

3. *Сафронов, А. Н.* Миссионерская деятельность Православной Российской Церкви среди старообрядцев в XIX – начале XX вв. : (по материалам Пермской епархии) : специальность 26.00.01 «Теология» : диссертация на соискание ученой степени кандидата теологии / Сафронов Алексей Николаевич ; Пермский государственный национальный исследовательский университет. – Пермь, 2020. – 225 с.

4. *Гусейнова, Т. Н.* Миссионерская деятельность Русской православной церкви среди старообрядцев Забайкалья (XVIII – начало XX вв.) :

специальность 07.00.02 «Отечественная история» : диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук / Гусейнова Татьяна Николаевна ; Бурятский государственный университет. – Улан-Удэ, 2004. – 249 с.

5. *Брагина, Н. И.* Старец Зосима : (краткое жизнеописание) / авт.-сост. Н. И. Брагина. – Красноуфимск : Издание Свято-Троицкого храма, 2015. – 68 с. – ISBN 978-5-903-162-94-9.

6. *Вяткин, В. В.* Величие и трагедия Уральского Афона : история Белогорского монастыря / В. В. Вяткин. – Пермь : Издательство Свято-Троицкого Стефанова мужского монастыря и Пермского Петро-Павловского собора, 2000. – 151 с.

7. *Марченко А., прот.* Пермская противораскольническая миссия под руководством епархиального миссионера протоиерея Стефана Александровича Луканина / протоиерей А. Марченко, А. Н. Сафронов. – DOI 10.24411/2224-5391-2019-10207 // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. – 2019. – № 2 (26). – С. 142–169.

8. *Селиверстова, И. А.* Обращение из старообрядческого раскола в Православную Церковь будущего настоятеля Белогорского Свято-Николаевского монастыря Пермской епархии преподобномученика Варлаама (Коноплева) / И. А. Селиверстова. – DOI 10.24412/2224-5391-2023-44-171-192 // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. – 2023. – № 44. – С. 171–192.

9. *Нечаев, М. Г.* Пермская епархия в Синодальный период / М. Г. Нечаев // Вехи христианской истории Прикамья : материалы чтений, посвященных 540-летию крещения Перми Великой. – Пермь : Издатель П. Г. Богатырев, 2003. – ISBN 5-93214-017-8. – С. 36–55.

10. *Сафронов, А. Н.* Миссионерская деятельность братии Белогорского Свято-Николаевского мужского монастыря Пермской епархии среди старообрядцев / А. Н. Сафронов. – DOI 10.24411/2224-5391-2019-10314 // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. – 2019. – № 3 (27). – С. 312–337.

11. *Левин, О. Ю.* Кирсанов православный / О. Ю. Левин, Р. Ю. Просветов. – 2-е изд. – Тамбов : [б.и.], 2012. – 216 с. – ISBN 978-5-88934-536-7.

Статья поступила в редакцию 15.03.2024.

Статья поступила после рецензирования 20.06.2024.

Статья принята к публикации 11.07.2024.

UDC 27-9+2-76

**MISSIONARY SERVICE OF THE
REVEREND MARTYR VARLAAM
(KONOPLEV) IN THE CONTEXT
OF ANTI-SCHISMATIC ACTIVITIES
OF THE CHURCH AT THE TURN OF THE
20TH CENTURY**

Inessa Seliverstova

PhD Student

Saints Cyril and Methodius Institute for
Postgraduate and Doctoral Studies of the
Russian Orthodox Church

4/2, p. 1, Pyatnitskaya Str., Moscow,
115035, Russia

E-mail: ness-ik@yandex.ru

ORCID: 0000-0003-0298-2987

For citation: Seliverstova I. A. Missionary service of the Reverend Martyr Varlaam (Konoplev) in the context of anti-schismatic activities of the church at the turn of the 20th century. EDN: RIINJL // Theological Collection of Tambov Theological Seminary. 2024. No. 3 (28). P. 109–129. (In Russian)

Abstract

The problem of overcoming the Old Believer schism, which was significant for the pre-revolutionary history of the Russian state and the Church, is raised in the article. One of the participants in its decision was monasticism. To study the monastic activity in this context the author refers to the missionary experience of the famous holy ascetic of the Perm diocese — the Monk Martyr Archimandrite Varlaam (Konoplev), who at the turn of the 19th and 20th centuries headed the Belogorsky St. Nicholas Missionary Monastery, which became the spiritual center of the Ural region.

The relevance of the research is determined by the fact that today the theme of the anti-schismatic monastic mission is under-researched and its study on the example of the service of one of the outstanding pre-revolutionary monastic missionaries is useful for enriching the accumulated missionary experience of the Church and strengthening the ideals of monastic missionary service. The author for the first time enters into scientific circulation

a number of unpublished archival sources devoted to the Belogorsky Monastery and its superior.

As a result of the study of the main directions of missionary service of the Belogorsky Monastery and statistical analysis, which indicate the number of those joining the Orthodox Church on the White Mountain, the conclusion is made about the success of the missionary activity of Father Varlaam and the monastery headed by him.

The author concludes that the missionary service of the Monk Martyr Varlaam was fully suited to the demands of modern church's anti-schismatic politics. And at the same time, the main way to attract the Old Believers to the Church fence was the reverent fulfilment of the Chart of Church combined with the righteous life of Father Varlaam according to the Gospel commandments of love, humility and meekness.

Keywords: Belogorsky St. Nicholas Missionary Monastery; Perm diocese; effectiveness of missionary activities; Old Believers schism; Reverend Martyr Varlaam (Konoplev).

References

1. Solovyev P. K. O "kriptoraskol'nichestve" edinoveritsev Nikolaevskogo uezda Samarskoi gubernii v 40–70-kh godakh XIX stoletia [On the "crypto-schism" of co-religionists of Nikolaev district, Samara province in the 40–70s of the 19th century]. *Trudy Saratovskoi pravoslavnoi dukhovnoi seminarii* [Proceedings of Saratov Orthodox Theological Seminary]. 2021, issue 15, pp. 139–151. (In Russian).

2. Marchenko A., Archpriest *Belogorskii Svyatonikolaevskii pravoslavno-missionerskii monastyr' Permskoi eparkhii: istoricheskie fakty i dokumenty* [Belogorsky St. Nicholas Orthodox Missionary Monastery of the Perm Diocese: historical facts and documents]. Nizhny Novgorod, Nizhny Novgorod Diocese at the Ascension Pechersky Monastery Publ., 2018, book 1, The high rise of the Ural Athos (1893–1917), 431 p. (In Russian).

3. Safronov A. N. *Missionerskaya deyatel'nost' Pravoslavnoi Rossiiskoi Tserkvi sredi staroobryadtsev v XIX – nachale XX vv. (po materialam Permskoi eparkhii)*. Diss. kand. nauk (teolog.) [Missionary activity of the Orthodox Russian Church among Old Believers in the 19th – early 20th centuries (based on materials of the Perm diocese). Cand. sci. (theology) diss.]. Perm, 2020, 225 p. (In Russian).

4. Guseinova T. N. *Missionerskaya deyatel'nost' Russkoi pravoslavnoi tserkvi sredi staroobryadtsev Zabaikal'ya (XVIII – nachalo XX vv. Diss. kand. (istor.) nauk* [Missionary activity of the Russian Orthodox Church among the

Old Believers of Transbaikalia (18th - early 20th centuries). Cand. sci. (history) diss.]. Ulan-Ude, 2004, 249 p. (In Russian).

5. Bragina N. I. *Starets Zosima* [Elder Zosima]. Krasnoufimsk, Holy Trinity Church Publ., 2015, 68 p. (In Russian).

6. Vyatkin V. V. *Velichie i tragediya Ural'skogo Afona: istoriya Belogorskogo monasryrya* [The greatness and tragedy of the Ural Athos: history of the Belogorsk monastery]. Perm, Holy Trinity Stephen Monastery and Perm Peter and Paul Cathedral Publ., 2000, 151 p. (In Russian).

7. Marchenko A., Archpriest Permskaya protivoraskol'nicheskaya missiya pod rukovodstvom eparkhial'nogo missionera protoiereya Stefana Aleksandrovicha Lukanina [Perm anti-schism mission under the leadership of the diocesan missionary Stefan Aleksandrovich Lukanin]. DOI 10.24411/2224-5391-2019-10207 *Vestnik Ekaterinburgskoi dukhovnoi seminarii* [Bulletin of the Ekaterinburg Theological Seminary]. 2019, no. 2 (26), pp. 142–169. (In Russian).

8. Seliverstova I. A. *Obrashchenie iz staroobryadcheskogo raskola v Pravoslavnyu Tserkov' budushchego nastoyatelya Belogorskogo Svyato-Nikolarvskogo monastyrya Permskoi eparkhii prepodobnomuchenika Varlaama (Konopleva)* [Conversion from the Old Believer schism to the Orthodox Church of the future rector of the Belogorsk St. Nicholas Monastery of the Perm Diocese, Venerable Martyr Varlaam (Konoplyov)]. DOI 10.24412/2224-5391-2023-44-171-192 *Vestnik Ekaterinburgskoi dukhovnoi seminarii* [Bulletin of the Ekaterinburg Theological Seminary]. 2023, no. 44, pp. 171–192. (In Russian).

9. Nechaev M. G. Permskaya eparkhiya v Sinodal'nyi period [Perm diocese in the Synodal period]. *Materialy chtenii, posvyashchennykh 540-letiyu kreshcheniya Permi Velikoi "Vekhi khristianskoi istorii Prikam'ya"* [Proceedings of Readings Dedicated to the 540th Anniversary of the Baptism of Perm the Great "Milestones of the Christian History of the Kama Region"]. Perm, P. G. Bogatyrev Publ., 2003, pp. 36–55. (In Russian).

10. Safronov A. N. *Missionerskaya deyatel'nost' bratii Belogorskogo Svyato-Nikolaevskogo monastyrya Permskoi eparkhii sredi staroobryadtsev* [Missionary activity of the brethren of the Belogorsk St. Nicholas Monastery of Perm Diocese among the Old Believers]. DOI 10.24411/2224-5391-2019-10314 *Vestnik Ekaterinburgskoi dukhovnoi seminarii* [Bulletin of the Ekaterinburg Theological Seminary]. 2019, no. 3 (27), pp. 312–337. (In Russian).

11. Levin O. Yu. *Kirsanov pravoslavnyi* [Orthodox Kirsanov]. Tambov, 2012, 216 p. (In Russian).

Received 15 March 2024

Reviewed 20 June 2024.

Accepted for press 11 July 2024.

ЦЕРКОВНО-ПРАКТИЧЕСКИЕ НАУКИ

УДК 253



<https://elibrary.ru/spwbcd>

ТЕМА ДУХОВНОГО ПРОБУЖДЕНИЯ НАРОДА В ПОУЧЕНИЯХ ТАМБОВСКОЙ ПАСТВЕ СВЯЩЕННОМУЧЕНИКА МИТРОПОЛИТА КИРИЛЛА (СМИРНОВА) В ПЕРИОД ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ (1915 Г.)

**Митрополит Тамбовский и Рассказовский
Феодосий (Васнев Сергей Иванович)**

доктор теологии, кандидат богословия,
ректор Тамбовской духовной семинарии
392000, Россия, г. Тамбов,

ул. М. Горького, д. 3

E-mail: admin@eparhia-tmb.ru

ORCID: 0000-0002-8850-0418

Для цитирования: Феодосий (Васнев С. И.), митр. Тамбовский и Рассказовский. Тема духовного пробуждения народа в поучениях тамбовской пастве священномученика митрополита Кирилла (Смирнова) в период Первой мировой войны (1915 г.). EDN: SPWB CD // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. 2024. № 3 (28). С. 130–144.

Аннотация

В статье представлен проблемно-тематический обзор проповедей святителя Кирилла (Смирнова) периода архипастырского служения на Тамбовской кафедре, в которых затрагиваются актуальные вопросы духовного состояния общества в период Первой мировой войны, произведен их нравственно-богословский анализ. Материалом исследования послужили «Обозрения Преосвященнейшим Кириллом, епископом Тамбовским и Шацким, церквей, монастырей и школ епархии», совершенные в 1915 году и опубликованные в журнале «Тамбовские епархиальные ведомости» в 1916 году.

Во время посещения многочисленных монастырей и приходов Тамбовской епархии в своих проповедях Преосвященный Кирилл особое

внимание уделял духовному пробуждению народа и устройению подлинно христианских взаимоотношений в обществе, что имело особое значение в условиях военного времени. В ходе исследования выявлены главные аспекты и мотивы проповедей святителя Кирилла: необходимость покаяния народа для того, чтобы Бог приклонил Свою милость и даровал победу нашему Отечеству; социальное попечение о раненых воинах, о семьях погибших как проявление истинной христианской любви; борьба со страстями, прежде всего страстью винопития, и противодействие оскудению веры и безнравственности общества.

На основе проведенного анализа сделан вывод о том, что проповеди святителя Кирилла, произнесенные в 1915 году, отличаются глубокой связью с духовным опытом Церкви Христовой и проникнуты искренним желанием архипастыря, чтобы современники перешли к духовному деланию и начали созидать свою личную и общественную жизнь на основе евангельских заповедей.

Ключевые слова: священномученик Кирилл (Смирнов); Первая мировая война; проповеди; духовное пробуждение народа.

Введение

Священномученик митрополит Кирилл (Смирнов) является одним из наиболее почитаемых святых на Тамбовской земле. Пожалуй, главным его деянием в Тамбовской епархии стало торжественное прославление 28 июля 1914 года святителя Питирима, епископа Тамбовского, чудотворца. Именно в этот день началась Первая мировая война, в результате которой было разрушено 4 империи – Российская, Австро-Венгерская, Германская и Османская. Для России война стала огромным потрясением. Она унесла жизни 1811000 человек [1, с. 23] и спровоцировала две революции, закончившиеся братоубийственной гражданской войной.

С начала военных действий Преосвященный Кирилл распорядился устроить Питиримовский лазарет в Тамбове, лазареты в Казанском мужском и Вознесенском женском монастырях и в некоторых других епархиальных зданиях города, в том числе в семинарском корпусе. По его благословению был создан приют для сирот в губернском центре [2, с. 344]. Он стал инициатором оказания помощи раненым солдатам, находившимся на лечении в тамбовских госпиталях, организовал сбор продуктов питания, теплых

вещей, денежных средств на нужды армии. Архипастырь «часто посещал госпитали и лазареты, подолгу беседовал с ранеными, навещал семьи погибших на фронте» [3, с. 364].

В 1915 году, «в условиях продолжавшейся... войны, принесшей огромные испытания всем жителям Российской империи и приведшей к наплыву беженцев в города и веси, в том числе в Тамбовскую губернию» [4, с. 160], архиепископ Кирилл совершил пять поездок по Тамбовской епархии, побывав во многих приходах и монастырях Кирсановского, Тамбовского и Шацкого уездов. Отчет о поездках «Тамбовские епархиальные ведомости» опубликовали только в 1916 году. Практически во всех посещаемых храмах и обителях Преосвященный Кирилл совершал молебны о здравии воинов и о победе российского оружия, а также панихиды и заупокойные литии о солдатах, погибших на полях сражений.

В данной статье проводится проблемно-тематический анализ проповедей святителя Кирилла (Смирнова), произнесенных в 1915 году на приходах Тамбовской епархии, на их основе дается нравственно-богословская оценка духовного состояния общества в период Первой мировой войны. Актуальность исследования обусловлена необходимостью преемственности опыта архипастырского душепопечения в военный период с целью его применения в современной социально-политической ситуации.

Основная часть

В своих проповедях в 1915 году святитель говорил о страданиях, выпавших на долю русского народа, о храбро сражавшихся воинах, вступивших в кровавую битву с врагом, о страданиях тех, кто проводил братьев, детей и отцов на фронт. Архипастырь за богослужениями просил молящихся, которые находились «вдали от ужасов войны... творить неусыпную молитву о том, чтоб дал Господь защиту нашим воинам, чтоб послал Он победу над врагом» [5, с. 226]. Владыка осмысливал войну с точки зрения православного вероучения, подчеркивал, что это наказание «русскому народу за его отпадение от Церкви, уклонение в сектантство и безбожие» [6, с. 119], наставлял верующих относиться к этому страшному бедствию как к произволению Божию. В июне в храме села Кузьмина Гать Тамбовского уезда он говорил молящимся, что Первая мировая война

была послана России как великое испытание, проходя через которое все граждане, как воины, противостоящие врагу на поле брани с оружием в руках, так и те, кто находится вдали от боевых действий, должны осознать свое нерадение в следовании христианским правилам общественного бытия и принести всеобщее искреннее покаяние, «которого ждет от нас Господь» [5, с. 231]. Архипастырь непрестанно проповедовал о том, что христианам следует воспринимать причиненное войной горе как волю Господню и тем самым свидетельствовать о христианском смирении и послушании, оказывая всестороннюю помощь и проявляя заботу о женах, матерях и детях тех, кто ушел защищать Отечество. Святитель очень хотел, чтобы семьи солдат, оставшиеся без кормильцев, ни в чем не чувствовали нужды. Необходимо «обстаивать жизнь их так, – убеждал паству Преосвященный Кирилл, – как могли бы жить они в присутствии ушедших» [5, с. 231] на фронт.

В поучениях архипастырь подчеркивал, что против России воюет неприятель, который хорошо известен русским людям, в том числе и с положительной стороны. Немецкий народ дал миру философов, писателей, ученых, его отличают трудолюбие, приверженность к порядку. Однако, обладая многими талантами, этот народ, по мысли Владыки, «не оценил надлежащим образом... дарований, ниспосланных ему от Господа» [5, с. 244]. Архипастырь был убежден, что причина воинственных устремлений немцев заключается в искаженном понимании духовно-нравственных основ христианства. Немецкий народ отступил от истинной веры и, руководствуясь бесовской гордыней, создал лютеранскую ересь, «и самого себя ставил выше всего. Из всех других народов мира этот народ-гордец больше всего ненавидит нас, хотя всем своим благополучием – внутренним и внешним – он обязан нам» [5, с. 244]. Гордыня привела немцев к развязыванию кровавой войны в Европе. Россия встала на защиту своего суверенитета, национальных духовных и культурных основ жизни общества. «Если нужно будет и Господь потребует, весь народ русский пойдет на защиту своих прав, дабы победить злого врага, – свидетельствовал Владыка. – Господь долго терпит; но Он сказывает свою правду крепко и окончательно. Он смирит их...» [5, с. 244]. Преосвященный пророчески предсказывал, что коварный враг, превознесший себя над другими народами и замысливший уготовить населению России жалкое рабское суще-

ствование, сам неизбежно будет «смирнен» и побежден. Так и случилось. По итогам Первой мировой войны Германия была лишена возможности держать собственную армию, выплачивала огромную контрибуцию и утратила часть земель [7, с. 51–52].

Архиепископ Кирилл раскрывал духовный смысл скорбных времен, пришедших с войной на русскую землю, когда русские люди расплачиваются за свои грехи и погибают на полях сражений. «Сколько их положили души своя за други своя, сколько еще положат! Все это нелегко переносить, и нельзя не страдать» [8, с. 360]. Для православного человека путь к вечному спасению лежит через страдания, ведь и Христос шел «путем страданий и крови. Для воссоздания рода человеческого Он проливает Свою Пречистую кровь на Голгофе и ею омывает беззаконие человека и его нравственную грязь... Без страдания, без жертв нет христианства, и мерою высшего его проявления звучат следующие слова Христа: «Больше сея любви никто же имать, да кто душу свою положит за други своя!» [9, с. 424]. «Это – не просто война... Это ад ополчился со всеми своими силами, чтобы уничтожить то, чем живет русский народ. Попустил это Господь потому, что мы забываем заповеди Его» [5, с. 247]. В селе Коноплянка Кирсановского уезда Владыка говорил, что кровопролитная война привела к тяжелым болезням, страданиям и мукам и чревата потерей независимости русского народа. Он учил относиться к происходящему в соответствии с евангельским учением Христа, что «нужно в это тяжелое время сознать, как мы грешны и как глубоко мы должны каяться и просить у Бога силы одолеть врага и отстоять родину от надвигающейся опасности» [10, с. 352]. В проповедях в селах Балыклея и Павловка Кирсановского уезда Владыка высказывал мысль о страданиях, которые следует воспринимать как расплату за грехи. Он был убежден, что страждущий человек стремится отыскать в своем сердце те пороки, которые стали причиной постигших его горестей. Осознание этого приучает христианина к терпеливому перенесению скорбей. «От терпения же, по слову апостола, происходит опытность, от опытности надежда, а надежда не постыжает» [8, с. 360] (Рим. 5, 3–5). Такое отношение к скорбям должен иметь каждый православный христианин.

Архипастырь называл грехи, от которых люди не отказались даже в условиях смертельной опасности в ходе военных действий: «Русь спилась до полусмерти. Ведь в храмы Божии, чтобы повен-

чать жениха и невесту, не являлся трезвым никто из поезжан. А в храме как себя держали? <...> Смех, шутки вместо молитвы... Полное небрежение к святости места! Сколько преступлений совершается через вино!.. В тюрьмах большинство преступников, по их показанию, совершили свои злодеяния в пьяном состоянии. Можем ли мы после этого говорить, что Господь послал нам испытание не по нашим грехам?» [8, с. 360–361] – спрашивал Владыка.

Преосвященный приветствовал действия императора Николая II по ограничению продажи спиртных напитков в военное время, но при этом глубоко сожалел о том, что люди находят новые способы удовлетворения своей страсти, употребляя спиртные суррогаты. В своей проповеди в селе Краснослободное Кирсановского уезда архиепископ благодарил Императора за принятые меры, но с сожалением отмечал, что народ продолжает пить. Кустарным способом он изготавливает пьянящую отраву и тем самым наносит непоправимый вред здоровью. Святитель просил свою паству употребить все силы для того, чтобы избавиться от страсти винопития, объединиться в молитве и помощи друг другу, встать на охрану общественного порядка и благополучия каждого человека, «благодарить Господа за войну, так как Он научил нас быть трезвыми» [9, с. 462–463].

Не только алкоголь препятствовал созиданию нормальной жизни в семье и обществе. Архиепископ Кирилл указывал и на другие страсти, мешавшие человеку в полной мере посвящать себя служению Богу и ближним. Чтобы помочь людям изменить свою жизнь, святитель напоминал им о благочестивых предках, которые восприняли идеал святости в купели Крещения. Теперь же потомки отступили от этого идеала и даже во время войны вместо того, чтобы пойти в храм на богослужение, участвуют в увеселительных зрелищах и развлечениях в клубах, парках и театрах. Причем это делается как правило в те дни, которые Православной Церковью посвящены для молитвы Богу. Он умолял всех отказаться от пьянства, «принести вопль покаяния и вернуться к... благочестивой жизни во взаимном согласии и любви, в памятовании, что только в попечении друг о друге лежит залог целости рода, целости государства» [8, с. 370–371].

Кроме пристрастия к алкогольным напиткам, расслоения общества и образования различных политических партий, стремления

к увеселительным ночным балам и приемам, во все слои русского общества стала проникать еще одна страсть – игра в карты. Владыка давал весьма категоричную оценку этому занятию. Он говорил, что это «диавол в подмену церковных песней изобрел свои, которые теперь так часто распевают даже дети; в подмену всенощных бдений церковных – установил свои вечера и ночные радения; вместо книг богослужебных – крапленные карты. И вместо того, чтобы идти под праздник в... церковь Божию, идут люди в темные каморки, где в облаках табачного дыма... проигрывают свое имущество и вместо душевного успокоения заканчивают ночь ссорами, сквернословием, ругательствами и нередко побоями друг друга» [8, с. 382–383]. По мнению архипастыря, для того чтобы разбудить русского человека от постигшей его греховной спячки и напомнить ему о высоком звании христианина, «необходим такой удар, чтобы, как говорят, искры посыпались из глаз» [8, с. 383]. Война, считал он, и стала таким сокрушительным ударом, который заставит русских людей опомниться, раскаяться и начать «неотступно ходить во свете Христовом» [8, с. 383]. Относительно появившихся негативных тенденций в поведении людей в социокультурном пространстве святитель отмечал, что «не только не стало слышно о каких-либо добродетелях, наоборот, заговорили о том, что благочестие в народе исчезает совсем. Как в городах, так и в селах появился особый разряд людей, которые называются хулиганами, и для которых нет ничего святого. У них считается особым признаком удалства оскорбить старика, обезчестить девицу, украсть... все это признается не только естественным, но и полезным...» [9, с. 401]

Архипастырь отмечал, что в обществе «в значительной степени утратились прежняя сдержанность, скромность, целомудренная бережность в отношениях к женщине, явилась небывалая свобода взаимных между мужчиной и женщиной отношений, перешедшая в злоупотребления, вследствие которых на святой Руси явились даже нарочитые дома для служения плотским наслаждениям похотливых людей» [9, с. 425–426]. Проявляя заботу об общественной нравственности, Владыка не мог не обратить внимания на грех, пленивший многих в современном ему русском обществе. Речь идет о сквернословии и ругательствах, которые в своей речи использовали не только простолюдины, но и представители высшего сословия. Святитель говорил, что даже «самое святое имя “мать” стало

употребляться с такими невероятно грязными утверждениями, что сделалось средством самой постыдной, самой оскорбительной брани» [9, с. 426]. В своем слове в селе Осиновка Владыка обратился к пастве с такими словами: «Каждый из нас может падать до ада и возноситься до небес... Но для достижения Царства Небесного надобно напрягать все свои силы, надобно стоять на высоте своего звания... И нам нужно дорожить тем временем нашей земной жизни, которое Господь дает нам, как великое сокровище, и ни одной крохи из него не растрачивать на забавы, разврат, распутство, на игрища и всякие непотребства, на картежную игру» [5, с. 240].

Преосвященный говорил, что исправление греховной жизни возможно силой и действием Святого Духа в духовной лечебнице, то есть в основанной Самим Спасителем Церкви Божией. Он проповедовал о Церкви как об «общем училище благочестия. И если мы будем посещать ее, слушать преподаваемое в ней учение, мы сбережем истину. И потому слова апостола – будьте тверды в вашем звании и избрании – относятся и к нам. Мы должны пользоваться для своего спасения теми средствами, которые Господь оставил нам. Средства же все имеют одну цель: преобразить нас из людей грешных в людей, живущих духовной жизнью, избегающих греха и страстей и устремляющихся к обителям Отца Небесного. Это преобразование, это перевоспитание себя есть задача всей нашей жизни на земле. И если оказывается, что мы не улучшаемся, значит, мы не тверды в вере, растеряли ее» [9, с. 400–401]. Для обретения христианской твердости в вере, по мнению святителя, необходимо терпение, а от терпения, по апостолу Павлу, подается нам надежда и любовь Божия (см. Рим. 5, 3). Бог призывает человека следовать за Ним до полного самоотвержения: «Если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною» (Мф. 16, 24), а это ведь подвиг, который совершается с упованием на Бога, с верой и молитвой, и который возможен при максимальном напряжении всех духовных и физических сил. Совершить его может очень терпеливый и целеустремленный человек. Только имея добродетель терпения, можно преодолеть в себе гордыню, неприязнь и недоброжелательность к окружающим, дарить людям любовь и радость, стать духовно богаче и совершеннее. «Путь терпения – есть путь всех крестоносцев, и мы с вами должны идти тем же путем. Награда за это великая: «Претерпевый до конца, той спа-

сется» (Мф. 10, 22) [11, с. 590–591], – наставлял святитель Кирилл паству, желая всем помощи Божией в терпеливом несении креста войны.

В целом все аспекты общественной жизни России, отмеченные в проповедях священномученика Кирилла военного времени, свидетельствовали об ослаблении нравственных устоев, а также о кризисе государственной власти, которая через традиционные органы контроля не справлялась со своими обязанностями. Война обнажила и обострила все язвы и противоречия в государстве и обществе. И в условиях военного времени, говоря об отрицательных явлениях общественной жизни, архипастырь призывал своих слушателей искать «прежде Царствия Божия и правды Его» (Мф. 6, 33), и жить в согласии со своей совестью и в соответствии с православными христианскими духовно-нравственными установлениями.

Несмотря на тревожные события, происходившие в это время в Российской империи и вокруг нее, Преосвященный Владыка не переставал убеждать прихожан: «Верьте, братие, что и из настоящего испытания Русь выйдет обновленною, нужно только всем исполнять свой долг до конца. Кому приходится кровью своею защищать родину, пусть там на полях битвы исполняет свой долг до конца. Кто остался дома, должен здесь отдать всего себя на то, чтоб изыскать средства для борьбы с врагом, а также для оказания помощи женам солдатским и детям-сиротам. По окончании войны останется много плачущих. Надо запастись такою добротой, чтоб всех утешить и успокоить. На это да благословит вас Господь Бог!» [9, с. 405]

Заключение

1915 военный год стал седьмым годом пребывания священномученика Кирилла на Тамбовской кафедре. За это время он хорошо изучил свою паству, ее духовные и материальные нужды, прекрасно представлял себе проблемы приходов и монастырей, что помогало ему успешно совершать архипастырское служение и миссионерскую деятельность в обширной епархии. Его проповедям в указанный год были присущи особая сострадательность, сопереживание людям, соучастие в горе верующих, потерявших родных на фронте. «Владыка пробуждал в слушателях стремление к духовному преображению и обновлению во Христе через благодать

таинства Покаяния» [12, с. 142], настаивал, чтобы они посмотрели «пристальнее на самих себя, на свое внутреннее состояние, на собственные грехи и пороки» [13, с. 115], научились прощать обиды друг другу, объединились в борьбе с завоевателями, терпеливо переносили испытания, выпавшие на их долю с началом войны. Архипастырь искренне желал и надеялся, чтобы от слушания его проповедей современники перешли к духовному деланию и начали созидать свою личную и общественную жизнь на основе нравственных евангельских заповедей. Призывы святителя Кирилла звучали всюду: в кафедральном соборе, в мужских и женских монастырях, в храмах городов и отдаленных весей. Они вдохновляли и радовали жителей губернии, вызывали в них ответное чувство благодарности, горячее желание принять всем сердцем каждое наставление своего архипастыря. В тяжелейших условиях беспокойного военного времени он, как опытный духовный кормчий, всегда находил для них важные и необходимые слова поддержки, назидания и ободрения, которые помогали людям хранить православную веру отцов и дедов, несмотря на активизацию пропагандистов атеизма, сектантства и безнравственности, укрепляли надежду на скорое избавление от врага, приносили душевное успокоение, сподвигали на самопожертвование ради благополучия родных и близких, ради общественного единения и согласия в Тамбовской губернии, ради свободы и независимости народа и Российского государства.

Список литературы

1. *Лубны-Герцык, Л. И.* Движение населения на территории СССР за время первой мировой войны и революции / Л. И. Лубны-Герцык. – Москва : Плановое хозяйство, 1926. – 124 с.
2. *Алленов, А. Н.* Кирилл (Смирнов), священномученик / А. Н. Алленов // Тамбовская энциклопедия. – Тамбов : Центр поддержки музейного дела «Провинциальные усадьбы», 2020. – ISBN 978-5-6045357-0-7. – С. 344.
3. *Мазырин А., свящ.* Кирилл (Смирнов), священномученик / священник Александр Мазырин // Православная энциклопедия. – Москва : Церковнонаучный центр «Православная энциклопедия», 2014. – Т. 34. – ISBN 9785-89572-039-4. – С. 362–377.
4. *Феодосий (Васнев), митр.* Священномученик Кирилл (Смирнов) как духовный наставник тамбовского монашества : (на материале пропо-

ведей 1910–1915 годов) / митрополит Тамбовский и Рассказовский Феодосий (Васнев Сергей Иванович). – DOI 10.51216/2687-072X_2023_2_153. EDN GLXJZX // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. – 2023. – № 2 (23). – С. 153–167.

5. Обозрение Высокопреосвященнейшим Кириллом, архиепископом Тамбовским и Шацким, церквей и монастырей епархии в 1915 году // Тамбовские епархиальные ведомости. – 1916. – № 9, неофиц. отд. – С. 223–269.

6. *Журавский, А. В.* Во имя правды и достоинства Церкви : жизнеописание и труды священномученика Кирилла Казанского в контексте исторических событий и церковных разделений XX века / А. В. Журавский. – Москва : Издательство Сретенского монастыря, 2004. – 863 с. – ISBN 5-7533-0302-1.

7. История дипломатии. В 3 т. Т. 2. Дипломатия в Новое время (1872–1919) / под ред. В. П. Потемкина ; сост.: Хвостов В. М., Минц И. И. – Москва ; Ленинград : Государственное издательство политической литературы, 1945. – VII, 423. – (Библиотека внешней политики).

8. Обозрение Высокопреосвященнейшим Кириллом, архиепископом Тамбовским и Шацким, церквей и монастырей епархии в 1915 году : (продолжение) // Тамбовские епархиальные ведомости. – 1916. – № 12, неофиц. отд. – С. 355–395.

9. Обозрение Высокопреосвященнейшим Кириллом, архиепископом Тамбовским и Шацким, церквей и монастырей епархии в 1915 году : (продолжение) // Тамбовские епархиальные ведомости. – 1916. – № 13, неофиц. отд. – С. 397–470.

10. Обозрение Высокопреосвященнейшим Кириллом, архиепископом Тамбовским и Шацким, церквей и монастырей епархии в 1915 году : (продолжение) // Тамбовские епархиальные ведомости. – 1916. – № 11, неофиц. отд. – С. 317–354.

11. *Лыков И., свящ.* Обозрение Высокопреосвященнейшим Кириллом, архиепископом Тамбовским и Шацким, церквей и монастырей епархии в 1915 году : (окончание) / ключарь священник Иоанн Лыков // Тамбовские епархиальные ведомости. – 1916. – № 14/15, неофиц. отд. – С. 471–593.

12. *Феодосий (Васнев), митр.* Духовно-нравственная и социальная проблематика в гомилетическом наследии тамбовского периода (1910–1912) священномученика Кирилла (Смирнова) / митрополит Тамбовский и Рассказовский Феодосий (Васнев Сергей Иванович). – DOI 10.51216/2687-072X_2023_3_133. EDN PYYHLG // Тамбовские епархиальные ведомости. – 2023. – № 3 (24). – С. 133–149.

13. *Феодосий (Васнев), митр.* Проблемно-тематический обзор гомилетических трудов священномученика Кирилла (Смирнова), митрополита Казанского, тамбовского периода (1909–1918) / митрополит Тамбовский и Рассказовский Феодосий (Васнев Сергей Иванович). – DOI

10/51216/2687-072X_2022_4_107. EDN KRFLQD // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. – 2022. – № 4 (21). – С. 107–118.

Статья поступила в редакцию 05.06.2024.

Статья поступила после рецензирования 17.07.2024.

Статья принята к публикации 25.07.2024.

UDC 253

**THE THEME OF SPIRITUAL AWAKENING
OF PEOPLE IN THE EXHORTATIONS OF
THE HOLY MARTYR METROPOLITAN
KIRILL (SMIRNOV) ADDRESSED
TO THE TAMBOV FLOCK DURING WORLD
WAR I (1915)**

Feodosy (Vasnev S. I.)

Metropolitan of Tambov and Rasskazovo

Doctor of Theology, PhD in Theology

Rector of Tambov Theological Seminary

392000, Russian, Tambov, Gorkogo Street 3

E-mail: admin@eparhia-tmb.ru

ORCID: 0000-0002-8850-0418

For citation: Feodosy (Vasnev S. I.), Metropolitan The theme of spiritual awakening of people in the exhortations of the Holy Martyr Metropolitan Kirill (Smirnov) addressed to the Tambov flock during World War I (1915) EDN: SPWBCD // Theological Collection of Tambov Theological Seminary. 2024, no. 3 (28). P. 130–144. (In Russian)

Abstract

The article presents a problematic and thematic review of the sermons of Saint Kirill (Smirnov) during his archpastoral service at the Tambov diocese, which touch upon current issues of the spiritual state of society during the First World War, and provides a moral and theological analysis. The research material is based on the “Reviews of the Churches, Monasteries and Schools

of the Diocese by His Grace Kirill, Bishop of Tambov and Shatsk”, conducted in 1915 and published in the “Tambov Diocesan Gazette” in 1916. During his visits to numerous monasteries and parishes of the Tambov diocese, His Grace Kirill paid special attention in his sermons to the spiritual awakening of the people and the establishment of truly Christian relationships in society, which was of particular importance in wartime conditions. The study revealed the main aspects and motives of Saint Kirill’s sermons: the need for the people to repent, so that God would show His mercy and grant victory to our Fatherland; social care for wounded soldiers, for the families of the dead as a manifestation of true Christian love; the fight against passions, primarily the passion for drinking, and counteracting the moral decay of society.

Based on the analysis, it was concluded that Saint Kirill’s sermons, delivered in 1915, are distinguished by a deep connection with the spiritual experience of the Church of Christ and are imbued with the archpastor’s sincere desire for his contemporaries to move on to spiritual work and begin to build their personal and social lives on the basis of the Gospel commandments.

Keywords: Holy Martyr Kirill (Smirnov); World War I; sermons; spiritual awakening of the people.

References

1. Lubny-Gertsyk L. I. *Dvizhenie naseleniya na territorii SSSR za vremya pervoi mirovoi voyny i revolyutsii* [Population movement on the territory of the USSR during World War I and the Revolution]. Moscow, Planned Economy Publ., 1926, 124 p. (In Russian).

2. Allenov A. N. Kirill (Smirnov), svyashchennomuchenik [Kirill (Smirnov), Hieromartyr]. *Tambovskaya entsiklopediya* [Tambov Encyclopedia]. Tambov, Center for the Support of Museum Affairs “Provincial Estates” Publ., 2020, p. 344. (In Russian).

3. Mazyrin A., Priest Kirill (Smirnov), svyashchennomuchenik [Kirill (Smirnov), Hieromartyr]. *Pravoslavnaya entsiklopediya* [Orthodox Encyclopedia]. Moscow, Church Research Center “Orthodox Encyclopedia” Publ., 2014, vol. 34, pp. 362–377. (In Russian).

4. Feodosiy (Vasnev), Metropolitan Svyashchennomuchenik Kirill (Smirnov) kak dukhovnyi nastavnik tambovskogo monashestva (na materiale propovedei 1910-1915 godov [Hieromartyr Kirill (Smirnov) as the spiritual advisor of the Tambov monasticism: (based on the sermons of 1910–1915)]. DOI 10.51216/2687-072X_2023_2_153. EDN GLXJZX *Bogoslovskii sbornik Tambovskoi dukhovnoi seminarii* [Theological Collection of Tambov Theological Seminary]. 2023, no. 2 (23), pp. 153–167. (In Russian).

5. Obozrenie Vysokopreosvyashchenneishim Kirillom, arkhiepiskopom Tambovskim i Shatskim, tserkvei i monastyrei eparkhii v 1915 godu [Review of the churches and monasteries of the diocese in 1915 by His Eminence Kirill, Archbishop of Tambov and Shatsk]. *Tambovskie eparkhial'nye vedomosti* [Tambov Diocesan Gazette]. 1916, no. 9, pp. 223–269. (In Russian).

6. Zhuravsky A. V. *Vo imya pravdy i dostoinstva Tserkvi: zhizneopisanie i trudy svyashchennomuchenika Kirilla Kazanskogo v kontekste istoricheskikh sobytii i tserkovnykh razdelenii XX veka* [In the name of truth and dignity of the Church: biography and works of the holy martyr Kirill of Kazan in the context of historical events and church divisions of the twentieth century]. Moscow, Sretensky Monastery Publ., 2004, 863 p. (In Russian).

7. *Istoriya diplomatii* [History of diplomacy]. Moscow, Leningrad, Political Literature Publ., 1945, vol. 2, Diplomacy in the New Age (1872–1919), VII, 423. (In Russian).

8. Obozrenie Vysokopreosvyashchenneishim Kirillom, arkhiepiskopom Tambovskim i Shatskim, tserkvei i monastyrei eparkhii v 1915 godu (prodolzhenie) [Review of the churches and monasteries of the diocese in 1915 by His Eminence Kirill, Archbishop of Tambov and Shatsk (continued)]. *Tambovskie eparkhial'nye vedomosti* [Tambov Diocesan Gazette]. 1916, no. 12, pp. 355–395. (In Russian).

9. Obozrenie Vysokopreosvyashchenneishim Kirillom, arkhiepiskopom Tambovskim i Shatskim, tserkvei i monastyrei eparkhii v 1915 godu (prodolzhenie) [Review of the churches and monasteries of the diocese in 1915 by His Eminence Kirill, Archbishop of Tambov and Shatsk (continued)]. *Tambovskie eparkhial'nye vedomosti* [Tambov Diocesan Gazette]. 1916, no. 13, pp. 397–470. (In Russian).

10. Obozrenie Vysokopreosvyashchenneishim Kirillom, arkhiepiskopom Tambovskim i Shatskim, tserkvei i monastyrei eparkhii v 1915 godu (prodolzhenie) [Review of the churches and monasteries of the diocese in 1915 by His Eminence Kirill, Archbishop of Tambov and Shatsk (continued)]. *Tambovskie eparkhial'nye vedomosti* [Tambov Diocesan Gazette]. 1916, no. 11, pp. 317–354. (In Russian).

11. Lykov I., Priest Obozrenie Vysokopreosvyashchenneishim Kirillom, arkhiepiskopom Tambovskim i Shatskim, tserkvei i monastyrei eparkhii v 1915 godu (okonchanie) [Review of the churches and monasteries of the diocese in 1915 by His Eminence Kirill, Archbishop of Tambov and Shatsk (end)]. *Tambovskie eparkhial'nye vedomosti* [Tambov Diocesan Gazette]. 1916, no. 14/15, pp. 471–593. (In Russian).

12. Feodosiy (Vasnev), Metropolitan Dukhovno-nravstvennaya i sotsial'naya problematika v gomileticheskom nasledii tambovskogo perioda (1910–1912) svyashchennomuchenika Kirilla (Smirnova) [Spiritual, moral and social issues in the homiletic heritage of the Tambov period (1910–1912)

of the holy martyr Kirill (Smirnov)]. DOI 10.51216/2687-072X_2023_3_133. EDN PYYHLG *Tambovskie eparkhial'nye vedomosti* [Tambov Diocesan Gazette]. 2023, no. 3 (24), pp. 133–149. (In Russian).

13. Feodosiy (Vasnev), Metropolitan Problemno-tematicheskii obzor gomileticheskikh trudov svyashchennomuchenika Kirilla (Smirnova), mitropolita Kazanskogo, tambovskogo perioda (1909–1918) [Problematic and thematic review of the homiletic works of the holy martyr Kirill (Smirnov), Metropolitan of Kazan, Tambov period (1909–1918)]. DOI 10/51216/2687-072X_2022_4_107. EDN KRFLQD *Bogoslovskii sbornik Tambovskoi dukhovnoi seminarii* [Theological Collection of Tambov Theological Seminary]. 2022, no. 4 (21), pp. 107–118. (In Russian).

Received 05 June 2024

Reviewed 17 July 2024.

Accepted for press 25 July 2024.

УДК 264-912.5



<https://elibrary.ru/vqleab>

КРАТКИЙ ОБЗОР ИСТОРИКО- ДОГМАТИЧЕСКИХ И ЛИТУРГИЧЕСКИХ ОСОБЕННОСТЕЙ СИРО-МАЛАНКАРСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

**Протоиерей Владимир Александрович
Сергунин**

магистр религиоведения, старший
преподаватель кафедры филологических
и церковно-практических дисциплин
Тамбовской духовной семинарии
392000, Россия, г. Тамбов, ул. М. Горького, д. 3
E-mail: vlaser@gmail.com
ORCID: 0000-0002-6959-5298

Для цитирования: Сергунин В. А., прот. Краткий обзор историко-догматических и литургических особенностей Сиро-Маланкарской Православной Церкви. EDN: VQLEAB // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. 2024. № 3 (28). С. 145–157.

Аннотация

В статье описаны историко-догматические, богослужебные, культурные и иные особенности, а также современное состояние Сиро-Маланкарской Православной Церкви (сокращённое название – Сиро-Маланкарская Церковь), входящей в число Древних Восточных Дохалкидонских Церквей и действующей на территории Индии. Распространение христианства в этой стране связано с именем апостола Фомы. Данная работа представляется актуальной в связи с тем, что в 2024 году отмечалось 1950-летие со дня мученической кончины этого апостола.

С момента основания Церкви индийские христиане не имели постоянной иерархии и позднее восприняли ее от сирийских монофизитов. На протяжении нескольких столетий индийские христиане претерпевали влияние восточно-сирийских несториан, затем португальской католической миссии. Последующее протестантское влияние Англиканской церкви после смены колониального господства на рубеже XVIII–XIX вв. имело двойственные черты: с одной стороны, содействие просвещению и знакомству индийских христиан со Священным Писанием в переводе на нацио-

нальный язык малайлам, с другой – попытка навязывания богослужебных и церковно-практических реформ.

В настоящее время в Индии христиане составляют 2,3% населения страны и принадлежат разным конфессиям. Маланкарская Церковь исповедует умеренное монофизитство на основе формулы святителя Кирилла Александрийского «единая природа Бога-Слова воплощенная», отвергая несторианскую и евтихианскую ереси.

Автор статьи обращает внимание на особый путь развития Сиро-Маланкарской Церкви, обусловленный в большей степени географическим положением и культурно-религиозным диалогом различных христианских конфессий. Современная Сиро-Маланкарская Церковь сохраняет теплые взаимоотношения с Русской Православной Церковью.

Ключевые слова: диалог Церквей; история Церкви; Сиро-Маланкарская Церковь; умеренное монофизитство; христианство в Индии.

Введение

Сиро-Маланкарская Ортодоксальная Церковь, чью паству составляют христиане восточного сирийского обряда, проживающие в юго-западной части Индийского полуострова (Малабарский берег), имеет самоназвание Православной, но поддерживает евхаристическое общение только с Древними Восточными Церквями, не принявшими постановлений IV Вселенского Собора в Халкидоне (453 г.). Название Сиро-Маланкарской Церкви отражает ее связь в первую очередь с Яковитской Церковью Сирии, с которой ее объединяют устав и язык богослужения, а также с единоверными им Коптской, Эфиопской, Эритрейской и Армянской Апостольской Церквями [1, с. 124–125].

Цель исследования – представить краткий обзор истории и современного состояния Сиро-Маланкарской Ортодоксальной Церкви.

В связи с этим в работе последовательно решаются следующие задачи:

- 1) кратко изложить историю Маланкарской Церкви с описанием важнейших исторических событий и этапов ее существования;
- 2) описать отдельные догматические аспекты Маланкарской Церкви во взаимоотношениях с другими конфессиями;
- 3) проследить литургические особенности и культурные традиции Маланкарской Церкви до сегодняшнего дня.

В статье используются компаративный и культурологический методы исследования.

История Маланкарской Церкви

История христианства в Индии связана с именем апостола Фомы. Апокриф «Деяния святого апостола Фомы» представляет собой памятник сирийской письменности III века и описывает отношения апостола с индийским царем Гуандафаром. Хотя апокриф не является вполне достоверным источником, однако из него всё же можно почерпнуть некоторые исторические сведения. На проповеднические труды апостола Фомы и его кончину в Индии указывают святители Григорий Богослов, Амвросий Медиоланский, преподобный Симеон Метафраст, блаженный Иероним Стридонский, преподобный Ефрем Сирийский. Таким образом, церковное предание подтверждает связь апостола Фомы с индийской землей. Могила апостола находится в Майлапуре (г. Ченнаи, Тамилнад) [2]. К числу древних памятников относятся каменные кресты и медные таблички, свидетельствующие о существовании раннехристианских общин.

Предание Маланкарской Церкви гласит, что после апостольской проповеди обратившиеся в христианство малабарцы¹ долгое время не имели иерархии и поэтому стали уклоняться в язычество. Узнав о таком положении, сирийский епископ г. Эдессы Иосиф вместе с клиром и паствой прибыл на Малабарскую землю, и христианские обычаи были возрождены. В этом предании также обнаруживается факт бегства христиан Ближнего Востока в IV в. от преследования персов под предводительством царя Сапора II. Раскол внутри Сирийской Церкви на монофизитский запад и несторианский восток отразился и на связях с индийским христианством. В VI–VIII вв. через Персию Малабарская Церковь приняла несторианскую иерархию.

Средние века стали расцветом католической миссии среди восточных колоний. Период господства португальской миссии определяется хронологическими рамками XVI–XVIII вв. Представители

¹ Малабар – историческая область в Южной Индии между берегом Аравийского моря и горами Западные Гаты. Иногда название Малабар применяют ко всему юго-западному побережью Индостана, которое называется Малабарский берег.

Католической Церкви активно препятствовали действиям халдейских (несторианских) епископов, в то же время навязывая индийским христианам латинскую веру и обряды. Своеобразным апофеозом деятельности иезуитских миссионеров стал Диамперский собор, целью которого было заключение унии с римо-католиками. В 1665 г. в Малабар прибыл сиро-яковитский епископ Григорий, задачей которого стало исключение латинских обрядов из маланкарской богослужебной практики и введение монофизитского обычая вместо несторианского. Подобные же задачи утверждения яковитских обычаев ставились и последующими епископами из Сирии. Сложности заключались в противодействии католических португальских и голландских властей иностранной (восточной) иерархии, рукополагавшей своих священников. В конце XVII века разделение между сиро-малабарскими католиками и яковитскими христианами оформилось окончательно.

Во второй половине XVIII столетия произошел т.н. Аннурианский раскол, результатом которого стало возникновение Малабарской Независимой Сирийской Церкви. К этому времени в южной Индии утвердилась власть англичан и, соответственно, влияние англиканского протестантизма. Представители английской миссии содействовали упорядочению жизни индийских христиан, освободив их от политических притеснений и утвердив общественную роль (освобождение от налогов и пошлин в индуистские и буддийские храмы, возможность представительства в судах и т.п.). При участии англичан было осуществлено несколько изданий Священного Писания на языке малаялам² в первой половине XIX века, и по этим текстам стало возможно вести преподавание в начальных и приходских школах и изучать основы веры. Обратной стороной этой помощи становилось настойчивое желание англичан провести реформу Церкви в духе протестантизма, на что сирийские иерархи реагировали весьма сдержанно.

Среди индийских христиан нашлись и сторонники реформирования Церкви, возглавляемые Мар Афанасием, которые противостояли митрополиту Мар Дионисию IV. Яковитский Антиохийский Патриарх специально прибыл в Малабар для урегулирования этого разногласия. Попытки оказались недостаточными, и в результате

² Язык, распространенный на юго-западе Индии; один из 23 официальных языков страны. – *прим. авт.*

отделилась еще одна группа (Сирийская Малабарская Церковь Мар Фомы) – этот третий по счету раскол Маланкарской Церкви получил название Мар-Фомитской схизмы [3]. Светская власть в итоге занялась урегулированием конфликта, определив административную независимость Маланкарской Церкви от Яковитского Антиохийского Патриарха.

Мар-Фомитская схизма была не последним разделением среди индийских христиан. В 1910 году Маланкарская Церковь снова стояла перед выбором: либо подчинение Антиохийскому Патриарху и принятие поставляемых им для Индийской Церкви митрополитов и епископов, либо собственное управление во главе с Католикосом Востока. Раскол был связан со спорным положением Антиохийского Патриарха Морана Абдуллы Месьяха, который был низложен турецким правительством, и это положение, как и права Патриарха, вызывали канонические споры. До сегодняшнего дня эти споры и судебные тяжбы нельзя считать вполне прекратившимися, т.к. принимаемые решения действуют только до какого-либо прецедента и потребности искать ответы на возникающие духовные или административные вопросы. По последним данным, внешняя светская власть (Верховный суд Индии) вынесла постановление о законности власти Католикоса Востока. Яковитский Антиохийский Патриарх имеет в Маланкарской Церкви статус духовного предстоятеля [3; 4].

Догматические особенности Маланкарской Церкви и ее отношения с другими конфессиями

Из-за своего удаленного положения Маланкарская Церковь не принимала активного участия в христологических спорах. В окружении мусульман и индуистов приоритетом для индийских христиан было сохранение духовного наследия, чем объясняется открытость их как для несториан Селевкии, так и для римо-католических идей, активно продвигаемых португальской миссией в Средние века и обернувшихся насильственной латинизацией [5]. В 1599 г. на соборе в Диампере (шт. Керала) была фактически заключена уния между несторианской Малабарской Церковью и Римской Католической Церковью. Инициатором собора выступил архиепископ Гоа иезуит Алежу де Менезиш. В работе Собора принимали

участие клирики и миряне как индийских малабарских, так и католических приходов, представители индийских и португальских властей [6, с. 623]. Все постановления и канонические изменения в документах, которые были приняты на соборе, также утверждал Де Менезиш. Результатом стало введение около 20 изменений, приближающих обряд Малабарской Церкви к римо-католическому (*Filioque*, догмат о непорочном зачатии, поминание римского папы и др.). В 1653 г. часть христиан в г. Маттанчери принесла клятву о неподчинении Ватикану. Произошло разделение, в результате которого оставшаяся часть образовала Сиро-Малабарскую католическую Церковь, остальные же отнесли себя к Сиро-Яковитской Церкви.

Постановлением Диамперского собора были уничтожены или искажены исправлениями многие церковные книги Малабара. Сиро-яковитские епископы, пришедшие на смену иезуитам, постепенно внесли изменения в латинизированную прежде практику и догматику [6, с. 625].

В настоящее время Маланкарская Церковь исповедует умеренное монофизитство на основе формулы святителя Кирилла Александрийского «единая природа Бога-Слова воплощенная», отвергая как несторианскую, так и евтихианскую ереси. В книге епископа Мар Тимофея «Истины святой веры» (1953 г.) отражены положения, во многом соответствующие православным: это в первую очередь учение о Церкви и Таинствах. Каноническое право определяется номоканонам Бар-Гебреуса [7].

История содержит отдельные факты обращения маланкарских христиан к Русской Православной Церкви с просьбой о воссоединении. События революции 1917 года воспрепятствовали этой возможности, предоставившейся в конце XIX в. В 1930-х годах в Индию прибыл русский миссионер архимандрит Андроник (Елпидинский), который видел свою задачу в поиске утраченных возможностей воссоединения Церквей. Свое путешествие и миссионерские труды он описал в сочинении «Восемнадцать лет в Индии». Трудом иеромонаха Андроника была подготовлена почва для последующих встреч и дискуссий, были определены основные препятствия для сближения церковных позиций. Они в первую очередь касались различий в языковых формулировках христологических догматов и вопросов почитания святых в каждой из Церквей [8].

Официальный межправославный диалог с Нехалкидонскими Церквями ведется с 1961 года. Делегации Маланкарской Церкви не раз посещали Россию, а также принимали представителей Русской Православной Церкви в Индии, в Коттаяме. Студенты из Индии обучались в русских духовных школах. В настоящее время существуют связи в сфере духовного образования между Маланкарской Церковью и Православной Церковью Америки (ПЦА), две семинарии которой (Свято-Тихоновская в шт. Пенсильвания и Свято-Владимирская в шт. Нью-Йорк) принимают для обучения студентов, готовящихся стать пастырями.

Литургические и иные традиционные особенности Сиро-Маланкарской Церкви на современном этапе

В настоящее время христиане, живущие в Индии, составляют примерно 2,3% от ее населения³ и принадлежат к нескольким конфессиям [3].

Численность Сиро-Маланкарской Церкви Индии составляет примерно 2,5 млн человек⁴. За последние годы отмечается увеличение количества верующих и духовное возрождение этой Церкви.

Церковь содержит 10 епархий. Резиденция главы Церкви находится в г. Коттаяме (шт. Керала). Церковь управляется Священным Синодом, который возглавляет Католикос Востока, католикос Апостольского престола св. Фомы и митрополит Маланкарский⁵. Священники обучаются в духовной семинарии в Коттаяме, а также Церковь объединяет несколько образовательных учреждений, ассоциацию воскресных школ и миссионерских организаций. Маланкарская Церковь широко занимается благотворительной деятельностью, что, безусловно, актуально для современной Индии.

Богослужение Маланкарской Церкви во многом сходно с сирояковитским монофизитским, совершается частью на сирийском,

³ Индия // Православная энциклопедия. Москва : Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2014. Т. 22. С. 555–591.

⁴ Глава Маланкарской Церкви Индии: во всем выражаем поддержку Русской церкви, 15.09.2023 // РИА Новости : сетевое издание. URL: <https://ria.ru/20230915/tserkov-1896447581.html> (дата обращения: 06.02.2024).

⁵ Главу Маланкарской Церкви называют католикос Востока, католикос Апостольского престола св. Фомы и митрополит Маланкарский (см.: Маланкарская Церковь // Православная энциклопедия. Москва : Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2016. Т. 43. С. 168.).

частью на южноиндийском языке малайлам, за исключением североиндийских штатов, где представители общины служат на английском и хинди. Католическое влияние прошлых веков отражается в возможности служения нескольких литургий в день на одном престоле, способе наложения крестного знамения и звучании органной музыки во время богослужения. Самый древний и основной тип литургии – литургия апостола Иакова, совершаемая на квасном и соленом хлебе. Антиминсами служат небольшие таблички из дерева или камня, называемые таблиты. Маланкарские христиане долгое время не принимали иконопочитания, однако в последнее время, также под влиянием яковитских обычаев, в храмах стали появляться иконы. Все присутствующие на литургии активно участвуют в богослужении, отвечая на возгласы священника, исполняя также и песнопения.

К числу основных постов, принятых в Восточных Церквях, добавляется пост в Неделю о мытаре и фарисее, соблюдаемый во всех Нехалкидонских Церквях. Есть особо установленные постные дни.

Священники Маланкарской Церкви носят рясу с широкими рукавами, их голова покрыта особым полусферическим убором, монашествующие одевают «кукуль». Ряса епископа обшита красной материей, подрясник тоже красного цвета. Духовные лица носят бороды и бреют головы. В Маланкарской Церкви приходскими священниками могут становиться женатые, монашествующие либо целибатные кандидаты. Епископы избираются общиной на особых ассамблеях, затем утверждаются Епископским Синодом. Католикос избирается из членов Епископского Синода.

Древняя христианская архитектура в Индии не сохранилась по причине того, что строения в первые века христианства были деревянными. Современную церковную архитектуру в основном продолжает определять португальский стиль. Храмы обычно обнесены стеной, вход расположен с запада и начинается с притвора. Скамей для сидения нет, убранство храма довольно аскетично. Певчие располагаются вокруг небольшого столика на солее. Маланкарская Церковь содержит семь таинств, их богословие во многом сходно с православным [9].

В середине XX века, в период тесных отношений двух государств, СССР и Индии, проходил круглый стол Маланкарской и Русской Православной Церквей, где предметом обсуждения было достиже-

ние евхаристического общения [10]. Участвовавшие в предварительных исследованиях богословы находили возможным положительное решение этого вопроса.

Осенью 2023 года Россию посетил предстоятель Маланкарской Церкви Индии Католикос Василий Мар Фома Матфей III⁶, который в 1977–1979 гг. проходил обучение в Ленинградской духовной академии. Визит был посвящен укреплению сотрудничества и межцерковных отношений в области социального служения, организации паломничества. В своем интервью Католикос отметил, что отношения двух Церквей имеют хорошие перспективы развития и возможно открытие подворья Маланкарской Церкви в России⁷.

Заключение

Таким образом, среди древних Восточных Церквей можно выделить особый путь Сиро-Маланкарской Церкви. Во многом по причине ее географического положения, удаленности от центров христианской цивилизации, роль христологических споров и богословских дискуссий не была определяющей в ее истории. Богословский диалог Православных Церквей с Сиро-Маланкарской Церковью может стать одним из путей развития христианства в Индии. Попытки данного диалога уже осуществлялись в истории Русской Православной Церкви в 50-е гг. XX века. Имея многовековой опыт существования и взаимодействия с другими традиционными религиями Индии, маланкарское христианство стремится сохранить веру Христову на основе Евангелия и не исказить ее под влиянием синкретических культов и многовековых индийских обычаев.

Список литературы

1. *Сергунин В. А., прот.* Краткий обзор истории и современного состояния Древних Восточных (Нехалкидонских) Церквей / протоиерей Владимир Александрович Сергунин. DOI: 10.51216/2687-072X_2023_3_118. EDN: OSFUMQ // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. – 2023. – № 3 (24). – С. 118–132.

⁶ Глава Маланкарской Церкви Индии... // РИА Новости : сетевое издание. URL: <https://ria.ru/20230915/tserkov-1896447581.html> (дата обращения: 06.02.2024).

⁷ Там же.

2. Фома, апостол // Древо : открытая православная энциклопедия. – URL: <https://drevo-info.ru/articles/4112.html> (дата обращения: 22.07.2021).

3. Нелюбов, Б.А. Древние Восточные Церкви: Малабарская Церковь / Б.А. Нелюбов // Альфа и Омега. – 1998. – № 5 (19). – С. 330–369.

4. Топычканов, П.В. Маланкарская Церковь / П.В. Топычканов // Православная энциклопедия. – Москва : Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2021. – Т. 43. – ISBN 978-5-89572-049-3. – С. 168–171.

5. Хомулло, Е. Хождение в Индию / Елена Хомулло // Православие.ru : портал. – URL: <https://pravoslavie.ru/91083.html> (дата обращения: 22.07.2023).

6. Топычканов, П.В. Диамперский собор / П.В. Топычканов // Православная энциклопедия. – Москва : Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2012. – Т. 14. – ISBN 978-5-89572-024-0. – С. 624–625.

7. Соколов С., свящ. История восточного и западного христианства (IV–XX века) / священник Серафим Соколов // Азбука веры : православный портал. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Istorija_Tserkvi/istorija-vostochnogo-i-zapadnogo-hristianstva-4-20-veka/3_36 (дата обращения: 14.05.2023).

8. Августин (Никитин), архим. Андроник (Елпидинский) / архимандрит Августин (Никитин) // Православная энциклопедия. – Москва : Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2008. – Т. 2. – ISBN 5-89572-007-2. – С. 415.

9. Джордж, К.М. Богословие таинств в маланкарской традиции / К.М. Джордж // Православное учение о церковных таинствах. В 3 т. Т. 3. Брак. Покаяние. Елеосвящение. Таинства и тайнодействия. – Москва : Синодальная библейско-богословская комиссия, 2009. – С. 571–585.

10. Соловьев С. Православное присутствие в стране апостола Фомы / Сергей Соловьев // Православие.ru : портал. – URL: <https://pravoslavie.ru/124740.html> (дата обращения: 22.07.2023).

Статья поступила в редакцию 10.04.2024.

Статья поступила после рецензирования 15.06.2024.

Статья принята к публикации 25.07.2024.

UDC 264-912.5

A BRIEF OVERVIEW OF HISTORICAL, DOGMATIC AND LITURGICAL FEATURES OF THE MALANKARA SYRIAN ORTHODOX CHURCH

Vladimir Sergunin, Archpriest
Master of Religious Studies, Senior Lecturer
Department of Philological, Church and
Practical Disciplines
Tambov Theological Seminary
392000, Russia, Tambov, ul. M. Gorkogo, 3
E-mail: vlaserg@gmail.com
ORCID: 0000-0002-6959-5298

For citation: Sergunin V. A., Archpriest A brief overview of historical, dogmatic and liturgical features of the Malankara Syrian Orthodox Church. EDN: VQLEAB // Theological Collection of Tambov Theological Seminary. 2024, no. 3 (28). P. 145–157. (In Russian)

Abstract

The article describes historical, dogmatic, liturgical, cultural and other features, as well as the current state of the Malankara Syrian Orthodox Church (abbreviated name – Syro-Malankara Church), which is one of the Ancient Eastern Pre-Chalcedonian Churches and which operates in India. The spread of Christianity in this country is associated with the name of the Apostle Thomas. This work seems relevant due to the fact that in 2024 the 1950th anniversary of the martyrdom of this apostle was celebrated.

Since the foundation of the Church, Indian Christians did not have a permanent hierarchy and later adopted it from the Syrian Monophysites. For several centuries, Indian Christians were influenced by the East Syrian Nestorians, then by the Portuguese Catholic mission. The subsequent Protestant influence of the Anglican Church after the change of colonial rule at the turn of the 18th–19th centuries had dual features: on the one hand, promoting education and familiarization of Indian Christians with the Holy Scripture translated into the national language of Malayalam, on the other hand, an attempt to impose liturgical and church-practical reforms.

Currently, Christians in India make up 2,3% of the country's population and belong to different denominations. The Malankara Church professes moderate Monophysitism based on the formula of St. Cyril of Alexandria "the one nature of God the Word incarnate", rejecting the Nestorian and Eutychian heresies.

The author of the article draws attention to the special path of development of the Malankara Syrian Church, conditioned to a greater extent by its geographical location and cultural and religious dialogue of various Christian denominations. The modern Malankara Syrian Church maintains warm relations with the Russian Orthodox Church.

Keywords: dialogue of Churches; history of the Church; Malankara Syrian Church; moderate Monophysitism; Christianity in India.

References

1. Sergunin V. A., Archpriest *Kratkii obzor istorii i sovremennogo sostoyaniya Drevnikh Vostochnykh (Nekhalkidonskikh) Tserkvei* [A brief review of the history and current state of the Ancient Eastern (Non-Chalcedonian) Churches]. DOI: 10.51216/2687-072X_2023_3_118. EDN: OSFUMQ *Bogoslovskii sbornik Tambovskoi dukhovnoi seminarii* [Theological Collection of Tambov Theological Seminary]. 2023, no. 3 (24), pp. 118–132. (In Russian).
2. Thomas, Apostle *Otkrytaya pravoslavnaya entsiklopediya "Drevo"* [Open Orthodox Encyclopedia "Drevo"]. (In Russian). Available at: <https://drevo-info.ru/articles/4112.html> (accessed: 22.07.2021).
3. Nelyubov B. A. *Drevnie Vostochnye Tserkvi: Malabarskaya Tserkov'* [Ancient Eastern Churches: Malabar Church]. *Alfa i Omega* [Alpha and Omega]. 1998, no. 5 (19), pp. 330–369. (In Russian).
4. Topychkanov P. V. *Malankarskaya Tserkov'* [Malankara Church]. Moscow, Church Scientific Center "Orthodox Encyclopedia" Publ., 2021, vol. 43, pp. 168–171. (In Russian).
5. Khomullo E. *Khozhdenie v Indiyu* [Journey to India]. *Portal Pravoslavie.ru* [Portal Pravoslavie.ru]. (In Russian). Available at: <https://pravoslavie.ru/91083.html> (accessed 22.07.2023).
6. Topychkanov P. V. *Diamperskii sobor* [Diamper Cathedral]. Moscow, Church Scientific Center "Orthodox Encyclopedia" Publ., 2012, vol. 14, pp. 624–625. (In Russian).
7. Sokolov S., Priest *Istoriya vostochnogo i zapadnogo khristianstva (IV–XX veka)* [History of Eastern and Western Christianity (4th – 20th centuries)].

Pravoslavnyi portal “Azbuka very” [Orthodox Portal “ABC of Faith”]. (In Russian). Available at: https://azbyka.ru/otechnik/Istorija_Tserkvi/istorija-vostochnogo-i-zapadnogo-hristianstva-4-20-veka/3_36 (accessed: 14.05.2023).

8. Augustine (Nikitin), Archimandrite Andronik (Elpidinskii) [Andronicus (Elpidinsky)]. Moscow, Church Scientific Center “Orthodox Encyclopedia” Publ., 2008, vol. 2, pp. 415. (In Russian).

9. George K. M. Bogoslovie tainstv v malankarskoi traditsii [Theology of the sacraments in the Malankara tradition]. *Pravoslavnoe uchenie o tserkovnykh tainstvakh* [Orthodox teaching on the Church sacraments]. Moscow, Synodal Biblical-Theological Commission Publ., 2009, vol. 3, Marriage. Repentance. Unction. Sacraments and Mysteries, pp. 571–585. (In Russian).

10. Soloviev S. Pravoslavnoe prisutstvie v strane Apostola Fomy [Orthodox presence in the country of the Apostle Thomas]. *Portal Pravoslavie.ru* [Portal Pravoslavie.ru]. (In Russian). Available at: <https://pravoslavie.ru/124740.html> (accessed 22.07.2023).

Received 10 April 2024

Reviewed 15 June 2024.

Accepted for press 25 July 2024.

УДК 2-53



<https://elibrary.ru/edofcp>

ТЕМА ВЕРЫ В ПРОПОВЕДЯХ МИТРОПОЛИТА АНТОНИЯ (БЛУМА) НА ГОСПОДСКИЕ ПРАЗДНИКИ

Священник Алексей Николаевич Злобин
магистр теологии, магистр богословия,
преподаватель Тамбовской духовной
семинарии
392000, Россия, г. Тамбов,
ул. М. Горького, д. 3
E-mail: zlobin.a.n@yandex.ru
ORCID: 0009-0004-5666-0902

Для цитирования: Злобин А. Н., свящ. Тема веры в проповедях митрополита Антония (Блума) на Господские праздники. EDN: EDOFCP // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. 2024. № 3 (28). С. 158–173.

Аннотация

Данная статья посвящена анализу учения о вере митрополита Антония (Блума) на материале его гомилетического наследия. Актуальность исследования обусловлена возрастающим в последние годы интересом богословов, филологов и других ученых к проповеднической деятельности Сурожского архипастыря и необходимостью выявить в его гомилетическом наследии специфические черты, способствующие успешному делу евангельского благовествования, наставлению паствы в истинной вере и научению правильной духовной жизни. Цель исследования – показать особенности раскрытия темы веры в проповедях митрополита Антония, произнесенные им на Господские праздники.

Научная новизна исследования состоит в подробном анализе структуры и определении формы проповедей митрополита Антония, а также в отражении взаимосвязи его наставлений вероучительного и нравоучительного характера в процессе раскрытия им обозначенной темы.

В работе используется герменевтический метод, который применялся при анализе и интерпретации текстов проповедей; сравнительно-богословский метод был использован для выявления основных черт авторской экзегезы, предложенной митрополитом Антонием для некоторых

текстов Священного Писания и огласительного Слова на Пасху святителя Иоанна Златоуста; интертекстуальный анализ использован при сопоставлении проповедей и библейских текстов.

В результате исследования выявлено, что теме веры митрополит Антоний (Блум) раскрывает в различных аспектах: вера как доверие человека Богу; вера Бога в человека; вера как синергичное движение Бога и человека; вера как борьба человека со своими внутренними противоречиями; вера как ответственность; актуализация веры через любовь.

Ключевые слова: митрополит Антоний (Блум); экзегетико-синтетическая гомилия; Господские праздники; духовная жизнь; пастырство; тема веры.

Введение

Значение веры для православного христианина очень велико, так как она является основой всей его религиозной жизни. Апостол Иаков в своем послании акцентирует внимание на деятельной вере, которая являет себя через дела: «Ибо, как тело без духа мертво, так и вера без дел мертва» (Иак. 2, 26). Некоторые святые отцы, говоря о важности веры для человека, отмечают взаимосвязь веры и дел через призму догматов православного вероучения. Из этого следует, что принятие правильного вероучения не является достаточным условием для устройства правильной духовной жизни и формирования целостного религиозного мировоззрения. В частности, святитель Иоанн Златоуст, размышляя о вере в своих гомилиях на книгу «Бытие», приводит вышеуказанную цитату апостола Иакова, для которой предлагает следующую экзегезу: «И дела без веры мертвы. Если мы содержим здравые догматы, но не радеем о жизни, нам не будет никакой пользы от догматов; и опять, если мы заботимся о жизни, но хромаем в догматах, и в этом случае также не будет пользы. Поэтому необходимо, чтобы наш духовный дом был прочен с обеих сторон» [1, с. 21]. Прочность «духовного дома», о которой говорит святитель Иоанн, не всегда может быть полноценно осмыслена человеком. Нередко можно наблюдать ситуацию, когда человек называет себя верующим, аргументируя это убежденностью в том, что во Вселенной есть «Кто-то больше человека». Иные называют себя верующими, потому что они были крещены в детстве,

для других вера заключается в соблюдении общих норм нравственности. Человек может уклоняться от совершения греховных поступков не потому, что он верит в Бога, а вследствие боязни пред наказанием от представителей власти или гражданского порицания. Святитель Тихон Задонский справедливо замечает: «Многие удерживаются от убийства, от воровства, от похищения, лихоимства, злословия, но делают то от страха человеческого, боятся гражданского наказания, а не от страха Божия, и это не от веры» [2, с. 465]. Такое фрагментарное осознание веры во многом является препятствием для всецелого обращения человека к Богу и искренней любви к ближним. Пастыри Православной Церкви всегда трудились словом и делом для научения людей истинной вере, правильному формированию духовной жизни. В этом контексте заслуживают внимания гомилетические труды митрополита Антония Сурожского (Блума). В его проповедях главным образом раскрывались следующие темы: обретение человеком веры в Бога; доверие человека Богу; раскрытие образа и подобия Божия в человеке. «Целью жизни митрополита Антония был труд ради просвещения, становления и укрепления в вере православных христиан» [3, с. 73].

Основная часть

Исследователь гомилетического наследия митрополита Антония (Блума) А. А. Журавская¹ подчеркивала, что «проповедилады Антония – прекрасный пример живого слова, родившегося из собственного опыта жизни в Церкви, серьезного богословского анализа», что «позволяет более глубоко проникнуть в смысл евангельского повествования» [4, с. 225].

Проповеди, которые митрополит Антоний произносил в праздничные или воскресные дни, преимущественно посвящены евангельскому зачалу, прочитанному за Божественной литургией. Форма этих проповедей представляет собой смешанную гомилию, которую специалисты в области гомилетики называют экзегетикосинтетической гомилией. Так, В. В. Бурег и архимандрит Симеон (Томачинский) отмечают: «...основная часть такой гомилии состоит из двух разделов. В первом приводится толкование библейского

¹ А. А. Журавская, кандидат философских наук, доцент кафедры теории и истории культуры филиала Государственной академии славянской культуры, г. Тверь. – *прим. авт.*

текста, а во втором предлагается обширное нравственное наставление, извлекаемое из этого текста» [5, с. 220]. Исходя из этого, справедливо заметить, что автор экзегетико-синтетической гомилии на основе текста Священного Писания подробно раскрывает одну тему, к которой прилагает соответствующее вероучительное или нравственное наставление. По своей структуре экзегетико-синтетическая гомилия отличается от классической. В рамках классической гомилии зачало Священного Писания разделяется на фрагменты, которые не всегда совпадают с делением текста зачала на стихи. В таком случае архитектура классической гомилии будет состоять из вступления, основной части, а также N-го количества фрагментов. Проповедник в данном случае анализирует каждый фрагмент поочередно, предлагая вниманию слушающих историко-филологический комментарий и нравственное наставление в каждом фрагменте гомилии. Экзегетико-синтетическая (или смешанная) гомилия имеет следующие особенности: во-первых, во вступлении проповеднику необходимо обозначить главную тему, которая раскрывается в основной части гомилии; во-вторых, в заключение, по результатам раскрытия главной темы, должна быть сформулирована соответствующая консеквенция (нравственный итог). Архитектура экзегетико-синтетической (или смешанной) гомилии выглядит так: вступление; анализ текста Священного Писания; вероучительное или нравоучительное наставление; заключение.

Прежде подробного рассмотрения проповедей митрополита Антония на Господские праздники следует заметить, что в воскресные дни, предворяющие праздник Рождества Христова, владыка произносил проповеди, которыми подготавливал паству к переживанию этого евангельского события. Соответственно, тематика этих проповедей определенным образом взаимосвязана.

В гомилии, которую владыка Антоний произнес в Неделю святых праотец², раскрывается тема веры как доверия Богу. Во вступлении архипастырь ссылается на эпизод из Книги пророка Даниила, когда по навету клеветников он был брошен в ров. Проповедник описывает этот фрагмент в аспекте верности и доверия Богу, а затем соотносит его с жизнью современного христианина. Сурожский архипастырь замечает: «О пророке Данииле хочу сказать только

² Воскресенье святых праотцев, 24 декабря 1978 год.

одно: он был брошен на растерзание диким зверям за то, что отказался хоть один день остаться без молитвы; он отказался спасти свою жизнь ценой того, что столько людей и так легко делают изо дня в день: не поклониться Богу, не восхвалить Его имя, не выразить ему свою преданность...» [6, с. 37] Таким образом, владыка Антоний обращает внимание паствы на важность молитвы, благодаря которой вера человека укрепляется. Пастырь обличает современных христиан в том, что они ежедневно пекутся о бытовых мелочах, но могут с легкостью забыть о молитвенном правиле, а пророк Даниил не мог помыслить свой день без молитвы Богу (Дан. 6, 13). По мысли святителя Феофана Затворника, молитва – двигатель жизни человека: «Молитва – проба всего; молитва – и источник всего; молитва – и двигатель всего...» [7, вып. 5, с. 81]

Далее митрополит Антоний продолжает говорить о вере как доверии Богу, но уже в пример приводит трех отроков, брошенных в огненную печь. Вера Анании, Азарии и Мисаила была столь крепка, что они предпочли пострадать, чем преклониться перед золотым идолом. За это они были удостоены Божией благодати, которая сохраняла их от огня, а также им был явлен Сын Божий в облике сияющего мужа. «В ответ на верность этих трех отроков, – говорил владыка Антоний, – Христос Спаситель сошел к ним еще до Воплощения, в сиянии Своего Божества, и в образе человеческого освободил их от уз, спас от смерти и прославил их перед лицом царя-мучителя и его клеветов» [6, с. 38]. Основная часть этой гомилии включает в себя вероучительное и нравственное наставление. Вероучительное наставление отчасти было рассмотрено выше, когда владыка Антоний говорил о сошествии Христа Спасителя в огненную печь к трем отрокам. Предложив этот тезис, митрополит Антоний сразу дает авторскую экзегезу: «Вот что нам говорит о Боге это событие: там, где горит страдание, там, где пламенеет искушение, там, где ужас смерти охватывает людей, – Бог в их среде, не чужой...» [6, с. 38] Закончив эту мысль, проповедник сразу же предлагает нравоучение, основная идея которого – это верность человека Богу и верность Бога Своим обетованиям: «Наш Бог сошел в нашу среду... и среди огненного испытания Он дает свободу тем, которые остаются с Ним» [6, с. 38]. Здесь следует отметить особенность гомилии, которая заключается в том, что вероучительная часть быстро сменяется нравоучением. Можно предположить, что

такую стремительность проповедник использует, чтобы подчеркнуть взаимосвязь истинного вероучения и духовно-нравственной жизни человека. В заключении проповеди владыка Антоний побуждает слушателей вдохновиться примером святых угодников: «Начнем и мы с малого: будем верны Богу во всем том, что доступно нашим малым силам, и вырастем мы в меру тех людей, которые во многом оказались верны и вошли в радость, в славу Господа своего. Аминь» [6, с. 39].

В Неделю (воскресенье) перед Рождеством Христовым, святых отец³ владыка Антоний произносит проповедь, в которой раскрывает тему веры в контексте доверия и движения навстречу друг другу человека и Бога. Вероучительная составляющая этой гомилии заключается в том же тезисе, что и в рассмотренном выше примере. Владыка особо отметил, что Иисус Христос пришел в мир к человеку, чтобы протянуть погибающему руку: «В ряду имен, которые мы сегодня слышали и из которых некоторые памятливы нам своей святостью, есть имена, памятные Ветхому Завету грехом. Но это все были люди, которые пробивались через грех... через бушевание истории и жизни вокруг них, пробивались к Богу...» [6, с. 40]. Этот тезис митрополит Антоний раскрывает далее через призму веры, которая для пастыря заключается в осуществлении Божественного Промысла: «Бог как чадолюбивый Отец, “Который хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины” (1 Тим. 2, 4), зовет человека к вечному спасению и наследованию Царства Небесного» [8, с. 49]. Эта мысль в гомилии Сурожского архипастыря актуализируется через долготерпение Божие к человеку: «Бог, Который ни от какого грешника не отходит... Который может казаться нам далеким, только когда мы холодностью, безразличием не хотим Его знать... Но и тогда Он не отходит. Он остается таким же близким...» [6, с. 40]. Как и в проповеди на Неделю святых праотцев, митрополит Антоний после наставления паствы в православном вероучении предлагает соответствующее по смыслу нравоучение. Его ключевая идея заключается в том, что человек призывается к совершенствованию своей духовно-нравственной жизни для стяжания Святого Духа и посвящения себя Богу, а через освящение себя человек должен сделать своих близких родными Богу. Владыка Антоний говорил так: «И мы можем своей жизнью, трудом, подвигом, устрем-

³ Воскресенье святых отец, 6 января 1974 года.

ленностью к Богу, тоской по Нему, борьбой за Него, за Его победу в нас осмыслить и оправдать все прошлое нашего рода и его принести Богу как дар, и став сами Ему родными, сделать Ему родными также и тех, которые порой Его не знали, а порой, зная, от Него отступали грехом, неверностью сердца и жизни» [6, с. 41]. В заключительной части гомилии архипастырь подчеркивает синергийный аспект веры: «Слава Богу, что Он так нам верит и такую великую и дивную судьбу вверяет нам! Аминь» [6, с. 42].

В другой гомилии на Неделю святых отец, но уже спустя четырнадцать лет⁴, митрополит Антоний говорит о вере как о свидетельстве. Владыка уточняет, что свидетельство веры сопряжено с духовной борьбой, благодаря которой человек сохраняет веру в Бога и остается верным Ему: «Мы можем тоже вспомнить борьбу Иакова с Ангелом, во тьме, подобно тому, как мы подчас... во мраке сомнений, во мраке, который иногда охватывает нас со всех сторон... боремся за то, чтобы сохранить нашу веру, за то, чтобы не потерять своей цельности, чтобы не нарушить верности» [6, с. 43].

В проповеди на Рождество 1970 года⁵ митрополит Антоний продолжает рассматривать веру в контексте синергийного действия человека и Бога. В вероучительной части гомилии владыка говорит о Боговоплощении как о неотъемлемом действии Бога для спасения человека. Бог пришел к человеку, чтобы человек имел возможность соединиться с Ним, не боясь и не стыдясь Его. «Вот каким явился перед нами Бог, – отмечает Сурожский архипастырь, – потому что Он захотел стать одним из нас, чтобы ни один человек на земле не стыдился своего Бога: будто Бог так велик, так далек...» [6, с. 46] Далее, как и в других гомилиях перед праздником Рождества Христова, владыка Антоний раскрывает вероучительный аспект проповеди через нравственное наставление. В данном случае особенность нравоучения заключается в том, что проповедник побуждает паству к совершенствованию духовной жизни, говоря о вере Бога в человека: «Христос стал Человеком для того, чтобы все мы... знали, что Бог верит в нас, верит в нас в нашем падении...» [6, с. 47] В другой гомилии на Рождество Христово⁶ Сурожский архипастырь говорит о призыве Бога к человеку, чтобы тот верил Богу

⁴ Родословная Иисуса Христа. Воскресенье перед Рождеством, 3 января, 1988 год.

⁵ Рождество Христово. После чтения Патриаршего послания, 1970 год.

⁶ Рождество Христово, 1979 год.

и был уверен в себе: «И Господь зовет нас верить в себя» [6, с. 53], – тем самым подчеркивается значимость человека для Бога и отеческое желание спасти человека от власти дьявола, вечной гибели. Этот тезис митрополит Антоний предлагает еще раз своей пастве в проповеди⁷ на отдание праздника Рождества Христова 1985 года: «Бог никогда не установит с нами таких отношений, которые были бы меньше, чем Его отцовство и наше родство с Ним как сыновей и дочерей Всевышнего» [6, с. 55]. Также эта проповедь касается темы исключительности отношений Бога и человека. Владыка говорил: «...наше отношение с Богом, единственное и неповторимое; <...> один только Бог знает живые личности, мужчин и женщин» [6, с. 56].

В праздник Крещения Господня⁸ митрополит Антоний начинает свою гомилию с мысли о вере детей, за которую родители ответственны перед Богом. Владыка отмечает важность решения родителей просветить своих детей Таинством Крещения. Такая решимость должна быть сочетаема с осознанием ответственности за новопросвещенного младенца. Сурожский архипастырь говорил: «...наши родители или близкие нам люди открыли веру во Христа, поручились за нас перед Церковью и перед Богом, мы, Таинством Крещения, стали Христовы, мы названы Его именем» [6, с. 60]. Родители должны воспитать ребенка в вере. Однако ответственность в данном случае является обоюдной и проявляется во взаимной молитве крещеного, родителей и восприемников друг за друга.

Как во вступлении, так и в вероучительной части гомилии владыка Антоний говорит о вере как признании перспективы ответственности. Проповедник стремительно переходит от вероучительного назидания к нравственному. Следует подчеркнуть особенность, благодаря которой архипастырь удерживает внимание верующих на важной взаимосвязи правильного вероучения и духовно-нравственной жизни. Митрополит Антоний в небольшом отрывке из шести предложений попарно чередует вероучительный и нравственный аспекты. Рассмотрим подробно эту часть гомилии. С целью улучшения восприятия анализируемого текста предлагается следующее: во-первых, пронумеровать предложения в отрывке; во-вторых, подчеркиванием отметить предложения ве-

⁷ После Рождества, 13 января, 1985 год.

⁸ Крещение Господне, 19 января, 1979 год.

роучительного содержания; в-третьих, курсивным начертанием текста выделить предложения нравоучительного содержания. Митрополит Сурожский Антоний говорил: «1) Спаситель Христос, Бог наш, ставший Человеком, нам дает носить Свое имя. 2) *И как на земле по нашим поступкам судят о всем роде, который носит то же имя, так и тут по нашим поступкам, по нашей жизни судят о Христе.* 3) Какая же это ответственность! 4) Апостол Павел почти две тысячи лет тому назад предупреждал молодую христианскую Церковь, что ради тех из них, которые живут недостойно своего призвания, хулится имя Христово. 5) Разве не так теперь? 6) *Разве во всем мире сейчас миллионы людей, которые хотели бы найти смысл жизни, радость, глубину в Боге, не отстраняются от Него, глядя на нас, видя, что мы не являемся, увы, живым образом евангельской жизни – ни лично, ни как общество?»* [6, с. 61]

Таким образом, можно заметить, что предложения № 1 и № 2 имеют взаимосвязь, отражая вероучительное и нравственное содержание. Аналогичная ситуация прослеживается в предложениях № 3 и № 4, № 6. Предложение № 5 в рассмотренном примере выполняет роль связующего звена между нравственными идеалами Священного Писания, озвученными апостолом Павлом, и актуализацией их в жизни современного христианина. В заключительной части гомилии архипастырь подводит итог, согласно которому жизнь православного христианина неразрывно связана с исповедованием веры не только умом, словом, но и делом: «Поймем... как велика наша ответственность, и вступим в теперь уже начавшийся год так, чтобы быть славой Божией и спасением каждого человека, который прикоснется нашей жизни!» [6, с. 62]

Некоторые исследователи духовного наследия митрополита Антония, опираясь на воспоминания его современников, говорят о нем «как о выдающемся проповеднике, педагоге...» [9, с. 153] Педагогическая интенция в проповеди – это неотъемлемая составляющая пастырского служения. Приведенные выше примеры свидетельствуют о том, что пастырь-педагог должен не только преподавать правильное вероучение и жизненные ориентиры, но и сделать это в максимально доступной форме, при этом без «обмирщения» Священного Предания и Священного Писания.

Митрополит Антоний в праздник Преображения Господня⁹ говорит о славе творения, созданного Богом. Далее владыка уточняет, что созерцание и осознание этой славы – результат веры человека. В данном случае проповедник предлагает смысловую связку с рождественской проповедью. В гомилии на праздник Рождества Христова (1970 г.) акцент делается на вере в то, что Бог приходит в убогий и бесславный мир, чтобы спасти человека. А в гомилии на Преображение Господне архипастырь обращает внимание на озарение тварного мира Божественной благодатью: «Здесь прикровенно открывается перед нами все величие, вся значительность не только человека, но самого материального мира и неописуемых его возможностей – не только земных и временных, но и вечных, Божественных» [6, с. 62]. Далее он предлагает тезис, в котором объединяются вероучительный и нравственный аспекты проповеди: «Мы совершаем освящение плодов, освящение вод, освящение хлебов, мы совершаем освящение хлеба и вина в Тело и Кровь Господни; <...> верой человеческой отделяется вещество этого мира, которое предано человеческим безверием и предательством тлению, смерти и разрушению. Верой нашей отделяется оно от этого тления и смерти, отдается в собственность Богу, и Богом приемлется, и в Боге уже теперь, зачаточно, поистине делается новой тварью» [6, с. 63]. Таким образом, вера вновь рассматривается в контексте синергийного принципа.

В праздник Воздвижения Креста Господня¹⁰ владыка Антоний произносит гомилию, посвященную Животворящему Кресту Господню и победе Божией над грехом. Лейтмотивом проповеди является тема веры человека в Бога. Митрополит Антоний вновь использует антитезу (прием противопоставления), обращая внимание на две крайности в деле веры. С одной стороны, владыка говорит о вере колеблющейся, которая была у некоторых учеников; о слепой вере первосвященников, которые за буквой закона не видели духа – о страхе перед истинной верой: «Петр от Него отрекся, трое из учеников спали в Гефсиманском саду: все бежали. Ирод цинично над Ним насмеялся; Пилат от страха перед людьми предал Его на смерть; первосвященники, по слепой вере и зависти, требовали Его распятия» [6, с. 70]. С другой стороны, проповедник рассуждает о вере как жизненном пути, на котором человек постоянно свиде-

⁹ Преображение Господне, 19 августа, 1973 год.

¹⁰ Воздвижение Креста Господня, 27 сентября, 1981 год.

тельствует о своей верности Богу и любви к ближнему. Такая вера, по словам владыки, должна быть у христианина: «И пусть вся твоя жизнь будет несением этого креста – знамения победы и готовности твоей так жить и так умирать, как умирал Господь» [6, с. 70]

Отдельного внимания заслуживают проповеди митрополита Антония в праздник Пасхи. Они также представляют собой экзегетико-синтетическую гомилию. Однако у них есть характерная особенность: владыка Антоний дает толкование евангельскому событию, опираясь не на текст Священного Писания, а на Слово огласительное на Пасху святителя Иоанна Златоуста. В одной из таких проповедей¹¹ митрополит Сурожский Антоний говорит о вере в Воскресение Христово, применяя принцип противоречия. Владыка противопоставляет чудо Воскресения с реалиями окружающего мира, когда многие знают о Воскресении Иисуса Христа, но падают духом из-за смерти близких. Он говорит: «Вы слышали убежденное, вдохновленное Воскресением Христовым слово святого Иоанна Златоустого: какой правдой и силой оно звучит! И, однако, поднимается перед нами вопрос – как же так: Христос поправил, победил, уничтожил смерть, а вокруг нас смерть косит и косит людей? <...> как же верить этому свидетельству, где же правда?» [6, с. 323]. Антитеза выражена через риторические вопросы, с помощью которых слушатель мотивирован углубиться в тему вопроса и лично для себя ответить на него. Подобные вопрошания интересуют многих: по словам современных исследователей Священного Писания, такое колебание может быть потому, что «самый большой парадокс, связанный с воскресением Иисуса Христа, заключается в том, что этого события никто не видел» [10, с. 690]. В нравоучительной части гомилии владыка Антоний говорит о том, что Воскресение Христово познается верой и любовью. Для обоснования этого тезиса проповедник обращается к подвигу святых мучеников: «...они встретили смерть и победили смерть верой и любовью» [6, с. 324]. В проповеди на Пасху 1980 года Сурожский архипастырь возвращается к этому тезису. Раскрывая его смысл, он вкладывает свои слова в уста Господа Иисуса Христа: «И этим Он нам говорит: “Смотрите: и это Я на Себя принял. Я умер, чтобы вы верили, что вы любимы Богом, и потому что вы Богом любимы, вы спасе-

¹¹ Пасха. После слова огласительного, 25 апреля, 1976 год.

ны...”» [6, с. 326] Таким образом, осознание чуда Воскресения, преодоление страха смерти происходит верой. Здесь прослеживается взаимосвязь веры и любви: Бог любит человека и призывает верить в это. Отзываясь верой на любовь Бога, человек сам начинает любить и не сомневается в вечной жизни.

Заключение

Подводя итог вышеизложенному, заметим, что в проповедях митрополита Антония (Блума) тема веры является лейтмотивом только на некоторые Господские праздники: Рождество Христово, Богоявление, Преображение, Воздвижение Креста Господня, а также Пасху.

В проповедях владыки, которые предваряют праздник Рождества Христова, были отмечены особенности раскрытия темы веры. Во-первых, проповедник рассматривает веру в контексте доверия человека Богу. Во-вторых, архипастырь развивает этот тезис через принцип синергии, говоря о вере и доверии в контексте движения навстречу друг другу человека и Бога. В-третьих, доверие человека Богу и движение навстречу Ему связано с борьбой человека за сохранение и приумножение веры. Некоторые из этих тезисов, например, доверие Бога человеку и вера Бога в человека, а также синергичный принцип веры, были более подробно раскрыты в проповедях на Рождество Христово и Преображение. В праздник Богоявления митрополит Антоний акцентирует внимание на вере детей, за которую, по его словам, ответственны родители. В пасхальных гомилиях проповедник говорит о вере через любовь и о любви через веру, раскрывая принцип духовной синергии.

Таким образом, можно утверждать, что тему веры в указанных проповедях митрополит Антоний (Блум) демонстрирует с нескольких сторон:

1. Вера как доверие человека Богу и вера Бога в человека.
2. Вера как синергичное движение Бога и человека.
3. Вера как борьба человека со своими внутренними противоречиями.
4. Вера как ответственность.
5. Актуализация веры через любовь.

Список литературы

1. *Иоанн Златоуст, свт.* Полное собрание творений / святого Иоанна Златоуста В 12 т. Т. 4. – Почаев : Издательство Свято-Успенской Почаевской Лавры, 2005. – 936 с.
2. *Тихон Задонский, свт.* Собрание творений. В 5 т. Т. 1 / святитель Тихон Задонский. – 3-е изд., испр. – Москва : Сестричество во имя свт. Игнатия Ставропольского, 2017. – 800 с. – (Святоотеческое наследие).
3. *Злобин А. Н., свящ.* Становление митрополита Сурожского Антония (Блума) как архипастыря / священник Алексей Николаевич Злобин. – DOI: 10.51216/2687-072X_2023_1_72. EDN: LYBIRA // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. – 2023. – № 1 (22). – С. 72–84.
4. *Журавская, А. А.* Проповеди митрополита Антония Сурожского и курс «История религий» / А. А. Журавская // Духовное наследие митрополита Антония Сурожского : материалы Первой международной конференции, г. Москва, 28–30 сентября 2007. – Москва : Фонд «Духовное наследие митрополита Антония Сурожского», 2008. – ISBN 978-5-903898-01-5. – С. 215–225.
5. *Бурега, В. В.* Гомилетика : учебник бакалавра теологии / В. В. Бурега, архимандрит Симеон (Томачинский) ; Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия. – Москва : Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия : Познание, 2018. – 452 с. – ISBN 978-5-906960-00-9.
6. *Антоний, митр. Сурожский.* Во имя Отца и Сына и Святого Духа. Проповеди / Антоний, митрополит Сурожский. – Москва : Гранат, 2014. – 475 с. – ISBN 978-5-906456-07-6.
7. *Феофан Затворник, свт.* Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника : собрание писем. В 8 вып. Вып. 5 и 6. – [Б. м.] : Свято-Успенский Псково-Печерский монастырь : Паломник, 1994. – 216, VII с.
8. *Злобин А. Н., свящ.* Богословские основания поиска Бога как важного условия духовной жизни православного христианина / священник Алексей Николаевич Злобин. – DOI: 10.51216/2687-072X_2022_3_46. EDN: WYLTBX // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. – 2022. – № 3 (20). – С. 46–58.
9. *Федотов, С. П.* Роль митрополита Антония Сурожского (Блума) в построении отношений РПЦ и Церкви Англии в XX веке / С. П. Федотов. – DOI 10.24888/2410-4205-2023-37-4-144-155. EDN XYASCV // История: факты и символы. – 2023. – № 4 (37). – С. 144–155.
10. *Иларион (Алфеев), митр.* Четвероевангелие : учебник бакалавра теологии. В 3 т. Т. 3 / митрополит Волоколамский Иларион (Алфеев) ; Об-

щецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия. – Москва : Познание, 2020. – 769 с. – ISBN 978-5-906960-87-0.

Статья поступила в редакцию 01.03.2024.

Статья поступила после рецензирования 05.06.2024.

Статья принята к публикации 19.07.2024.

UDC 2-53

THE THEME OF FAITH IN THE SERMONS OF METROPOLITAN ANTHONY (BLOOM) ON THE FEASTS OF THE LORD

Alexey Zlobin, Priest

Master of Theology, Lecturer

Tambov Theological Seminary

392000, Russia, Tambov region

Tambov, ul. M. Gorkogo, 3

E-mail: zlobin.a.n@yandex.ru

ORCID: 0009-0004-5666-0902

For citation: Zlobin A. N., priest The theme of faith in the sermons of Metropolitan Anthony (Bloom) on the feasts of the Lord. EDN: EDOFCP // Theological Collection of Tambov Theological Seminary. 2024, no. 3 (28). P. 158–173. (In Russian)

Abstract

The article dwells upon the analysis of the doctrine of the faith developed by Metropolitan Anthony (Bloom) based on his homiletical heritage. The relevance of the study is due to the growing interest of theologians, philologists and other scientists in recent years in the preaching activities of the Sourozh archpastor and the need to identify in his homiletical heritage specific features that contribute to the successful work of evangelical preaching, instructing his flock in the true faith and teaching correct spiritual life. The purpose of the study is to show the peculiarities of revealing the

theme of faith in the sermons of Metropolitan Anthony, delivered by him on the feasts of the Lord.

The scientific novelty of the study lies in the detailed analysis of the structure and definition of the form of Metropolitan Anthony's sermons, as well as in the reflection of the relationship between his doctrinal and moral instructions in the process of revealing his designated topic.

The hermeneutic method was used in the analysis and interpretation of sermon texts; the comparative theological method was used to identify the main features of the author's exegesis proposed by Metropolitan Anthony for some texts of the Holy Scriptures and the catechetical Word for Easter of St. John Chrysostom; intertextual analysis was used to compare sermons and biblical texts.

As a result of the study, it was revealed that Metropolitan Anthony (Bloom) reveals the theme of faith in various aspects: faith as a person's trust in God; faith of God in man; faith as a synergistic movement of God and man; faith as a person's struggle with his or her internal contradictions; faith as responsibility; actualization of faith through love.

Keywords: Metropolitan Anthony (Bloom); exegetical-synthetic homily; the feasts of the Lord; spiritual life; shepherding; theme of faith.

References

1. St. John Chrysostom *Polnoe sobranie tvorenii* [Complete collection of works]. Pochaev, Holy Dormition Pochaev Lavra Publ., 2005, vol. 4, 936 p. (In Russian).
2. St. Tikhon of Zadonsk *Sobranie tvorenii* [Collection of works]. Moscow, Sisterhood in the name of St. Ignatius of Stavropol Publ., 2017, vol. 1, 800 p. (In Russian).
3. Zlobin A. N., Priest Stanovlenie mitropolita Surozhskogo Antoniia (Bluma) kak arhipastyrja [The formation of Metropolitan Anthony (Bloom) of Sourozh as a shepherd]. DOI: 10.51216/2687-072X_2023_1_72. EDN: LYBIRA *Bogoslovskii sbornik Tambovskoi dukhovnoi seminarii* [Theological Collection of Tambov Theological Seminary]. 2023, no. 1 (22), pp. 72–84. (In Russian).
4. Zhuravskaya A. A. Propovedi mitropolita Antoniia Surozhskogo i kurs "Istoriya religii" [Sermons of Metropolitan Anthony of Sourozh and the course "History of Religions"]. *Materialy Pervoi mezhdunarodnoi konferentsii "Dukhovnoe nasledie mitropolita Antoniia Surozhskogo* [Proceedings of the First International Conference "Spiritual Heritage of Metropolitan Anthony

of Sourozh”]. Moscow, Foundation “Spiritual Heritage of Metropolitan Anthony of Sourozh” Publ., 2008, pp. 215–225. (In Russian).

5. Burega V. V. *Gomiletika* [Homiletics]. Moscow, Church Postgraduate and Doctoral Studies named after Saints Equal-to-the-Apostles Cyril and Methodius, Cognition Publ., 2018, 452 p. (In Russian).

6. Anthony, Metropolitan of Sourozh *Vo imya Otsa i Syna i Svyatago Dukha. Propovedi* [In the name of the Father and the Son and the Holy Spirit. Sermons]. Moscow, Granat Publ., 2014, 475 p. (In Russian).

7. St. Theophan the Recluse [*Tvoreniya izhe vo svyatykh ottsa nashego Feofana Zatvornika*] [Works like our father Theophan the Recluse]. Holy Dormition Pskov-Pechersky Monastery, Pilgrim Publ., 1994, vol. 5 and 6, 216, VII p. (In Russian).

8. Zlobin A. N., Priest Bogoslovskie osnovaniya poiska Boga kak vazhnogo usloviya dukhovnoi zhizni pravoslavnogo khristianina [Theological foundations of the search for God as an important condition for the spiritual life of an Orthodox Christian]. DOI: 10.51216/2687-072X_2022_3_46. EDN: WYLTBX *Bogoslovskii sbornik Tambovskoi dukhovnoi seminarii* [Theological Collection of Tambov Theological Seminary]. 2022, no. 3 (20), pp. 46–58. (In Russian).

9. Fedotov S. P. Rol’ mitropolita Antoniya Surozhskogo (Bluma) v postroenii otnoshenii RPTs i Tserkvi Anglii v XX veke [The role of Metropolitan Anthony of Sourozh (Bloom) in building relations between the Russian Orthodox Church and the Church of England in the 20th century]. DOI 10.24888/2410-4205-2023-37-4-144-155. EDN XYASCV *Istoriya: fakty i simvoly* [History: Facts and Symbols]. 2023, no. 4(37), pp. 144–155. (In Russian).

10. Hilarion (Alfeev), Metropolitan *Chetveroevangelie* [The Four Gospels]. Moscow, Poznanie Publ., 2020, vol. 3, 769 p. (In Russian).

Received 01 March 2024

Reviewed 05 June 2024.

Accepted for press 19 July 2024.

УДК 266.2



<https://elibrary.ru/eadxz1>

ПЕДАГОГИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ НА ШКОЛЬНОЕ ВОСПИТАНИЕ РАВНОАПОСТОЛЬНОГО НИКОЛАЯ ЯПОНСКОГО В СРАВНЕНИИ С ВОЗЗРЕНИЯМИ СВЯТИТЕЛЯ ФЕОФАНА ЗАТВОРНИКА

Кузьмина Ирина Владимировна
врио заведующей кафедрой истории
и гуманитарных дисциплин Николо-
Угрешской духовной семинарии
140090, Россия, Московская область,
г. Дзержинский, пл. Святителя Николая,
д. 1, корп. 6
E-mail: nihao71@mail.ru
ORCID: 0000-0001-9864-1743

Для цитирования: Кузьмина И. В. Педагогические взгляды на школьное воспитание равноапостольного Николая Японского в сравнении с воззрениями святителя Феофана Затворника. EDN: EADXZL // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. 2024. № 3 (28). С. 174–188.

Аннотация

В статье анализируются основные педагогические воззрения просветителя Японии – святого равноапостольного Николая, архиепископа Японского. На формирование его педагогических взглядов повлияли различные факторы – среда, в которой он воспитывался, эпоха второй половины XIX в., характеризующаяся «великими переменами» как в Российской империи, так и в Японии. Значительное влияние на мировоззрение святого оказали его родители, также большую роль сыграли положительные примеры преподавателей и наставников духовных школ, одним из которых был святитель Феофан Затворник, занимавший пост ректора Санкт-Петербургской духовной академии в период обучения там будущего великого миссионера.

После окончания академии святитель Николай в течение многих лет вел активную педагогическую и административную деятельность в созданных им духовных учебных заведениях Российской духовной миссии

в Японии. Многие его подходы к воспитанию подрастающего поколения имеют схожие черты с методами святителя Феофана. В настоящей статье на основе сравнительного анализа педагогических взглядов двух святителей XIX в. показаны преемственность и единство представлений двух святителей о христианском воспитании. Педагогические воззрения обоих святителей основываются на святоотеческой традиции, а средоточием педагогического процесса они видят Христа, через Которого можно «воспитаться для неба».

Ключевые слова: равноапостольный Николай Японский; святитель Феофан Затворник; принципы христианской педагогики; образовательная деятельность Российской духовной миссии в Японии.

Введение

В середине XIX в. в российском обществе шли активные дискуссии о школьном обучении, о недостатках и преимуществах существующей системы образования. Обсуждение вопросов школьного воспитания началось со статьи Н. И. Пирогова «Вопросы жизни», опубликованной в 1856 г. в журнале «Морской сборник» и инициировавшей общественно-педагогическое движение 1860-х гг. Часть русских мыслителей и педагогов, среди которых можно назвать К. Д. Ушинского, С. А. Рачинского, К. П. Победоносцева и др., строила свои педагогические концепции, согласующиеся с основами христианской веры.

В середине XIX в. известные церковные деятели и религиозные мыслители также задавались вопросами воспитания в своих творениях. Забота о духовно-нравственном просвещении подрастающего поколения существовала с самого основания Церкви и была основана на словах Господа Иисуса Христа: «Пустите детей, и не препятствуйте им приходить ко Мне; ибо таковых есть Царство Небесное» (Мф. 19, 13–14). Святители Филарет Московский, Феофан Затворник, святой праведный Иоанн Кронштадтский, архиепископ Евсевий (Орлинский) в своих трудах рассматривали организацию христианского воспитания, рассуждали о месте Церкви в школьном образовании. Одним из церковных иерархов, чье служение было тесно связано с педагогической деятельностью, был просветитель Японии – святой равноапостольный Николай, архиепископ Японский.

За время 50-летнего миссионерского служения в Японии святителем Николаем было образовано несколько учебных заведений, которые готовили пастырей и катехизаторов для недавно основанной Японской Церкви. Святитель долгое время активно преподавал, до последних дней жизни вникая во все вопросы организации воспитания новых чад Православной Церкви.

Настоящая статья посвящена изучению взглядов святителя Николая на некоторые вопросы воспитания, в основном школьного. Его письменное наследие содержит также рассуждения о семейном воспитании, о любви и браке. В данном исследовании применялся метод сравнительного анализа, позволивший сопоставить педагогические воззрения святителя Николая Японского со взглядами святителя Феофана Затворника на аналогичную тему.

Приступая к данному анализу, необходимо отметить, что у просветителя Японии, в отличие от святителя Феофана, не существовало отдельных трудов, целиком посвященных вопросам воспитания и образования. Его педагогические идеи нашли свое отражение в основном в нескольких письмах, проповедях, а также в дневниках, где святой на протяжении многих лет фиксировал основные события ежедневного служения православной миссии по христианскому просвещению Японии. Большинство проповедей дошло до нас только на японском языке.

В настоящее время готовится перевод гомилетического наследия святителя для публикации в одном из томов «Собрания трудов равноапостольного Николая Японского» – научно-издательском проекте Николо-Угreshской духовной семинарии. В данной статье будут использованы выдержки из рабочего перевода тех проповедей, в которых святой прямо или косвенно затрагивает вопросы воспитания.

Святитель Феофан Затворник и его роль в формировании педагогических взглядов равноапостольного Николая Японского

Основные принципы педагогического мировоззрения будущего просветителя Японии формировались с самого детства и юности. Основы его духовно-нравственного устройства были заложены еще в родительском доме: воспитание отца, сельского диакона Дими-

трия Касаткина, который остался один с тремя детьми после кончины супруги Ксении Александровны, сложные жизненные обстоятельства (семья Касаткиных жила бедно), необходимость с ранних лет помогать своему родителю сформировали у святого целеустремленный характер и чувство ответственности. Твердость характера и сильная воля были его отличительными качествами на протяжении всей жизни [1, с. 44]. Святитель Николай писал впоследствии в своем дневнике, что природа дала ему «прямой здравый смысл и не совсем дурную натуру; воспитание же из здравого смысла сделало парадоксальную мечтательность, из доброй натуры – тревожную, подозрительную, стеклянно-хрупкую душу» [2, с. 36].

Формирование его взглядов на воспитание и образование происходило в духовных учебных заведениях. Сначала мальчик окончил духовное училище, где показал отличные способности, усердие к обучению и благочестивое поведение. В результате будущий миссионер был направлен за казенный счет в Смоленскую духовную семинарию.

Надо отметить, что в период его обучения как в этом учебном заведении, так и впоследствии в Санкт-Петербургской духовной академии, педагогика как учебная дисциплина не преподавалась (она стала одним из немногих общеобразовательных предметов в духовных академиях лишь в 1869 г. [3, с. 84]). Поэтому так важны для генезиса педагогических воззрений святого примеры преподавателей и наставников духовных школ, в которых он обучался.

В Смоленской духовной семинарии таким примером для него, вероятно, стал ее инспектор – иеромонах Викторин (Любимов). Современникам, то есть учащимся и учащим духовной школы, он запомнился строгим и требовательным к соблюдению семинаристами нравственных правил [4, с. 313]. Отец Викторин был сторонником строгой дисциплины. Его сочинение «Истинный друг духовного юноши», по сути, является инструкцией воспитанникам, каким образом они должны поступать, чтобы воспитать себя в благочестии. Равноапостольный Николай Японский также уделял особое внимание исполнению учащимися учебных заведений Российской духовной миссии в Японии правил и инструкций, на чем даже специально останавливается в одном из официальных документов миссии [5, с. 169–170]. Для него важным является воспитание у детей воли, которая должна помочь в развитии и укреплении добрых

наклонностей и в исправлении «злой натуры» и «злых наклонностей» [6, с. 257].

После окончания Смоленской семинарии будущий миссионер за казенный счет был направлен для продолжения обучения в Санкт-Петербургскую духовную академию. Вторая половина 1850-х гг. характеризуется бурными общественными и церковными дискуссиями о роли Церкви, ее взаимодействии с государством, о положении духовенства в обществе, о духовном и школьном образовании, монашестве и миссионерском служении. Кроме того, в этот период русская педагогика получила стимул к развитию: стали выпускаться журналы, в том числе духовно-нравственного содержания, в которых обсуждались вопросы воспитания. Несомненно, студенты духовной академии были в курсе этих обсуждений. Итак, можно сказать, что эпоха оживления общественной мысли, вызванная начавшимися «великими реформами» императора Александра II, оказала влияние на формирование педагогических воззрений равноапостольного Николая Японского.

В период всего обучения будущего миссионера ректором академии был архимандрит Феофан (Говоров). Его предшественник на этом посту, архимандрит Макарий (Булгаков), запомнился академистам строгостью относительно исполнения дисциплинарных правил, поэтому, как пишет исследователь истории Санкт-Петербургской академии А. Родосский, при ректорстве архимандрита Феофана студенты учебного заведения «свободно вздохнули после тяжелого режима архимандрита Макария» [7, с. XVII]. Святитель Феофан, по воспоминаниям сотрудников по академии, «был руководителем и отцом академических студентов и обращался с ними, как отец со своими детьми» [8, с. 633–664]. Установившиеся доверительные отношения между ректором и студентами давали возможность академистам свободно обращаться к нему со всеми своими нуждами и недоумениями [9, с. 161].

Если обратиться к воспоминаниям современников равноапостольного Николая Японского о его общении со своими воспитанниками, то можно найти много сходного с тем, как это делал святитель Феофан. Все учащиеся Токийских духовных школ видели в начальнике Российской духовной миссии в Японии «родного отца», которому можно принести свои заботы и радости, свободно побеседовать с ним [10, с. 22–23]. Как и святитель Феофан, рав-

ноапостольный Николай много времени посвящал беседам со студентами, участвовал в проводимых ими дружеских вечеринках (т.н. эндзецукай), на которых семинаристы, в том числе, учились проповедовать, аргументируя свои позиции. Оба святителя самым серьезным образом относились к научению своих воспитанников говорить проповеди. Поэтому можно предположить, что будущий великий миссионер воспринял некоторые педагогические подходы и приемы от своего наставника, ректора Санкт-Петербургской духовной академии святителя Феофана. Впоследствии православная миссия в Японии почти ежегодно переводила на японский язык и публиковала богословские и аскетические сочинения Вышенского затворника; в библиотеке при миссии хранился ряд его сочинений на русском и японском языках.

Рассмотрим основные педагогические воззрения начальника Российской духовной миссии в Японии и попробуем сравнить их с таковыми же взглядами святителя Феофана.

Основные педагогические идеи равноапостольного Николая Японского в сравнении с воззрениями святителя Феофана Затворника

Педагогическая деятельность равноапостольного Николая Японского началась почти сразу после того, как он приступил к своему священническому служению в храме при российском консульстве в Хакодате. Им была организована школа, где стали учиться японцы, изъявившие желание изучать русский язык. Но, весьма вероятно, отец Николай преподавал и другие учебные предметы, так как в его письмах первому консулу Российской империи И. А. Гошкевичу есть упоминания об учебниках, которые миссионер заказывал для своих учеников [6, с. 51–52]. Кроме преподавания русского языка в школе, отец Николай знакомился с учебным процессом и методами преподавания в японских учебных заведениях, глубоко изучал язык, историю и культуру Страны восходящего солнца. Поэтому уже в научных статьях конца 1860-х гг. встречаются его наблюдения об отличительных особенностях преподавания в Японии, приведшие его к выводу: необходимо готовить катехизаторов из японцев, которые под непосредственным руководством миссионеров из России будут проповедовать христианство. Этот вывод

нашел свое отражение в инструкции для будущей православной миссии.

После смягчения японских законов, запрещавших христианство, и переезда равноапостольного Николая в Токио в 1872 г. начался период его активной педагогической и миссионерской деятельности. К этому времени относятся первые рассуждения святого о педагогике: в 1872 г. он делает запись в дневнике о природе человека и влиянии на нее воспитания. Миссионер приходит к выводу, что воспитание должно следовать «в направлении природы» [2, с. 36].

Что же вкладывал святитель Николай в понятие «природа»? В направлении с какой природой человека должно идти воспитание? Ответ на данные вопросы можно обнаружить в более поздних его размышлениях. Святитель Николай писал, «что грех и похоть – не в природе ч[еловек]а, а лишь “у дверей ее лежит” (ср. Быт. 4:7)» [2, с. 621]. Греховные страсти чужды человеческой природе, но «семена похоти» близки к ней, чем пользуется дьявол, вбрасывая их в человека [2, с. 621]. Владыка наставлял своих воспитанников (а к ним можно отнести и всех православных японцев) противодействовать этим дьявольским искушениям. Он сравнивал своих подопечных с воинами, ведущими непрекращающуюся войну с врагами¹. Для борьбы с искушениями необходимо в первую очередь воспитывать сердце. «Управи сердце твое» (Сир. 2, 2), – приводил он слова Священного Писания. Святитель сравнивал сердце человеческое с лошадью, которая без должного управления может понести, перевернуться и упасть в яму [11]. Сам человек не в состоянии исправить свою искаженную грехом природу; только Господь Бог всегда готов помочь нам, простить нас, принять и спасти нас [12, с. 247]. Из вышесказанного можно сделать вывод, что в большинстве случаев, когда святитель рассуждал о воспитании для исправления природы человека, под понятием «природа» он имел в виду первозданную человеческую природу до грехопадения.

В рассуждениях равноапостольного Николая о человеческой природе можно найти много общего с воззрениями святителя Феофана на этот предмет. Вышенский затворник, полемизируя с теми,

¹ Николай Японский, равноап. Проповедь № 13. Счастливы те, кто умирает, пребывая в Господе / пер. с яп. А. Г. Фесюна // Архив Николо-Угренской духовной семинарии. Переводы проповедей равноапостольного Николая Японского.

кто считал, что для воспитания «совершенного человека» необходимо развивать все сокрытое в естестве его, формулирует один из основополагающих принципов христианской педагогики: «Семя естества нашего повреждено падением и много привилось к нему неестественного и противоестественного, что, однако ж, наряду с естественным, выказывает право на удовлетворение, прикрываясь видом естественности. <...> Значит, не все надобно развивать, а иное развивать, иное же подавлять и искоренять» [13, с. 246]. Об этом же пишет просветитель Японии будущему инспектору Токийских духовных школ, когда в наставлениях советует ему постоянно следить за тем, чтобы воспитанники «меньше купались в низменных, мирских слоях и держали свои головы и сердца в верхнем течении», рекомендует поддерживать их, «не дать им ослабеть и опуститься» [5, с. 171]. По его мнению, наставникам духовных школ необходимо было стараться исправить даже самое небольшое нарушение, так как «из мелких, едва заметных черт образуется характер, именно в учебное время и формирующийся» [6, с. 256].

Святитель Николай Японский, как и святитель Феофан, полагал, что наилучшим школьным воспитанием является воспитание религиозное, духовно-нравственное, или «воспитание сердца», которое выше приобретения внешней учености. Оба святых считали, что в первую очередь необходимо развивать душевные способности ученика. Святитель Феофан писал, что «одобрение заслуживает не одна успешность в науках, а также вера и добронравие» [14, с. 80]. Ученость, как рассуждал святитель Николай, не способна в достаточной мере разъяснить людям человеческий путь: одной только наукой человек «не может достичь этого в достаточной мере, как если бы захотел черпаком вычерпать море»². Без Христа, Который есть Солнце праведности, не полагаясь на Него, невозможно познать ничего³.

Владыка Николай главной задачей семинарии в Токио видел развитие в юношах «добронравственности» и религиозности [6, с. 252], «искреннего и теплого расположения к Церкви и крепкого желания служить ей» [5, с. 171]. Участие в богослужении, сознательная, а не механическая молитва, хранение постов, обра-

² Николай Японский, равноап. Проповедь № 9. Вы – свет мира / пер. с яп. А. Г. Фесюна // Архив Николо-Угрешской духовной семинарии. Переводы проповедей равноапостольного Николая Японского.

³ Там же.

щение к Святым Таинствам Церкви – все это, по мнению святителя Николая, служит воспитанию живой веры в человеке, или, как писал по этому же вопросу святитель Феофан, только «тогда можно быть уверенным, что по окончании курса воспитания душа питомцев, как дева чистая, будет представлена Христу уготованною на всякое дело благое» [15].

Близки их взгляды и в отношении того, как должен вести себя педагог с воспитанниками. Святитель Феофан так писал о способах воспитания: «Растворяй строгость власти кротостью, старайся любовью заслужить любовь, истинная доброта не чуждается и строгого слова» [16, с. 85]. В письме будущему ректору Токийской семинарии Иоанну Кавамото (Сэнума) святитель Николай советовал источать любовь на своих учащихся, но в то же время иметь твердость. Владыка считал самой вредной и худшей чертой педагога слабость в воспитателе, когда он «из мнимой гуманности, или из лести к ученикам» желает «приобрести их любовь», или «из безучастности к ученикам» желает «соблюдать лишь собственное спокойствие» [6, с. 262]. Начальника миссии особо заботило выполнение дисциплинарных правил, установленных в семинарии и катехизаторском училище. Их неуклонное исполнение, по мнению святого, воспитывает и развивает волю; в противном случае из ученика «выйдет неисполнительный, ненадежный человек или своенравный, капризный, не способный перебороть никакую трудность в жизни» [6, с. 256].

Для владыки Николая «добронравственное воспитание» было немыслимо без религиозного воспитателя – руководителя духовной школы, «который бы душу свою полагал на дело свое, [был] разумным дисциплинатором, который бы твердою рукой вел за собой, а не шел сам по ветру учащейся и всякой другой ветреной толпы»⁴. Три качества, по его мнению, являются самыми важными для педагога – любовь к своему делу, когда наставник горит своим призванием, душу полагает за своих воспитанников; справедливость, или точнее «действительная справедливость, явная для всех» [6, с. 262], и твердость. Педагог должен подавать высоконравственный пример для учащихся. Поэтому святитель глубоко переживал, когда учащие Токийских духовных школ поступали безнравственно: например, не посещали богослуже-

⁴ ОР РНБ. Ф. 631. Рачинский С. А. Д. 75. Л. 7–7 об.

ния и не приступали к таинствам вместе с учащимися, относились к преподаваемому предмету и воспитанию спустя рукава. Для него образцом наставника-воспитателя был известный русский педагог XIX в. С. А. Рачинский, с которым владыка Николай имел переписку.

Исходя из вышеизложенного, можно выделить основные идеи школьной педагогики равноапостольного Николая, архиепископа Японского, схожие с воззрениями на христианское воспитание святителя Феофана Затворника:

- во-первых, он разделял взгляды святителя Феофана Затворника о том, что воспитание должно идти сообразно первоизданной человеческой природе, т.е. природе до грехопадения;
- во-вторых, оба святителя были едины во взглядах на школьное образование как образование религиозное, которое в первую очередь воспитывает душу и сердце ученика;
- в-третьих, основой воспитания, по мысли святителей, является любовь, которую должен источать наставник на воспитуемого; вместе с тем в воспитании необходимо соблюдать строгость;
- в-четвертых, в деле воспитания важнейшую роль играет педагог, который горит своим призванием, относится к учащимся справедливо, но одновременно с любовью и твердостью.

Заключение

Как следует из приведенных выше положений, педагогические воззрения равноапостольного Николая Японского на школьное образование и воспитание лежат в русле святоотеческой традиции, нашедшей свое отражение, в том числе, в трудах святителя Феофана Затворника. Для просветителя Японии ядром, первоосновой любого педагогического процесса является Христос. «Прилепляться к Богу», «родиться от Бога» советует святитель Николай своим воспитанникам и сотрудникам миссии. Только через Него, через истины, которые хранятся в Его Святой Церкви, по мысли архипастыря, можно «воспитаться для неба» и достичь спасения.

Список литературы

1. *Казем-Бек, А.* Апостол Японии архиепископ Николай (Касаткин). (К 100-летию Православия в Японии) / А. Казем-Бек // Журнал Московской Патриархии. – 1960. – № 7. – С. 43–58.
2. *Николай Японский, равноап.* Собрание трудов равноапостольного Николая Японского. В 10 т. Т. 4. Дневники / равноапостольный Николай Японский. – Москва : Пенаты и книги, 2020. – 779 с. – ISBN 978-5-6044820-0-1.
3. *Сухова, Н. Ю.* К вопросу о педагогической подготовке выпускников высшей духовной школы в контексте реформ XVIII–XX вв. / Сухова Н. Ю. // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 4: Педагогика. Психология. – 2007. – № 3 (6). – С. 70–91.
4. *Сперанский, И. П.* Очерк истории Смоленской духовной семинарии и подведомых ей училищ со времени основания семинарии до ее преобразования по Уставу 1867 года : (1728–1868) / сост. Иван Сперанский. – Смоленск : Тип. Е. П. Позняковой, 1892. – X, II, 468, XXXIII с.
5. *Николай Японский, равноап.* Собрание трудов равноапостольного Николая Японского. В 10 т. Т. 2. Официальная переписка / равноапостольный Николай Японский. – Москва : Пенаты и книга, 2018. – 582 с. – ISBN 978-5-6040494-8-8.
6. *Николай Японский, равноап.* Собрание трудов равноапостольного Николая Японского. В 10 т. Т. 3. Письма / равноапостольный Николай Японский. – Москва : Пенаты и книга, 2019. – 755 с. – ISBN 978-5-6040494-0-2.
7. *Родосский, А. С.* Биографический словарь студентов первых XXVIII курсов Санкт-Петербургской духовной академии: 1814–1869 / составил Алексей Родосский. – Санкт-Петербург : Типография И. В. Леонтьева, 1907. – 552 с.
8. *Ключарев, А. С.* Преосвященный Феофан Затворник и его пастырская деятельность : по поводу 10-летия со дня его кончины / А. Ключарев // Православный собеседник. – 1904. – Сентябрь. – С. 392–406.
9. *Георгий (Тертышников), архим.* Светильник земли русской : жизнь и деятельность святителя Феофана Затворника / архимандрит Георгий (Тертышников) // Богословские труды. – Москва, 1990. – № 30. – С. 152–175.
10. *Иосимура И., прот.* 60 лет в Духовной миссии / протоиерей Иоанн Иосимура // Журнал Московской Патриархии. – 1968. – № 12. – С. 21–26.
11. *Николай Японский, равноап.* Уготови душу твою во искушение : слово на Соборе Японской Церкви в июле 1887 г. : перевод с японского / равноапостольный Николай Японский // Подворье Русской Православной церкви в Японии : официальный сайт. – URL: <http://www.sam.hi-ho.ne.jp/podvorie/general/stnick/ru/ugotovi.htm> (дата обращения: 20.05.2024).

12. *Николай Японский, равноап.* Слово, сказанное (по-японски) на литургии в день освящения храма в Кёто, 27 апреля 1903 г. / епископ Николай // Православный благовестник. – 1903. – № 14. – С. 246–252.

13. *Феофан Затворник, свят.* Созерцание и размышление : с приложением Жития святителя Феофана и Службы ему / святитель Феофан Затворник. – Москва : Правило веры, 1998. – 639 с. – ISBN 5-7533-0065-0.

14. *Феофан Затворник, свят.* Путь ко спасению : краткий очерк аскетике : начертание христианского нравоучения / святитель Феофан Затворник. – Москва : Правило веры, 2008. – 607 с. – ISBN 978-5-94759-077-7.

15. *Феофан Затворник, свят.* Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? / святитель Феофан Затворник // Азбука веры : православный портал. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Feofan_Zatvornik/chto-est-dukhovnaja-zhizn-i-kak-na-nee-nastroitsja/ (дата обращения: 01.06.2024).

16. *Феофан Затворник, свят.* Письма о духовной жизни / епископ Феофан. – 3-е изд. Афонского Пантелеймонова монастыря. – Москва : Типография И. Ефимова, 1897. – 254, II с.

Статья поступила в редакцию 04.06.2024.

Статья поступила после рецензирования 27.06.2024.

Статья принята к публикации 19.07.2024.

UDC 266.2

PEDAGOGICAL VIEWS ON THE SCHOOL EDUCATION OF EQUAL TO THE APOSTLES NICHOLAS OF JAPAN AS COMPARED TO THE VIEWS OF ST. THEOPHAN THE RECLUSE

Irina Kuzmina

Acting Head of the Department of
History and the Humanities
Nikolo-Ugreshsky Theological Seminary
140090, Moscow Region,
Dzerzhinsky, St. Nikolas Square, 1
Building 6
E-mail: nihao71@mail.ru
ORCID: 0000-0001-9864-1743

For citation: Kuzmina I. V. Pedagogical views on the school education of Equal to the Apostles Nicholas of Japan as compared to the views of St. Theophan the Recluse EDN: EADXZL // Theological Collection of Tambov Theological Seminary. 2024, no. 3 (28). P. 174–188. (In Russian)

Abstract

The article analyzes the main pedagogical views of the enlightener of Japan St. Nicholas Equal to the Apostles, Archbishop of Japan. The formation of his pedagogical views was influenced by various factors, such as the environment in which he was brought up, the era of the second half of the 19th century, characterized by “great changes” both in the Russian Empire and in Japan. His parents had a significant influence on the saint’s worldview, and the positive examples of teachers and mentors of theological schools also played a big role, one of whom was St. Theophan the Recluse, who served as rector of the St. Petersburg Theological Academy during the period of study of the future great missionary there.

After graduating from the academy, Saint Nicholas for many years carried out active academic and administrative activities in the religious educational institutions of the Russian Theological Mission in Japan that he created. Many of his approaches to educating the younger generation have similar features to the methods of St. Theophan. On the basis of a comparative analysis of the pedagogical views of two saints of the 19th century, the article shows the continuity and unity of the two saints’ ideas about Christian education. The pedagogical views of both saints are based on the patristic tradition, and they see Christ as the focus of the pedagogical process, through Whom one can be “educated for heaven.”

Keywords: Equal-to-the-Apostles Nicholas of Japan; Saint Theophan the Recluse; principles of Christian pedagogy; educational activities of the Russian spiritual mission in Japan.

References

1. Kazem-Bek A. Apostol Yaponii arkhiepiskop Nikolai (Kasatkin) [Apostle of Japan, Archbishop Nicholas (Kasatkin)]. *Zhurnal Moskovskoi Patriarkhii* [Journal of the Moscow Patriarchate]. 1960, no. 7, pp. 43–58. (In Russian).
2. Nicholas of Japan, Equal to the Apostles *Sobranie trudov ravnoapostol'nogo Nikolaya Yaponskogo* [Collection of works of Equal-to-the-Apostles Nicholas of Japan]. Moscow, Penates and Books Publ., 2020, 779 p. (In Russian).

3. Sukhova N. Yu. K voprosu o pedagogicheskoi podgotovke vypusnikov vysshei dukhovnoi shkoly v kontekste reform XVIII-XX vv. [On the issue of pedagogical training of graduates of higher theological schools in the context of reforms of the 18th–20th centuries]. *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya 4. Pedagogika. Psikhologiya* [Bulletin of the Orthodox St. Tikhon's Humanitarian University. Series 4. Pedagogy. Psychology]. 2007, no. 3 (6), pp. 70–91. (In Russian).

4. Speransky I. P. *Ocherk istorii Smolenskoï dukhovnoi seminarii i podvedomykh ei uchilishch so vremeni osnovaniya seminarii do ee preobrazovaniya po Ustavu 1867 goda (1728-1868)* [Essay on the history of Smolensk Theological Seminary and its subordinate schools from the time of the seminary foundation until its transformation according to the Charter of 1867: (1728–1868)]. Tipografiya E. P. Poznyakova Publ., 1892, X, II, 468, XXXIII p. (In Russian).

5. Nicholas of Japan, Equal to the Apostles *Sobranie trudov ravnoapostol'nogo Nikolaya Yaponskogo* [Collection of works of Equal-to-the-Apostles Nicholas of Japan]. Moscow, Penates and Book Publ., 2018, vol. 2, 582 p. (In Russian).

6. Nicholas of Japan, Equal to the Apostles *Sobranie trudov ravnoapostol'nogo Nikolaya Yaponskogo* [Collection of works of Equal-to-the-Apostles Nicholas of Japan]. Moscow, Penates and Book Publ., 2019, vol. 3, 755 p. (In Russian).

7. Rodosky A. S. *Biograficheskii slovar' studentov pervykh XXVIII kursov Sankt-Peterburgskoi dukhovnoi akademii: 1814-1869* [Biographical dictionary of students of the first 28 years of St. Petersburg Theological Academy: 1814–1869]. St. Petersburg, I. V. Leontiev Publ., 1907, 552 p. (In Russian).

8. Klyucharev A. S. Preosvyashchenniy Feofan Zatvornik i ego pastyrskaya deyatel'nost' [Eminent Theophan the Recluse and his pastoral activity]. *Pravoslavnyi sobesednik* [Orthodox Interlocutor]. 1904, September, pp. 392–406. (In Russian).

9. Georgy (Tertyshnikov), Archimandrite Svetil'nik zemli russkoi: zhizn' i deyatel'nost' svyatitelya Feofana Zatvornika [Enlightener of the Russian Land: the life and work of St. Theophan the Recluse]. *Bogoslovskie trudy* [Theological Works]. Moscow, 1990, no. 30, pp. 152–175. (In Russian).

10. Yoshimura I., Archpriest 60 let v Dukhovnoi missii [60 years in the Spiritual Mission]. *Zhurnal Moskovskoi Patriarkhii* [Journal of the Moscow Patriarchate]. 1968, no. 12, pp. 21–26. (In Russian).

11. Nicholas of Japan, Equal to the Apostles Ugotovi dushu tvoyu vo iskushenie: slovo na Sobore Yaponskoi Tserkvi v iyule 1887 g. [Prepare your soul for temptation: address at the Council of the Japanese Church in July 1887]. *Ofitsial'nyi sait "Podvor'e Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi v Yaponii* [The

Official Website “Metochion of the Russian Orthodox Church in Japan”]. (In Russian). Available at URL: <http://www.sam.hi-ho.ne.jp/podvorie/general/stnick/ru/ugotovi.htm> (accessed: 20.05.2024).

12. Nicholas of Japan, Equal to the Apostles Slovo, skazannoe (po-yaponski) na liturgii v den’ osvyashcheniya khrama v Keoto, 27 aprelya 1903 g. [Speech (in Japanese) at the liturgy on the day of the consecration of the temple in Keoto, April 27, 1903]. *Pravoslavnyi blagovestnik* [Orthodox Evangelist]. 1903, no. 14, pp. 246–252. (In Russian).

13. St. Theophan the Recluse *Sozertsanie i razmyshlenie* [Contemplation and reflection]. Moscow, Rule of Faith Publ., 1998, 639 p. (In Russian).

14. St. Theophan the Recluse *Put’ ko spaseniyu* [The Path to Salvation]. Moscow, Rule of Faith Publ., 2008, 607 p. (In Russian).

15. St. Theophan the Recluse Chto est’ dukhovnaya zhizn’ i kak na nee nastroit’sya? [The spiritual life and how to be attuned it]. *Pravoslavnyi portal “Azбука Very”* [Orthodox Portal “ABC of Faith”]. (In Russian). Available at: https://azbyka.ru/otechnik/Feofan_Zatvornik/chto-est-dukhovnaja-zhizn-i-kak-na-nee-nastroitsja/ (accessed: 01.06.2024).

16. St. Theophan the Recluse *Pis’ma o dukhovnoi zhizni* [Letters on spiritual life]. Moscow, I. Efimov Publ., 1897, 254, II p. (In Russian).

Received 04 June 2024

Reviewed 27 June 2024.

Accepted for press 19 July 2024.

ДУХОВНАЯ СЛОВЕСНОСТЬ

УДК 2-591



<https://elibrary.ru/imxdgb>

БОГОИСКАТЕЛЬСТВО И БОГООСТАВЛЕННОСТЬ: О НЕКОТОРЫХ ХРИСТИАНСКИХ МОТИВАХ В ПРОЗЕ И. С. ШМЕЛЁВА О ГРАЖДАНСКОЙ ВОЙНЕ И ПЕРВЫХ ГОДАХ СОВЕТСКОЙ ВЛАСТИ (ЭПОПЕЯ «СОЛНЦЕ МЁРТВЫХ», ИЗБРАННЫЕ РАССКАЗЫ 1920-Х ГГ.)

Священник Евгений Михайлович Дынич
аспирант кафедры филологии
Московской духовной академии
141300, Россия, Московская область,
г. Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра,
Московская духовная академия
E-mail: radtel@rambler.ru
ORCID: 0009-0007-5692-8376

Для цитирования: Дынич Е. М., свящ. Богоискательство и богооставленность: о некоторых христианских мотивах в прозе И. С. Шмелёва о гражданской войне и первых годах советской власти (эпопея «Солнце мёртвых», избранные рассказы 1920-х гг.). EDN: IMXDGB// Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. 2024. № 3 (28). С. 189–215.

Аннотация

Статья посвящена изучению темы богоискательства и богооставленности в прозе И. С. Шмелева 1920-х гг. и комплексу связанных с этой темой христианских мотивов. В центре исследования находится эпопея «Солнце мертвых». Также для создания более целостной картины явления было проведено сопоставление с рассказами и письмами Шмелева, смежными по тематике и времени создания. В исследовании применялись описательный, мотивный и мифологический методы.

В результате исследования были выявлены особенности художественной реализации аксиологических, антропологических и религиозных категорий в прозе И. С. Шмелева. Исследование показало, что в изученных

произведениях тему богоискательства и богооставленности образует определенный круг мотивов. Основными из них являются мотивы безумия, сна, слепоты, поиска, движения, страдания, интеллектуального бессилия, надежды. Образ Бога в эпосе «Солнце мертвых» складывается из противоречивых мотивов судьбы, жестокости, справедливости, смерти, воскресения, мудрости, красоты, плодородия, милосердия, самопожертвования, света. Также в творчестве Шмелева одним из главных понятий, связанных с темой богообщения и веры, является бессмертная душа человека, что соответствует христианской антропологии.

Главным выводом работы является то, что в эпосе «Солнце мертвых» образ Бога предстает в несколько искаженном, с христианской точки зрения, виде. Центральным объектом художественного изображения в эпосе можно назвать переходное состояние поврежденной горем человеческой души, еще не преодолевшей собственного отчаяния и маловерия, но активно жаждущей обрести опору. В связи с этим замечено, что сюжет обретения веры в Бога в результате встречи с человеческой добротой и милосердием становится инвариантным и в «Солнце мертвых», и в большинстве изученных рассказов.

Ключевые слова: И. С. Шмелев; «Солнце мертвых» и рассказы 1920-х гг.; русская революция и гражданская война; первые годы советской власти; богоискательство и богооставленность; христианская традиция в русской литературе.

Введение

Литература 1920-х гг. о революционных событиях, гражданской войне и первых годах советской власти интересна тем, что она отражает момент утраты прежних основ существования русского человека и усиленный поиск новых смыслов жизни. В ней можно увидеть внутренние противоречия русских писателей, их предчувствия о будущем России и мира, а также первые попытки осознать произошедшее, дать ему оценку – историософскую, политическую, нравственную, духовную – и, насколько это возможно, ответить на вопросы: как жить дальше после всего увиденного и пережитого? как, во что и в кого верить?

Данная статья посвящена тому, как отражен кризис веры, вызванный жестокостью и бедствиями междоусобной войны, в прозе И. С. Шмелёва – одного из самых знаменитых писателей русской

эмиграции, пережившего в Крыму не только ужасы междоусобицы, красного террора и голода, но и большое личное горе – потерю единственного сына Сергея.

Вечная тема поиска Бога и Его Правды во время тяжелых испытаний важна для каждого человека во все времена, но особенно она востребована в годы страшных социальных катаклизмов, когда вопрос о Божьем Промысле и целесообразности страданий становится болезненным и актуальным. Это, безусловно, объединяет литературу 1920-х гг. с настоящим историческим моментом и потому требует ее внимательного изучения. Новизна исследования заключается в том, что в нем затронут круг малоизученных вопросов об отражении христианской духовной жизни в художественной литературе. Область практического применения результатов работы – использование их в педагогической и миссионерской деятельности.

Основная часть

Художественный мир эпопеи И. С. Шмелева «Солнце мертвых» открывается с описания человеческого сознания в пограничном состоянии. Рассказчик находится в полусне, перед пробуждением (первая глава – «Утро»). В изображении пограничного состояния мира и человека в творчестве Шмелева революционного времени прослеживается, по словам Е. А. Осьмининой, поэтика «бреда... с рванными, короткими фразами, исчезновением логических связей, сдвигом во времени и пространстве... Смят, разрушен былой гармонический порядок жизни; она [революция] показала свой звериный лик; и герой бьется в пограничной ситуации между жизнью и смертью, реальностью и безумием, надеждой и отчаянием» [1].

У Шмелева поэтика бреда выражена в первую очередь с помощью воспроизведения чужой речи – главного приема сказа (Шмелев считается мастером этого литературного жанра; см. подзаголовки: рассказ спасенного, рассказ ветеринара, рассказ следователя и т. д.). Речь героев Шмелева чаще всего нарочито спутанная, и герои его зачастую безумны (от душевного потрясения) или балансируют на грани безумия. Это и «миндальный доктор» в «Солнце мертвых», и разгоряченный чудаки-интеллигент в рассказе «Голуби», и потерявшая разум старуха, ограбленная собственным сыном-красноармейцем (рассказ «Про одну старуху»), и многие

другие – список очень обширный. (Отметим, что у Шмелева безумие или просто состояние крайнего возбуждения нередко сопровождается неким озарением, прозрением, внезапным «сверхпониманием» сути вещей, иногда ложным; безумцы Шмелева часто входят в его галерею *праведников*).

В «Солнце мертвых» автор также с первых слов подключает читателя к потоку сознания своего автобиографического героя, от лица которого ведется повествование. Таким образом читателю напрямую сообщается состояние человека, переживающего тяжелейшие физические и душевные муки. От горя, истощения и беспомощности сознание рассказчика и других страдающих героев эпопеи как бы рушится (ненавидимых автором большевиков, наоборот, *пьянит* иллюзия своей неограниченной власти и страх ее потерять). В связи с этим неоднократно звучит тема интеллектуального бессилия человека перед лицом страшных бедствий, и в эту тему вплетаются мотив сомнения в реальности происходящего и мотив сна: *«Смотрю я, думаю, вспоминаю... хочу осмыслить... Сон кошмарный? В плен к дикарям попался?.. Они все могут! Не могу осмыслить. Я ничего не могу, а они все могут!»* (глава «Хлеб насущный») [2, с. 475–476].

Эта тема разворачивается и в речи самого «мыслящего» героя эпопеи – «миндального доктора» Михаила Васильевича Игнатьева: *«Как сон какой-то... И что за память дырявая! Сегодня я забыл – “Отче наш”! Три часа вспоминал – не мог!»* (глава «Мemento мори») [2, с. 497].

«Мы теперь можем создать новую философию реальной ирреальности! новую религию “небытия помойного”... когда кошмары переходят в действительность, и мы так сживаемся с ними, что бывшее нам кажется сном. Нет, это невыразимо!» (глава «Сады миндальные») [2, с. 508].

Мотивы безумия и интеллектуального бессилия рифмуются с мотивом слепоты, поскольку потеря зрения метафорически часто обозначает потерю разума, неспособность увидеть вещи в истинном свете. Духовная слепота является одним из главных препятствий на пути человека к Богу. Таким образом, мотив слепоты непосредственно раскрывает главную тему нашей работы.

Мотив слепоты встречается в «Солнце мертвых» и в рассказах Шмелева многократно. Он обладает широким спектром значений.

Вот основные варианты его экспликации в буквальном, физическом смысле:

– ослепление как особенно жестокое убийство. Подобные примеры мы видим в рассказах «Каменный век» (*«Хотелось глаза увидеть... И он увидел. Мутно смотрели они шарами. Выкатившимися белками смотрел на него Сшибок»* [3, с. 157]) и «Свечка» (*«Позапрошлой ночью, на восьмом хуторе, где служил Куряч, убили управляющего, – с выбитыми глазами нашли за кузницей»* [3, с. 92–93]);

– слепота от горя: *«Так ослепла старая татарка, над которою сжалились осенью, отдали задыхающееся тело ее офицера-сына, забитого шомполами»* («Солнце мертвых», глава «В глубокой балке») [2, с. 528]. Герой-повествователь в «Солнце мертвых» сам хочет ослепнуть – больше не может видеть того, что вокруг: *«Я рубая дубовые “кутюки” – с визгом летят осколки. Глаз бы хоть выбили... оба глаза... Тьма все накроет»* (та же глава) [2, с. 529].

Метафоры слепоты у Шмелева разнообразны, что подчеркивает всеобъемлющее значение этого мотива: *«В ее стеклянных глазах я вижу слезы. Немые, коровьи слезы»* [2, с. 465]; *«Жадно смотри на солнце, пока глаза не стали оловянной ложкой»* [2, с. 478].

Слепота в тексте эпопеи является и атрибутом, и синонимом смерти, маркирует собой все пространство (например, часто упоминаются *«ослепшие дачки» с выбитыми окнами*). Очевидно, что слепота для Шмелева – символ безбожного времени. Царство жестокости, безверия и горя. Наступление «ночи мира».

Отсутствие зрения в буквальном смысле закономерно связано и с метафорическим осмыслением слепоты. Слепота духовная – также одно из важнейших понятий, с помощью которых Шмелев объясняет причины революции, гражданской войны и победы большевизма.

Во-первых, в этом, по Шмелеву, виновата русская интеллигенция, ослепленная собственной гордыней и иллюзиями о спасительности гуманизма. Здесь нужно вспомнить главы, посвященные «миндальному доктору» («С визитом», «Мemento мори», «Сады миндальные», «Под ветром», «Конец доктора»). Профессор в своих полубезумных речах подводит итоги жизни, в которой современный читатель может усмотреть атеизм и материализм русской интеллигенции, ее преклонение перед Западом, незнание род-

ной страны, истории и народа, «революционную лихорадку». Все это, по мнению профессора, позволило большевизму воцариться, привело к «помойке». История Михаила Васильевича Игнатьева показывает, что идеализм, служение во имя абстрактного блага человечества бессильны перед жаждой власти и наживы, перед инстинктом самосохранения. Этой силе надо было противопоставить основание крепче, чем гуманизм и вегетарианство, чем самые прекрасные сады и прекраснодушные беседы: Веру во Христа Воскресшего и следование Его заповедям. Символична и смерть «миндального доктора» – самосожжение в собственном домике «из лучинок» (причем его старый крепкий дом растащили после его смерти за один день). От тела сгоревшего доктора остался только череп, и в его *пустые глазницы* тыкали пальцами. Оставшийся череп – тоже символ: источник бед, гордыни, вместилище ума и безумия, голова Адама («будете как боги» (Быт. 3, 5)). Это символ уничтоженных XX-м веком иллюзий о том, что интеллект, ratio делает человека всемогущим, и даже просто делает человека человеком. «Солнце мертвых» показывает, что без Бога человек может стать хуже зверя.

По мнению Шмелева, ответственность за катастрофу лежит и на простом народе, который тоже «ослеп», позволил «вождям» большевизма себя обмануть: *«Закрыли тебе глаза – на кровь, крепко забили уши. И орал ты весело, как мальчишка: – Ай да наши! родная власть!..»* [2, с. 565]. Бывший мастер-кровельщик Кулеш, к которому рассказчик обращается в данном отрывке, всегда мог прокормить себя и семью своим ремеслом, а после прихода большевиков умер от голода, и не на что было его похоронить.

Итак, Шмелев помещает мотив слепоты в контекст рассуждений о русской революции и таким образом явно отсылает читателя к словам Евангелия: *«Оставьте их: они – слепые вожди слепых; а если слепой ведет слепого, то оба упадут в яму»* (здесь отсылка к Мф. 18, 14. – Е. Д.). Из этого можно сделать вывод, что главное значение данного мотива в эпосе – слепота духовная, мешающая человеку избавиться от иллюзий и найти Бога.

Слепота в «Солнце мертвых» происходит из двух основных причин – гордыни и горя. Но если гордыня, как правило, приводит человека к тупику и самоуничтожению, то в проживании горя для него может открыться духовная жажда, а значит, и возможность

прозреть. Важно помнить, что слепых в Евангелии исцеляет Христос. Только Бог может даровать человеку зрение.

Вернемся к началу «Солнца мертвых». Нас интересует смыслообразующий мотив *поиска*. Итак, в начале первой главы рассказчик находится между реальным пространством своего дома и ирреальным пространством *сна*. И сразу же в обоих пространствах начинает звучать этот мотив: наяву рассказчик слышит, как ломится в его огород чужая голодная корова Тамарка, безуспешно ища себе пропитание; сам же рассказчик вспоминает свои «*пышные сны*», где он тоже находится в поиске, но не еды или дров, как в «убогой яви». В нереальном пространстве, в своих «*пышных снах*» рассказчик ищет *кого-то*. Видимо, кого-то дорогого сердцу – того, кто вернёт смысл жизни, вернёт саму жизнь:

«Я хожу и хожу по залам – ищущу... Кого я с великой мукой ищущу – не знаю. В тоске, в тревоге я выглядываю в огромные окна... Странных людей я вижу. С лицами неживыми, ходят, ходят они по залам в одеждах бледных – с икон как будто – заглядывают со мною в окна. Что-то мне говорит, – я чувствую это щемящей болью, что они прошли через страшное, сделали с ними что-то, и они – вне жизни, уже – нездешние... И невыносимая скорбь ходит со мной в этих, до жути роскошных, залах...» [2, с. 455].

Этот фрагмент следует интерпретировать с опорой на знание биографического контекста «Солнца мертвых». Известно, что И. С. Шмелёв и его жена на протяжении долгого времени не могли узнать правду об участии своего сына Сергея, который в декабре 1920 г. отправился к большевикам на регистрацию как бывший офицер и затем без вести пропал. На протяжении нескольких месяцев Шмелёв ездил по разным инстанциям, писал письма Луначарскому, Горькому, Вересаеву, но ничего не помогло. Сергей был расстрелян в Феодосии в конце января 1921 г. Родители его узнали об этом только спустя пять месяцев. Это потрясение сделало для Шмелёва пребывание в России невозможным:

«Здесь я не могу работать. Мне больно, мне не по силам. Здесь все закрыто для меня одним – нет моего мальчика... <...> А вне России? Я, б[ыть] мож[ет], буду там на черной работе где, но я буду другой. Я найду силы стать писателем. Я за кусок хлеба буду на шоссе камень бить, но я буду творить в душе. А здесь, где у меня сына, мое самое ценное, взяли, я не могу распрямить душу. Мне

колет глаза и сердце. Я не могу. Помогите, если можете. Спасите последнее мое – мое призвание писателя» (Письмо И. С. Шмелева В. В. Вересаеву 20.10.–2.11.1921 г., Алушта).

«Я болен, знаю. И вот живу я с грамотой охранной, с телеграммой тов. Калинина о покровительстве. Горько, больно. Вот она, скверная усмешка жизни. Вся моя “охранная-то грамота” в сыне была. И будь он со мной, я бы теперь не сидел, я и жена, бедняжка, как убитые жизнью люди, в дыре у моря, в лачуге, у печурки, как богадел[ы]... <...> Дорогой В[икентий] В[икентьевич] – не забудьте нас, умоляю. Об одном прошу – помогите получить разрешение уехать из России. Здесь, где я потерял – ни за что! – так страшно потерял самое дорогое (я не виню Москву, помощь Москвы только опоздала), – здесь мне трудно, тяжело жить, больному. <...> Теперь моя душа вся изранена, мне нет воздуха. На что бы ни посмотрел я – везде я вижу страдающие глаза моего светлого безвинного мальчика. И все во мне [исход]ит болью. Ну, представьте Вы себя на моем месте. Вот в этой вот комнате у Вас убили любимое, бесценное, мучительно убили – и Вам бы нужно было творить здесь же, писать свои образы свободно, не выходя из этой комнаты, не избавляясь от этой боли! Смогли бы?» (Письмо И. С. Шмелева В. В. Вересаеву 20.11.–3.12.1921 г., Алушта) [4].

Получив возможность приехать из Крыма в Москву, уже оттуда Шмелёв с женой уезжают в Германию, затем во Францию (конец 1922 – начало 1923 г.). Е. А. Осьминина пишет, что «именно там писатель окончательно уверился в гибели сына: врач, сидевший с юношей в подвалах Феодосии и впоследствии спасшийся, нашел Шмелевых и рассказал обо всем. Именно тогда Иван Сергеевич решил не возвращаться в Россию...» [1].

Из приведенных цитат становится очевидно, что для Шмелева в то время единственный сын и литературное творчество составляли высшую ценность, смысл жизни. Именно гибель сына привела Шмелева к тяжелейшему экзистенциальному кризису, к утрате веры в человека и человечество, к великому «крушению кумиров» [5, с. 3–15]. По словам Д. В. Макарова, *герой-повествователь* в «Солнце мертвых» «наблюдает полный крах... культуры, удобного земного бытия, возможности человеческого счастья, и, по сути дела, терпит крах лежащая на последней глубине идея Царствия Божия на земле» [6, с. 66].

Для нас же знаменательно именно то, что в проживании своего и общего горя Шмелев ощутил в полноте чувство богооставленности и следующий за ним ужас безверия:

«Я все потерял. Все. Я Бога потерял и какой я теперь писатель, если я потерял даже и Бога. С большой ли, с малой буквы – бог (Бог) – он нужен писателю, необходимо нужен. Мироощущение на той или иной религиозной основе – условие, без чего нет творчества. Откуда идти и к чему? Почвы нет. Вся вышла. Надо искать. Где найти? И поздно уже. Но не стоит о сем. Душа истекла. Нет сына, нет единственного. И еще живешь и мучаешься. Но почему нет силы уйти совсем, не быть? Об этом долго писать. Вся жизнь наша, моя и Оли, – тьма теперь, и в этой тьме жгучая незамирающая боль. <...> ...благодарю за попытку ободрить и смягчить боль. Родной Вы, редкий человек в наши дни. Я так мало видел участия. Засыхают люди, черствеют в нужде, в борьбе за кусок. И не упрекнешь. Но зато на многое открыв[аются] глаза. О, волчье порождение, человек! Обезьянье семя. Как тонка позолотца-то оказалась. Пришли кого-то с сухой тряпкой – и нет позолотцы. И вылетел Бог, как пыль, и стало человеческое – человечьим. Скверно» (Письмо И. С. Шмелева В. В. Вересаеву 20 октября – 2 ноября 1921 г., Алушта) [4].

Характерно то, что в данном письме Шмелев называет религиозное мироощущение необходимой основой для творчества. То есть вера в тот момент воспринималась Шмелевым скорее как нечто вспомогательное, чем самоценное.

В тексте эпопеи «Солнце мертвых» о кризисе веры говорится в выражениях, явно родственных тем, что мы видели в письмах Шмелева:

«Виноградная балка... Овраг? Яма? Нет: это отныне мой храм, кабинет и подвал запасов. <...> Отныне мой храм?.. Неправда. У меня нет теперь храма. Бога у меня нет: синее небо пусто. Но шиферно-глинистые стены – мои хранители: они укрывают от пустыни...» [2, с. 467–468].

Автобиографичность эпопеи «Солнце мертвых» не вызывает сомнения. Однако в тексте мы не найдем ни одного прямого упоминания о родительском горе автора: оно как будто уступает место общему русскому горю – всем людям, потерявшим самое дорогое: своих отцов, матерей, детей. Тем не менее, если приглядеться и срав-

нить художественное произведение с теми же письмами, можно обнаружить в «Солнце мертвых» множество намеков на историю Сергея Шмелева. Во-первых, она проглядывает в формулировках-эвфемизмах смертной казни *«выслан на север, в Харьков»* – именно такой ответ получал писатель от представителей власти на вопрос о судьбе сына [4]. Вот цитата из главы «Что убивать ходят»: *«Многие уже... “высланы на север... в Харьков...” – на том свете»* [2, с. 478].

Во-вторых, судьба некоторых героев «Солнца мертвых» в разных вариациях напоминает судьбу Сергея Шмелева. Знаменательно, что именно картиной отцовского горя Шмелев завершает событийный ряд своей эпопеи. В последней главе «Конец концов» от бывшего дрогаль¹ Максима рассказчик узнает об аресте своего знакомого и коллеги, молодого писателя Бориса Шишкина – одного только ждавшего – *«залезть в Хаос [так Шишкин назвал свою пещеру-убежище. – Е. Д.] и писать рассказы», «тихого, кроткого счастливица, с которым играла смерть»* [2, с. 634]. Сходство с судьбой Сергея Шмелева в том, что Борис, как и сын писателя, участвовал в Первой мировой войне и при этом представлен автором как человек совершенно не воинственный, «кроткий», что тоже совпадает с тем, как Шмелев описывал своего сына в письмах. В финале главы к рассказчику приходит сам отец Бориса, только что узнавший о том, что обоих его сыновей расстреляли. Важно, что в его историю вплетается еще одна, подобная. И везде присутствует характерный набор «автобиографических» мотивов (молодость, кротость, невиновность убитых, их участие в Первой мировой войне; то, что весть о смерти доходит до родителя только спустя время):

«Сейчас иду в городе... сказал мне кто-то... Кашина сына расстреляли в Ялте... виноделова. И отец помер от разрыва сердца... Мальчик был, студент... славный мальчик. На войне был с немцами, а то все здесь жил тихо... рабочие любили... Хорошо. В приказе напечатано... на стенке. Стал читать... Обоих моих.

– Что?!

– Обоих сынов... – сделал он так, рукой... – как раз сегодня... две недели. За разбой. Бориса... за разбой!..» [2, с. 635].

О том, что личное горе автора присутствует в тексте «Солнца мертвых», свидетельствует следующий фрагмент: *«Грецкий орех,*

¹ Дрогаль (диалект.) – ломовой извозчик. См.: <https://sinonim.org/t/дрогаль>.

красавец... Он входит в силу. ...он подарил нам в прошлом году три орешка – поровну всем... Спасибо за ласку, милый. Нас теперь только двое... [2, с. 468]. Нам также думается, что в первую очередь с памятью о погибшем сыне связан у Шмелева мотив ласки: *«Мои лохмотья... Последние годы жизни, последние дни – на них последняя ласка взгляда...»* [2, с. 457]. *«Я останусь свидетелем жизни Мертвых. Полную чашу выпью. Или бросить тебя, причал последний, наш кроткий домик – с последнею лаской взгляда?..»* [2, с. 631].

Итак, личное родительское горе Шмелева, отражаясь в трагических судьбах его героев, множится, и таким образом создается картина всенародного горя. Но при этом сохраняется много конкретных биографических черт и авторских намеков на произошедшее в действительности, и в этом прочитывается главный нерв произведения – необобщенная, живая боль утраты. История о потерянном сыне подспудно пронизывает весь текст «Солнца мертвых». Поэтому мы считаем, что именно она подразумевается и в том фрагменте из первой главы, с которого мы начали разговор: в своих *«пышных снах»* рассказчик ищет близкого человека, с которым его разлучили и с которым, что важно, связан смысл его жизни. Кошмар заключается в том, что найти его невозможно – ни во сне, ни наяву. После пробуждения героя вновь встречает *пустыня* (одна из глав так и называется), и в этой пустыне жизненно важный поиск героя продолжается. Но мотивирован он именно физической и метафизической пустотой.

Мотив поиска закономерно сопряжен с мотивом хождения, движения. В «Солнце мертвых» автобиографический герой-повествователь много перемещается, но его движение трудно назвать дорогой, путем в буквальном смысле, потому что оно никуда не выводит героя, пространство маленького крымского городка на берегу моря замкнуто, гибельно [7, с. 887, 890].

Пространственная замкнутость поддерживает тему безысходности, экзистенциального тупика. О гибельной замкнутости недвусмысленно говорит название одной из глав — *«Круг адский»*. С этой темой связан также мотив *петли*. Петляет крымская горная дорога, шоссе на Ялту, в загадочный город, куда постоянно ездят представители новой власти, по Шмелеву – бесы, душегубы, убийцы. Основное же значение образа *петли* в эпосе – метафора голодной смерти:

«Что, Тамарка? И ты, бедняга, попала в петлю... А примириться не хочешь: упрямо стучишь копытом, бьешь головой в ворота! Похудела же ты, бедняга...» [2, с. 464].

«– Мама послала... дайте... маленький у нас помирает, обкричался... Крупки на кашку дайте... Папа Гриша уехал, повез кровати...

Я бессильно смотрю на нее, в петлю попавшую, как и все» [2, с. 521].

«Праведники... В этой умирающей щели, у засыпающего моря, еще остались праведники. Я знаю их. Их немного. Их совсем мало. Они не поклонились соблазну, не тронули чужой нитки, – и бьются в петле» [2, с. 547–548].

Также *петля* встречается в эпосе как часть несколько измененной классической метафоры человеческой судьбы – пряжи, которую прядут античные богини судьбы Парки: *«Я его вижу в последний раз! Ни он и никто не знает, что вот случится... Детски наивное лицо его светится таким счастьем. А где-то плетутся петли, и никто не чуёт, какая спасет от смерти, какая его задавит» [2, с. 538].* Изменение традиционной метафоры заключается в том, что в античной мифе смерть человека происходит вместе с обрыванием нити его судьбы по воле богини. Здесь же сама нить превращается в петлю, то есть само существование человека (голод, насилие, горе) может стать орудием смерти.

В «Солнце мертвых» с мотивом судьбы также связаны мотивы смеха и игры. Эти мотивы встречаются и в письмах Шмелева, где он пишет о том страшном времени, когда они с женой потеряли сына: *«Мы все верили, все ждали. Ибо всевозможные версии складывались... Но то была петля Рока. Этот Рок смеется широко мне в лицо – и дико, и широко. Я слышу визг-смех этого Рока. О, какой визг-смех! Железный, в 1000° мороза – визг ледяного холода» [цит. по: 1].* Смех и игра становятся атрибутами слепой или даже намеренно жестокой к человеку судьбы, антибожественной с христианской точки зрения. Об этом красноречиво говорят название и сюжет главы «Игра со смертью». Таким образом, судьба становится одним из синонимов смерти.

Мотивы смеха и игры характеризуют и природный мир, создавая картину равнодушия природы к человеку: *«Я знаю эту усмешку dalej. Подойди ближе – и увидишь... Это же солнце смеется, только солнце! Оно и в мертвых глазах смеется. <...> И на штыке*

солнышко играет. <...> Смотрят на него горы... Я вижу тайную их улыбку – улыбку камня... Сереет под Демерджи обвал – когда-то татарская деревня. Века глядела гора в человечье стойло. И показала свою улыбку – швырнула камнем. Да будет каменное молчание! Вот уж идет оно» (глава «Пустыня») [2, с. 463–464]. Опять же, губительным оборачивается то, что одновременно является и источником жизни: солнце, море, вообще природа. И в этой обманчивости повествователь также видит злую усмешку неких сил, стоящих над человеком.

Мотив судьбы в античном, языческом понимании противоречит христианскому представлению о Божием Промысле и свободе человеческой воли. Противоречит этому и образ злого и жестокого божества, намеренно издевающегося над своим беспомощным созданием. Но именно такой искаженный образ Бога складывается из перечисленных лейтмотивов в «Солнце мертвых». Осмелимся предположить, что так выразила себя измученная душа автора, еще не познавшая опыта веры в Воскресшего Христа, даровавшего людям Жизнь Вечную, и надежду на встречу со своими дорогими умершими, и утешение во всяком горе. Войны, бедствия, потери, несправедливость – неотъемлемая часть падшего мира, вечный спутник человеческой жизни, но в Евангелии сказано: *«Смотрите, не ужасайтесь, ибо надлежит всему тому быть, но это еще не конец: <...> претерпевший же до конца спасется»* (Мф. 24, 6–13). Для Шмелева страдание Богочеловека на кресте и Его Воскресение тогда еще не стали живой опорой, не требующей логических обоснований. Поэтому в «Солнце мертвых» мы видим, как мучается человеческий разум от бессилия разрешить вопросы «За что?» и «Зачем?» Ему кажется, что несправедливость мира, власть и благоденствие недостойных говорят об отсутствии Божьей милости и победе зла и смерти.

В этом «царстве смерти» движение рассказчика, на первый взгляд, почти бесцельно: оно вызвано необходимостью выживать, добывать пищу и топливо, но автобиографический герой Шмелева делает это механически, чтобы *убить время, убить мысли*. Смысл жизни утрачен, физические силы иссякли, воля к жизни ослабла. Несмотря на это, движение продолжается, как и поиск окончательного ответа на вопрос о высшем смысле катастрофических событий.

Итак, мы выявили несколько значений мотива *поиска*. Во-первых, это добыча средств к существованию, попытка уйти от вездесущей смерти. Второй смысл, который лежит на поверхности, – стремление хотя бы на время уйти от страшных картин настоящего в забытие и бесчувствие, притупить боль. В-третьих, самое главное значение мотива – аксиологическое: это поиск утраченных высших ценностей. Хождение героя-писателя «по мукам» и впитывание в себя чужого горя сопряжено не только с тяжёлым трудом, бесконечным ужасом и проклятием мучителей, но и с поиском правды, некой нерушимой основы бытия. Мёртвая пустыня вокруг и пустота в душе заставляют героя искать вечное и нерушимое, способное наполнить собой всё – Бога.

Богоискательство рассказчика в «Солнце мертвых» предстает как очень трудное дело. На пути автобиографического героя – писателя интеллигентско-демократической закваски рубежа XIX–XX вв. – встает его собственный рациональный ум, желающий вместить и объяснить столь страшные вещи, покрыть их жаждой суда, отмщения. Как пишет Е. А. Осьминина, «у Шмелева – бывшего юриста, воспитанного в алканиях социальной справедливости, – громко звучит еще и нота гражданского протеста. Возмущение беззакониями революции и красным террором. Оказавшись в эмиграции, он считал долгом уцелевшего рассказать о том, что произошло в России, привлечь внимание, так сказать, мировой общественности. Отсюда его бурная публицистическая деятельность по приезде за границу» [1]. И в «Солнце мертвых», и в рассказах, и в публицистике первых 20-ти с лишним лет эмиграции очень явственно звучит тема воздаяния большевикам за совершенное зло, жажда прижизненного «реванша». Эта убежденность дорого стоила Шмелеву: в результате своей уверенности в понимании духовной сути вещей (советская власть и все ее представители – служители дьявола, сами бесы, а не люди) Шмелев воспринял нападение нацистской Германии на СССР с радостью. Он был уверен в победе Гитлера. Об этом свидетельствует, в частности, его переписка с О. А. Бредиус-Субботиной:

«Я так озарен событием 22.VI, великим подвигом Рыцаря, поднявшего меч на Дьявола. Верю крепко, что крепкие узы братства отныне свяжут оба великих народа. Великие страдания очищают и возносят» (30 июня 1941 г.).

«Я услышал фанфары, барабан – в 2 ч. 30 мин., – специальное коммюнике: прорван фронт дьявола, под Вязьмой, перед Москвой, армии окружены... идет разделка, Преподобный в вотчину свою вступает. Божье творится не нашими путями, а Его, – невнятыми для нас» (9/26 октября 1941 г.) [8].

Позже И. С. Шмелев осознал свою ошибку, о чем также можно узнать из его писем к О. А. Бредиус-Субботиной за 1945 г.:

«Страшно подавлен всеми ужасами, что ныне обнаружилось в “подвигах” проклятых наци-социалистов, – “обновителей”-то! Конечно, – дьяволово действо! Не обольщаюсь и “национальной гордостью”, и все же – душа моя – там, в родном. Да и всегда была...» (3 августа 1945 г.) [9, с. 320].

«Говорю о вызволенных тобою от немцев. Геройка ты... – и воздастся тебе за душу твою живую, за большое сердце. Да, ты чудо совершила. Ты – с п а с л а [разреженный шрифт И. С. Шмелева]. Их истребили бы злой погибелью, сатанинской утонченностью истязаний. Я, в страстности, был неправ, был жесток... моя рана не закрыта: миллионы русских людей замучены, как и мой мальчик... и я знаю, – кем. Но не думай, что я ношу зло в сердце. Я не мог бы отмщать» (25 сентября/8 октября 1945 г.) [9, с. 356].

Вернемся к «Солнцу мертвых» и рассказам 1920-х гг. В эпопее герой-повествователь, с одной стороны, в творящемся беззаконии видит признак богооставленности. С другой стороны, он наполнен эсхатологическим ожиданием высшего суда, свершение которого означало бы возвращение Божьей Правды на землю и служило бы доказательством бытия Божия. Так, в «Солнце мертвых» есть повторяющаяся фраза, которая впервые встречается в первой главе (здесь выделена жирным шрифтом. – Е. Д.): *«Чертит на нем [на отвесе Куш-Каи] неведомая рука... Страшное вписала в себя серая стена Куш-Каи, видная недалеко. Время придет – прочтется...»* [2, с. 458] Эта образность явно отсылает к Откровению Иоанна Богослова – книге жизни, в которой записаны человеческие дела, по которым Господь будет судить людей (Откр. 20, 12).

Однако вера в грядущее воздаяние грешникам вступает в противоречие с невозможностью представить присутствие Божие в этом падшем мире: в главе «В виноградной балке», как мы уже цитировали, рассказчик произносит: *«Бога у меня нет. Синее небо пусто»* [2, с. 468]. Неоднократно он взывает к небу, морю, горам – ко

всему, что больше человека, в чем можно искать знамения Божия. Взывает и к Господу, ждет от Него какого-то знака в надежде на то, что страдания окажутся не бессмысленны, но знака нет, и герой вновь приходит к тому, что миром правит не Божий Промысл, а некая слепая сила и потому все обречено на поругание и небытие. Вот характерный отрывок из главы «Волчье логово», где рассказчик видит, как один отец семейства забивает другого до смерти за подозрение в краже коровы:

«С детства еще привык отыскивать Солнце Правды. Где Ты, Неведомое?! Какое Лицо Твое? <...> Хочу Безмерного – дыхание Его чую. Лица Твоего не вижу, Господи! Чую безмерность страдания и тоски... ужасом постигаю Зло, облекающееся плотью. <...> Великие мудрецы, где вы?! <...> В луче бы солнца спустились... Свершили чудо! Сошли бы в дожде на землю, радугой перекинулись над морем, упали в громе! Или спускались вы, да продали вас за грош, на обертку пустили под собачье мясо, в пыжи забили? В Проповеди Нагорной продают камсуржавую на базаре, Евангелие пустили на пакеты... Пустое небо прикрылось синью, море прикрылось синью: стоит одно другого... Где теперь планы и... философия? Так и все. Чья-то слепая сила. Метет... И... солнце по кругу ходит. Вечно ли ходить будет... Придет и на него сила. И оно не будет ходить по кругу» [2, с. 516–517, 519].

Следующая важная точка в колебаниях героя между безверием и верой – это глава «Жива душа!». Здесь важно остановиться на слове «душа», ведь оно является одним из главных в христианской культуре и антропологии.

Душа – то, что делает человека человеком, по-настоящему, а не только «биологически» живым. Согласно Православной энциклопедии, «душа [греч. ψυχή] вместе с телом образует состав человека, будучи при этом самостоятельным началом; душа человека заключает образ Божий (по мнению одних отцов Церкви; по мнению других – образ Божий заключен во всем человеке, т.е. в его душе и теле) и возможность богоподобия, которые получает как дар Божий вместе с бытием; душа человека бессмертна» [10, с. 440].

Душа – крайне важное понятие в творчестве И. С. Шмелева, и оно понимается им в православном ключе. В исследуемых нами произведениях слово *душа* употребляется в разных контекстах:

Шмелев пишет как о душе человеческой, так и о национальной: например, в главе «Чудесное ожерелье» Шмелев проклинает вождей революции за то, что они совершили самое страшное преступление – «Душу убили великого народа» [2, с. 526]. То есть убили саму Жизнь, убили Правду (см. также более поздние рассказы «Крест» и «Виноград» об убийстве крестьянки Марии Хлебниковой: ее образ Шмелев сделал символом убитой Жизни, Правды, Родины [5, с. 119, 126]).

Но в центре внимания Шмелева все же чаще оказывается душа конкретного человека. Душа повествователя в «Солнце мертвых» страдает и разрушается от соприкосновения с жестокостью и неправдой, изнывает от вопиющей несправедливости происходящего, болит за тех, кто страшно и безвинно мучается и умирает в мучениях – физических и нравственных. В первой главе мы видим необычную метафору «*чуять болью*» [2, с. 455]. Обычное употребление идиомы с этим глаголом – *чуять сердцем*. Сердце здесь – синоним души. Значение авторской метафоры, видимо, в том, что боль заполняет душу настолько, что как бы замещает её. Сама боль становится главным органом восприятия, сердцевиной человека. Боль связывает повествователя с каждым страдающим существом окружающего его гибельного пространства. Глаголы 1 лица *чую, знаю, понимаю, вижу* используются автором очень часто, образуя лейтмотив *сострадания* повествователя героям эпопеи. В этом, по Шмелеву, заключается миссия писателя. Своя боль роднит его автобиографического героя с другими. Он испытывает чувство общности со всем народом и берёт на себя ответственность фиксации и озвучивания людского горя. Он как будто готовится к *свидетельству* перед Богом на Страшном Суде.

Мотив принятия на себя чужой боли — безусловно, христианский. К нему же относится и повторяющийся в эпопее евангельский образ *чаши*. По сути, на протяжении всей книги мы наблюдаем, как повествователь *выпивает* эту *чашу* до конца, как он несёт свой крест личного и общего горя. Периодически он хочет уйти от него в забытье, безмыслие: не слышать, не видеть, спрятаться. И не может. Он снова и снова, на каждом шагу, встречается со страшными событиями и снова берёт на себя труд и муку *говорить об этом*. Поэтому, наверное, так много фигур умолчания, многоточий, намеков – все это создает ощущение затрудненности речи. В этом мы

видим и то, как тяжело дается герою обретение веры в Бога. Для этого, он чувствует, ему нужно излечить собственную душу, поврежденную горем, ведь именно душа способна к богообщению.

Исцеление души может произойти исключительно по благодати Божией – если человек доверяет Богу и хочет исцеления. В главе «Жива душа!» Шмелев описывает начало этого процесса. Главное событие главы – ночной визит старого татарина Абайдулина. Абайдулин передает рассказчику от другого татарина, Гафара, долг за проданную рубаху – яблоки, грушу, муку, табак. Но герой отвык от проявлений щедрости и великодушия, от того, что было таким обычным в нормальной жизни, – делиться друг с другом. Поэтому он воспринимает это событие мистически: не как возврат долга, а как подарок, более того – как чудо, свидетельство посещения Божия, которое послужило обновлению веры:

«Дикарь, татарин? Велик Аллах! Жива человеческая душа! жива!! <...>

– Аллах... – говорит в огонь сумрачное коричневое лицо. – У тебя Аллах свой... у нас Аллах мой... Все – Аллах! <...>

Теперь ничего не страшно. Теперь их нет. Знаю я: с нами Бог! <...> Татарин привел Его! Это Он велит дождю сеять, огню – гореть. Вниди и в меня, Господи! Вниди в нас, Господи, в великое горе наше, и освети! Ты солнце вложил в сучок и его отдаешь солнцу... Ты все можешь! Не уходи от нас, Господи, останься. В дожде и в ночи пришел Ты с татаринцом, по грязи... Пребуди с нами до солнца!» [2, с. 609, 610].

Надо отметить, что история про татарина является одним из вариантов повторяющегося сюжета, который можно назвать ключевым в творчестве Шмелева – особенно тех лет. Неожиданная встреча с человеческим милосердием, столь нерациональным в тяжелых условиях времени, описана несколько раз и в «Солнце мертвых», где сам рассказчик часто делится последним с приходящими к нему детьми, не убивает ради пищи своих домашних птиц, испытывает сострадание ко всему живому. Учительница Марина Семеновна делится хлебом со своим врагом, умирающим от побоев дядей Андреем, укравшим у нее козла Бубика – последнюю надежду на то, что ее маленьким внукам будет чем кормиться зимой (глава «Три конца»). Пробудилась *душа* и в большевике-матросе, охранявшем подвал с ожидающими казни невинными. Одним из арестованных

оказался его земляк, вологодский старик-профессор. В результате матрос всех выпустил из подвала.

«– Как – чего? Да я сам вологодский, как ты... православный!

– Как так?! Ужли и ты вологодский?! – обрадовался матрос, и его широкое, как кастрюля, дочерна загорелое лицо раздвинулось еще шире и заиграло зубами» (глава «Голос из-под горы») [2, с. 543].

Характерно здесь и то, что религиозное по своей сути чувство правды у Шмелева неразрывно связано с чувством и узнаванием родного, с любовью к своей стране и вере (см. рассказы «Голуби», «Музыкальное утро», «Каменный век», «Письмо молодого казака», «В ударном порядке» и др.) [3; 5]. Память о родном, о своей земле, о своей матери – последнее, что можно отнять. Это то, что воскрешает душу, возвращает падшему человеческий облик, пробуждает милосердие. В милосердии, по Шмелеву, заключена подлинная суть русского человека:

«Ключ к сущности нашей культуры: милосердие, сострадание к человеку, к душе человека, – ведь это в гл<авном> русле нашей духовности и душевности, это основа нашей культуры, святая свят<ых>, от истоков, от Слова Божия» (Письмо И. С. Шмелева И. А. Ильину от 14 марта 1937 г.) [8].

Вера в «Божью искру в человеке» становится основой мироощущения героев многих рассказов Шмелева, их последним оплотом веры в божественную осмысленность существования. Это и история управляющего громадным княжеским имением, спасенного кондуктором поезда от преследователей-большевиков (рассказ «Свечка», 1924 г.), и подвиг очнувшегося от помутнения русского силача Петра по прозвищу Куды-Прё, своей невероятной силой освободившего обреченных на казнь офицеров и себя с товарищем из покидающего Одессу большевистского поезда («Сила. Рассказ спасенного», 1924 г.). Приведем здесь характерную цитату из финала «рассказа управляющего» «Свечка»:

«Столько за эти годы перевидал, народ наш знаю, соли пуды с ним съел... – и вот, скажу: злое в нем подняли и – затопили [речь идет про революцию. – прим. авт.]! Перед смертью не раз стоял – и сколько видел, как в самом даже безнадежном, в самом отпечетом человеке... и вдруг, каким-то чудом, чистый огонек затеплится, засветит в нашей кошмарной ночи!.. Неужели и его погасят?! Ну, тогда и Стар-Новки мне не надо...» [3, с. 99]

Вернемся теперь к разговору о богоискательстве в «Солнце мертвых». Глава «Жива душа!» – одна из кульминационных. Следующая после нее глава начинается со слов: *«Я никак не могу уснуть. Коснулся души Господь – и убогие стены тесны. Я хочу быть под небом – пусть не видно его за тучами. Ближе к Нему хочу... чують в ветре Его дыхание, во тьме – Его свет увидеть»* [2, с. 610]. После нее можно ожидать, что власть мыслей об онтологической пустоте и победе Зла станет не такой крепкой, как это и происходит во многих рассказах, о которых мы говорили выше.

Для сравнения стоит вспомнить рассказ «Свет Разума» 1926 г., который тоже принадлежит к крымскому циклу. В нем встреча рассказчика с дьяконом, во время праздника Крещения посрамившим местного лжеучителя и большевиков силой истинной веры, вселяет надежду в восстановление Правды Божией на земле. *«Что страх человеческий! Душу не расстреляешь»*, – такую формулу вкладывает Шмелев в речь дьякона [5, с. 83]. Рассказ заканчивается на радостной, жизнеутверждающей ноте.

Но «Солнце мертвых» – все же книга о смерти, а не о жизни. Описанные в ней страдания столь велики и так сильны боль и отчаяние автобиографического героя от беззащитности слабых и невинных перед насилием и голодом, что эмоции протеста и непонимания не уходят со страниц «Солнца мертвых» до конца. Обратимся к финальной главе эпопеи – «проклятые вопросы» продолжают звучать в ней:

«Я сидел на бугре, смотрел через городок на кладбище. Всмотривался в жизнь Мертвых. Когда солнце идет к закату, кладбищенская часовня пышно пылает золотом. Солнце смеется Мертвым. Смотрел и решал загадку – о жизни-смерти. Может случиться чудо? Небо – откроется? И есть ли где это Небо? <...> Я останусь свидетелем жизни Мертвых. Полную чашу выпью. Или бросить тебя, причал последний, наш кроткий домик – с последнею лаской взгляда?... весны добиться и... начать великое Восхождение – на Горы? Муку в себя принять и разделить ее с миром? А миру нужна ли мука?! У мира свои забавы... Весна... Золотыми ключами, дождями теплыми, в грозах, не отомкнет ли она земные недра, не воскресит ли Мертвых?» [2, с. 631].

В этом отрывке мы видим, что цитата про Воскресение мертвых из православного Символа Веры приведена тут в отрыве от кон-

текста: в Символе Веры за этим следует «и жизни будущего века». Шмелев же соединяет здесь мотив воскресения с весной, с календарным обновлением природы. Из этого возникает вопрос: о каких мертвых идет речь – в буквальном смысле умерших или еще живых, но обреченных на медленное умирание? Действительно, умерших, согласно православному вероучению, может воскресить только Господь Бог в день Страшного Суда – для жизни будущего века. Получается, что в этом фрагменте звучит, вместе с надеждой на всеобщее весеннее пробуждение и спасение еще живых, отчаянная надежда на невозможное: на воскресение мертвых в этой жизни силой природы, на некое прижизненное отмщение. Вероятно, здесь вновь возникает память о том времени, когда писатель еще не был до конца уверен в гибели своего сына и допускал возможность его возвращения.

После возгласов *«Чаю Воскресения Мертвых! Я верю в чудо! Великое Воскресение – да будет»* [2, с. 631], означающих, казалось бы, твердость упования на Бога, автор помещает один из самых жутких образов эпопеи – ребенка-«смертеныша». Он становится итоговым символом в произведении – символом страшного времени, символом краха человеческого мира и победившей смерти. Рассказчик видит на дороге истощенного ребенка 8–10-ти лет «с большой головой на палочке-шейке, с ввалившимися щеками, с глазами страха» [2, с. 632]. Следом рассказчик видит его мать с умирающим младенцем на руках. Мы узнаем, что ее муж-большевик ушел к «партийной» и она осталась одна с четырьмя детьми без средств к существованию. Двое детей уже умерли, теперь умирает младший. Женщина идет в город, «к власти»:

«– Скажу... проклятым... убейте лучше... <...> Она начинает выть, как от боли:

– Петичка... последышек мой... желанный... три годочка... С голоду спится... бужу его: “Проснись, Петичка... за хлебушком пойдем в город...” А Петичка мне... “Ах, мамочка... патиньки нада... я са-ало ел... я мя... а...со ел...” Гляжу, а у подушечки-то... уголочек... сжеван...» [2, с. 632].

Рассказчик «убежал от них в балку. Следил оттуда – ушли ли?». После увиденного ужас и боль его доходят до предела, и он восклицает – ясно, что его яростный вопль обращен к Богу: *«Да когда же накроет камнем??? Когда разматается клубок?.. Скажут горам:*

падите на нас! Не падают... Не пришли сроки? Прошли все сроки, а чаша еще не выпита!.. <...> Почему же такое пустое море?! Такое тихое и – пустое! Где пароходы чудесных, богатых стран?» [2, с. 632].

В художественном мире эпопеи «Солнце мертвых» изображение чудесного спасения отсутствует (в отличие от многих перечисленных рассказов Шмелева), что означает и отсутствие прямого ответа на вопрошание к Богу о смысле происходящего.

Как мы уже говорили, последнее событие в «Солнце мертвых» – встреча рассказчика с отцом, только что узнавшем о расстреле своих сыновей, и душераздирающее описание молчаливого отцовского горя. Называется последняя глава так же безысходно – «Конец концов». Завершается эпопея ночной песней дрозда, «встречающего свою весну». «Но отчего так грустно?» – вопрошает рассказчик. Не до конца понятна природа этой тихой грусти, такой неожиданной после гнева, отчаяния, опустошенности. Какова природа этого чувства? Говорит ли оно о примирении героя с Богом и о возможном возрождении души? Или, наоборот, свидетельствует об унынии человека, убежденного, что *для него* весна уже никогда не наступит? Думается нам, что однозначного ответа на этот вопрос не найти.

Поэтому нельзя сказать с уверенностью о том, что автобиографический герой «Солнца мертвых» выстроил свои отношения с Богом, твердо уверовал в Его Премудрость. Создается ощущение, что в тот переходный момент Бог все еще остается для него в прошлом, и вот почему.

Образ Бога у Шмелева – в творчестве, в созидании. В простом и честном труде, направленном на благо человека. «*Ах, какой был чудесный оркестр – жизнь наша! Какую играл симфонию! А капельмейстером была – мудрая Жизнь-Хозяйка*» (глава «Голос из-под горы») [2, с. 539]. Вспомним здесь также рассказы «Свечка. Рассказ управляющего», «В ударном порядке (Рассказ ветеринара)», «Крест», где Шмелев создает образы великих хозяев прошлого. Многочисленные хозяева воспеваются Шмелевым и в «Солнце мертвых».

Красота природы и человеческой жизни – одна из главных ценностей для автора и его героев (рассказчика, доктора и других «людей культуры»). Грубое и бессмысленное уничтожение рукотворной (культурной) красоты, созданной многолетним трудом и заботой

человека, ужасает и потрясает автора и близких ему героев. Нечувствительность к красоте у Шмелёва является одним из важнейших доказательств того, что большевистская власть представляет собой силы зла. Красота и гармония – признак присутствия божественного начала. Поруганные святыни, по Шмелеву, – это не только храмы, монастыри, раки с мощами, но и разоренные имения, фермы, дома и сады.

Где же искать Бога, если не в гармонии, правде и красоте? Если Бог попустил гармонии, правде и красоте – в их конкретных земных проявлениях – погибнуть страшным образом? Значит ли это, что Бога нет? Или что Бог зол? Мы думаем, что эту проблему Шмелев начал решать уже после «Солнца мертвых», создавая в своем творчестве нетленный образ прекрасной, святой России, проникнутой Божественным присутствием. В «Солнце мертвых» и в рассказах 1920-х гг. мы видим начало этого пути. На страницах эпопеи чувство богооставленности все же не покидает автобиографического героя, но при этом не прекращаются его попытки пробиться к Богу сквозь боль, страх и ужас падшего мира, обрести Царство Божие не в земном счастье, а, по словам Евангелия, в своей душе.

Заключение

Итог данной работы – представление о том, что эпопея И. С. Шмелева «Солнце мертвых» содержит в себе изображение потрясенной человеческой души на распутье, описывает духовный путь человека, начавшийся с ощущения богооставленности и сомнений в бытии Божиим. В результате исследования была выявлена группа мотивов, образующих тему богоискательства, а именно мотивы безумия, сна, слепоты, поиска, движения, страдания, интеллектуального бессилия, надежды. Выяснено, что ключевым понятием антропологических представлений Шмелева является бессмертная душа, отвечающая за связь человека с Богом, что совпадает с христианским вероучением. Также было изучено, из каких мотивов и понятий складывается в эпопее образ Бога. Это мотивы судьбы, жестокости, справедливости, смерти, воскресения, мудрости, красоты, плодородия, милосердия, самопожертвования, света, создающие антонимичный и искаженный с точки зрения христианства образ Бога. Однако в «Солнце мертвых» и в рассказах Шмелева был

выявлен инвариантный сюжет о воскрешении веры в результате встречи человека с милосердием и самопожертвованием – для Шмелева это означает сохранность образа Божия в человеке. Из этого следует, что в «Солнце мертвых» отражены сомнения писателя, его переход от маловерия и отчаяния к вере – ведь путь к Воскресению только один: через смерть.

Список литературы

1. *Осьминина, Е. А.* Радости и скорби Ивана Шмелева / *Осьмина Е. А.* – Lib.ru: Классика : сайт. – URL: http://az.lib.ru/s/shmelew_i_s/text_0020.shtml (дата обращения: 01.06.2024).
2. *Шмелев, И. С.* Собрание сочинений. В 5 т. Т. 1. Солнце мертвых : повести, рассказы, эпопея / *Ив. Шмелев.* – Москва : Русская книга, 1998. – 640 с., 1 л. портр. – ISBN 5-268-00158-2.
3. *Шмелев, И. С.* Собрание сочинений: В 5 т. Т. 7 (доп.). Это было : рассказы, публицистика / *Ив. Шмелев.* – Москва : Русская книга, 1999. – 592 с. – ISBN 5-268-00434-1.
4. *Шмелев, И. С.* Письма А. В. Луначарскому / *Шмелев И. С.* // Азбука веры : православный портал. – URL: <https://azbyka.ru/fiction/pisma-lunacharskomu/> (дата обращения: 02.06.2024).
5. *Шмелев, И. С.* Собрание сочинений. В 5 т. Т. 2. Въезд в Париж : рассказы, воспоминания, публицистика / *Ив. Шмелев.* – Москва : Русская книга, 1998. – 512 с. – ISBN 5-268-00213-9.
6. *Макаров, Д. В.* Христианские понятия и их художественное воплощение в творчестве И. С. Шмелева : специальность 10.01.01 «Русская литература» : диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук / *Макаров Денис Владимирович* ; Ульяновский государственный технический университет. – Ульяновск, 2001. – 194 с.
7. *Чэнь Сюе.* Пространство смерти в структуре романа И. С. Шмелева «Солнце мертвых» / *Чень Сюе.* – DOI 10.35634/2412-9534-2020-30-5-887-891 // Вестник Удмуртского университета. Серия: История и филология. – 2020. – Т. 30, № 5. – С. 887–891.
8. *Щукин, Т. А.* Почему Иван Шмелев приветствовал вторжение в Советский Союз? / *Тимур Щукин* // Предание.ру : сайт. – URL: <https://blog.predanie.ru/article/pochemu-ivan-shmelev-privetstvoval-vtorzhenie-v-sovetskij-soyuz/> (дата обращения: 01.06.2024).
9. *Шмелев, И. С.* Роман в письмах. В 2 т. Т. 2 / *И. С. Шмелев, О. А. Бредиус-Субботина* ; подготовка текста и комментарий: *А. А. Голуб-*

ковой, О. В. Лексиной, С. А. Мартьяновой, Л. В. Хачатурян. – Москва : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. – 856 с., ил. – ISBN 5-8243-0541-2.

10. Пономарёв, А. В. Душа // Православная энциклопедия. – Москва : Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2007. – Т. 16. – ISBN 978-5-89572-028-8. – С. 440–448.

Статья поступила в редакцию 17.06.2024.

Статья поступила после рецензирования 17.07.2024.

Статья принята к публикации 25.07.2024.

UDC 2-591

**GOD-SEEKING AND GODFORSAKENNESS:
ON SOME CHRISTIAN MOTIVES IN
I.S. SHMELEV'S PROSE ABOUT THE CIVIL
WAR AND THE FIRST YEARS
OF SOVIET POWER (THE EPIC "THE SUN
OF THE DEAD", SELECTED STORIES
OF THE 1920S)**

Evgeny Dynich, Priest
PhD Student
Department of Philology
Moscow Theological Academy
Trinity Sergius Lavra, Sergiev Posad
141300 Moscow Region
E-mail: radtel@rambler.ru
ORCID: 0009-0007-5692-8376

For citation: Dynich E. M., priest God-seeking and Godforsakenness: on some Christian motives in I. S. Shmelev's prose about the Civil War and the first years of Soviet power (the epic "The Sun of the Dead", selected stories of the 1920s) EDN: IMXDGB // Theological Collection of Tambov Theological Seminary. 2024, no. 3 (28). P. 189–215. (In Russian)

Abstract

The article examines the theme of God-seeking and Godforsakenness in I. S. Shmelev's prose of the 1920s and a complex of Christian motives associated with this theme. The study focuses on the epic "The Sun of the Dead". Also, to create a more complete picture of the phenomenon, a comparison was made with Shmelev's short stories and letters, related in theme and time of creation. The study used descriptive, motive and mythological methods.

As a result of the study, peculiarities of the artistic implementation of axiological, anthropological and religious categories in I. S. Shmelev's prose were revealed. According to the author of the article, the theme of God-seeking and Godforsakenness is formed by a certain range of motives in the works under study. The main ones are the motives of madness, sleep, blindness, search, movement, suffering, intellectual impotence, and hope. The image of God in the epic "The Sun of the Dead" is made up of contradictory motives of fate, cruelty, justice, death, resurrection, wisdom, beauty, fertility, mercy, self-sacrifice, and light. Also in Shmelev's writings, one of the main concepts associated with the theme of communication with God and faith is the immortal soul of man, which corresponds to Christian anthropology.

The main conclusion of the work is that in the epic "The Sun of the Dead" the image of God appears in a form somewhat distorted from the Christian point of view. The central object of artistic depiction in the epic can be called the transitional state of a human soul damaged by grief, which has not yet overcome its own despair and lack of faith, but actively thirsts to find support. In this regard, it is noted that the plot of finding faith in God as a result of meeting with human kindness and mercy becomes invariant both in "The Sun of the Dead" and in most of the studied short stories.

Keywords: I. S. Shmelev; "The Sun of the Dead" and short stories of the 1920s; Russian revolution and Civil war; the first years of Soviet power; the search for God and God-forsakenness; Christian tradition in Russian literature.

References

1. Osminina E. Radosti i skorbi Ivana Shmeleva [Joys and sorrows of Ivan Shmelev]. *Sait Klassika Lib.ru* [Website Classics Lib.ru]. (In Russian). Available at: http://az.lib.ru/s/shmelew_i_s/text_0020.shtml (accessed: 01.06.2024).
2. Shmelev I. S. *Sobranie sochinenii* [Collected Works]. Moscow, Russkaya kniga Publ., 1998, vol. 1, The Sun of the Dead: short stories, epic, 640 p. (In Russian).

3. Shmelev I. S. *Sobranie sochinenii* [Collected Works]. Moscow, Russkaya kniga Publ., 1999, vol. 7 (add.), It was: short stories, opinion-based journalism, 592 p. (In Russian).

4. Shmelev I. S. Pis'ma k A. V. Lunacharskomu [Letters to A. V. Lunacharsky]. *Pravoslavnyi portal Azbuka very* [Orthodox Portal ABC of Faith]. (In Russian). Available at: <https://azbyka.ru/fiction/pisma-lunacharskomu/> (accessed: 02.06.2024).

5. Shmelev I. S. *Sobranie sochinenii* [Collected Works]. Moscow, Russkaya Kniga Publ., 1998, vol. 2, Entering Paris: short stories, memoirs, opinion-based journalism, 512 p. (In Russian).

6. Makarov D. V. *Khristianskie ponyatiya i ikh khudozhestvennoe voploshchenie v tvorchestve I. S. Shmeleva. Diss. kand. filol. nauk* [Christian concepts and their artistic embodiment in I. S. Shmelev's works. Cand. philol. sci. diss.]. Ulyanovsk, 2001, 194 p. (In Russian).

7. Chen Xue Prostranstvo smerti v strukture romana I. S. Shmeleva "Solntse mertvykh" [The space of death in the structure of the novel by I. S. Shmelev "The Sun of the Dead"]. DOI 10.35634/2412-9534-2020-30-5-887-891 *Vestnik Udmurtskogo universiteta. Seriya: Istoriya i filologiya* [Bulletin of Udmurt University. Series: History and Philology]. 2020, vol. 30, no. 5, pp. 887–891. (In Russian).

8. Shchukin T. A. Pochemu Ivan Shmelev privetstvoval vtorzhenie v Sovetskii Soyuz? [Why did Ivan Shmelev welcome the invasion of the Soviet Union?]. *Sait Predanie.ru* [Website Predanie.ru]. (In Russian). Available at: <https://blog.predanie.ru/article/pochemu-ivan-shmelev-privetstvoval-vtorzhenie-v-sovetskij-soyuz/> (accessed: 01.06.2024).

9. Shmelev I. S. *Roman v pis'makh* [A novel in letters]. Moscow, Russian Political Encyclopedia (ROSSPEN) Publ., 2004, vol. 2, 856 p. (In Russian).

10. Ponomarev A. V. Dusha [Soul]. *Pravoslavnaya entsiklopediya* [Orthodox Encyclopedia]. Moscow, Church Scientific Center "Orthodox Encyclopedia" Publ., 2007, vol. 16, pp. 440–448. (In Russian).

10. Ponomarev A. V. Dusha [Soul]. *Pravoslavnaya entsiklopediya* [Orthodox Encyclopedia]. Moscow, Church Scientific Center "Orthodox Encyclopedia" Publ., 2007, vol. 16, pp. 440–448. (In Russian).

Received 17 June 2024

Reviewed 17 July 2024.

Accepted for press 25 July 2024.

УДК 82-52/82-55



<https://elibrary.ru/mmlnyt>

**РЕЧЕВЫЕ СТРАТЕГИИ ФОРМИРОВАНИЯ
МЕДИАОБРАЗОВ АМЕРИКИ
И КОЛЛЕКТИВНОГО ЗАПАДА
В МИРОТВОРЧЕСКОЙ ПУБЛИЦИСТИКЕ
АРХИЕПИСКОПА ЛУКИ (ВОЙНО-
ЯСЕНЕЦКОГО) В «ЖУРНАЛЕ
МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХИИ»
КОНЦА 1940-Х – НАЧАЛА 1950-Х ГОДОВ**

Забавникова Евгения Сергеевна
кандидат филологических наук,
преподаватель кафедры филологических
и церковно-практических дисциплин
Тамбовской духовной семинарии
392000, Россия, г. Тамбов, ул. М. Горького, д. 3
E-mail: eva20038@yandex.ru
ORCID: 0009-0005-9751-8176

Для цитирования: Забавникова Е. С. Речевые стратегии формирования медиаобразов Америки и коллективного Запада в миротворческой публицистике архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого) в «Журнале Московской Патриархии» конца 1940-х – начала 1950-х годов. EDN: MMLNYT // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. 2024. № 3 (28). С. 216–235.

Аннотация

В данном исследовании рассмотрен процесс формирования медиаобразов США и стран Запада посредством речевых стратегий и языкового инструментария, используемых средствами массовой информации, в том числе и конфессиональными, в конструировании медиареальности. На примере миротворческих статей архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого), опубликованных в «Журнале Московской Патриархии» в период с 1948 по 1951 год, впервые показан феномен выстраивания политической коммуникации в православном периодическом издании, на страницах которого конфронтирующими сторонами выступают СССР и коллективный Запад во главе с США. В свете обострения международных отношений России

с лагерем западных стран актуальной представляется задача выявить и сопоставить характерные черты формируемых образов США и западного блока в советской прессе в послевоенный период и в российских СМИ на современном этапе.

К числу основных методов исследования относятся категориальный и контекстуальный анализ и структурно-функциональный метод, релевантные для выявления ключевых особенностей конструирования названных медиаобразов.

Основной результат работы определяется в выявлении таких элементов медиаобразов Америки и коллективного Запада, которые до настоящего времени используются и интерпретируются активом российских, в том числе православных, публицистов.

Ключевые слова: архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий); миротворческая публицистика; Журнал Московской Патриархии; рубрика «В защиту мира»; медиаобразы США и коллективного Запада.

Введение

Несмотря на свою конфессиональную принадлежность, «Журнал Московской Патриархии» (далее – «Журнал...») с момента возобновления издания (сентябрь 1943 г.) действовал в тандеме с государственными СМИ, поддерживая идеологическое и военно-патриотическое направление, зачастую повторяя тематику публикаций советской прессы. С 1947 года и на протяжении сорока лет (вплоть до распада СССР) в каждом номере «Журнала...» публиковались хроники миротворческих событий, статьи с богословским осмыслением борьбы за мир и т.п. Так называемое «миротворческое богословие»¹ стало на тот момент «мейнстримом теоретических и практических усилий Русской Православной Церкви»² и, по словам протоиерея Константина Костромина, «основой, приемлемой для использования Церковью государственной риторики» [1, с. 399]. «Библейские цитаты о мире» использовались авторами «Журнала...» как аргументы легитимности «предпринимаемых государством миротворческих усилий» [2, с. 94].

¹ Оружие Церкви в защите мира // Предание.ру : православный портал. URL: <https://blog.predanie.ru/article/oruzhie-tserkvi-v-zashhite-mira/> (дата обращения: 01.06.2024).

² Там же.

С началом холодной войны в майском номере 1949 года (№ 5) появилась дополнительная рубрика «В защиту мира». Следует отметить, что месяцем ранее, 4 апреля 1949 года, в Вашингтоне двенадцать стран Европы и Северной Америки подписали Северо-атлантический договор, который послужил учредительным документом создания НАТО. Ведущие советские издания, беспощадно осуждавшие эту новость [3], сообщали о ядерном противостоянии и гонке вооружений двух блоков – США с союзными им государствами и СССР со странами социалистического лагеря. К борьбе с американским империализмом, антимилитаристскому выступлению против ряда западных стран и предотвращению термоядерной войны призывали такие известные публицисты, писатели и поэты, как М. Шолохов, А. Фадеев, А. Твардовский, К. Симонов, Б. Горбатов. Со страниц «Литературной газеты»³ в открытом письме они задавали вопрос: «С кем вы, американские мастера культуры?»⁴ Таким образом, начиная с 1947 года, советская пресса и единственное на тот момент официальное периодическое издание Русской Православной Церкви формировали медиаобраз западного врага (военного, экономического, идеологического) во главе с США. Церковные деятели, в том числе иерархи, – авторы и редакторы «Журнала...» – были вовлечены в советское движение борьбы за мир и противостояние так называемому «коллективному Западу», среди них самобытным религиозно-политическим публицистом явился профессор медицины, архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий), называвший себя «немалым козырем» в руках советского правительства⁵.

Данное исследование приобретает особую актуальность ввиду сложных глобальных процессов, происходящих в настоящее время на международной арене, в которых всё чаще именно Русская Православная Церковь через письменные и устные выступления

³ С кем вы, американские мастера культуры? : (открытое письмо) / [Василевская В. и др.] // Литературная газета. 1947. № 39 (2354). 20 сентября. С. 1.

⁴ Фраза «С кем вы, мастера культуры?» – крылатая. Она обычно цитируется, когда речь идет об определении политической или нравственной позиции деятеля культуры в какой-либо общественной коллизии. Ее автор – Максим Горький. 2 марта 1932 г., в советских газетах вышла его статья-памфлет «С кем вы, мастера культуры?» с подзаголовком «Ответ американским корреспондентам».

⁵ Архиепископ Лука писал старшему сыну Михаилу о своем сложившемся положении в апреле 1946 г.: «Сегодня подтвердилось мое мнение, что я немалый козырь для нашего Правительства» (цит. по: Поповский М. А. Жизнь и житие Войно-Ясенецкого, архиепископа и хирурга. Tenaflly : Hermitage Publishers, 1996. С. 386).

иерархов, религиозных деятелей и публицистов выражает свое принципиальное мнение относительно конфликтного характера отношений с Западом, поддерживая идеологическую и военно-патриотическую государственную позицию и непосредственно формируя в сознании граждан устойчивый образ политических акторов.

Эмпирическим материалом исследования послужили четыре статьи «в защиту мира», опубликованные архиепископом Лукой в период с 1948 по 1951 г. в «Журнале...». В них святитель, поддерживая риторику официальной прессы, противопоставляет советское государство и социалистический строй буржуазным капиталистическим странам зарубежья и обличает лживые речи правительств держав, враждебных СССР. В статьях архиепископа на языковом уровне особо выделяются характерные черты конструируемых медиаобразов антагонистов советского государства – США, Великобритании, Франции, Западной Германии, Швейцарии, Испании и др., – при этом средоточием отрицательных речевых характеристик является именно США, обвиняемые владыкой в намерении установить господство над миром и попытках навязать власть доллара. Данная интенция послужила импульсом к постановке цели исследования, заключающейся в изучении речевых стратегий формирования медиаобразов США и коллективного Запада в религиозно-политической публицистике на примере статей архиепископа Луки, написанных под давлением со стороны государственной власти и опубликованных в официальном периодическом издании Русской Православной Церкви в конце 1940-х – начале 1950-х годов. При этом под речевыми стратегиями нами понимается система речевых приемов, выполняющих воздействующую функцию на сознание целевой аудитории. По классификации, предложенной О. С. Иссерс [4], в данную систему входят стратегии дискредитации, аргументативные стратегии, семантическая речевая стратегия, манипулятивные стратегии, стратегии речевых действий.

Научная новизна предпринимаемого исследования заключается в изучении феномена миротворческой публицистики применительно к политической коммуникации в конфессиональном (в нашем случае православном) издании, представляющего особый интерес ввиду формирования медиаобразов различных политических институтов, в том числе государств, и осмысления особенностей их функционирования в рамках религиозного дискурса. К структуре

медиаобраза принято относить «с одной стороны, элементы, воспроизводящие фрагменты реальности, а с другой стороны, элементы, отражающие мировоззренческие установки, ценностные ориентации, политические предпочтения и психологические качества авторов медиатекстов» [5, с. 35].

Основная часть

Миротворческие статьи архиепископа Луки, опубликованные в «Журнале...», являются малоисследованной областью в теории и истории религиозной публицистики. По данным современных историко-биографических исследований, важное место в публицистическом наследии архипастыря 1940-х – начала 1950-х годов занимали статьи на военно-патриотические и внешнеполитические темы. Это «не только спровоцировало негативный отклик со стороны некоторых представителей русского зарубежья того времени, но и в дальнейшем обусловило обвинительные выпады биографов в адрес святителя, который якобы стал “политическим трибуном в ангажированном православном журнале”» [6, с. 156], а также побудило некоторых современных ученых обратить внимание на данный феномен в контексте проблемы внутренних мировоззренческих противоречий у верующих советских граждан ввиду их «двойственной православно-советской идентификации» [7; 8]. Священник Павел Лизгунов, к примеру, в своей работе [7] пытается установить политические предпочтения святителя и их причину. Исследователь отмечает, что, несмотря на «многолетние ссылки и притеснения за свою церковную деятельность, свт. Лука... высказывается в своих «статьях о советской власти чрезвычайно положительно» [7, с. 159], а «некоторые просоветские крайности» в его публикациях он объясняет «спецификой исторического момента – временным “поворотом” советской власти к Церкви в 1940-е гг.»; официальным признанием медицинской и общественной деятельности архиепископа во благо советского государства, а также определенными дипломатическими принципами, которыми мог руководствоваться сам святитель [7, с. 160].

Как известно, любая информация, представленная СМИ, содержит «доминирующие идеологии, ценности, стандарты, отношения и интересы групп/лиц, имеющих доступ к власти в обществе» [9]. При этом

в медиаконтенте так или иначе отражено мировоззрение авторов или взгляды владельцев СМИ. Следовательно, «самый важный вопрос заключается не в том, какая реальность создается средствами массовой информации, а в том, чье сообщение передается» [9].

19 ноября 1947 г. архиепископ Лука получил из Москвы телеграмму, в которой его просили прислать в срочном порядке статью в «Журнал...» на тему о «поджигателях войны». 22 ноября архиепископ зашел в канцелярию Симферопольской епархии и, показав написанную статью, сказал: «Я считаю, что задание “Журнала...” написать статью о поджигателях войны именно мне не случайно и, видимо, сделано по предложению Карпова⁶. Моё мнение известно за границей, а поэтому и статья за моей подписью будет иметь важное политическое значение. Ведь с успехом мог бы написать статью митрополит Николай [Ярушевич. – *прим. авт.*] или кто-нибудь другой из Патриархии, но они, очевидно, дипломатично отказались от этой неприятной миссии и умывают руки. Моё положение также не совсем приятное, и приходится варьировать и тщательно продумывать заданную мне тему» [Цит. по: 10, с. 173–174]. В озвученном эпизоде речь шла о написании статьи «К миру призвал нас Господь (1 Кор. 7, 15)»⁷, которая стала программной в цикле миротворческих публикаций.

В названной статье, где святитель характеризует деятельность Советского Союза в контексте политических отношений со странами Западной Европы и США, можно усмотреть использование стратегии дискредитации действий идейного противника. Ее суть заключается в подрыве доверия к политическому деятелю и содержит в числе прочих прием обвинения, демонстрирующий негативную оценку действий антагониста. Для данной стратегии характерно употребление эмотивной лексики, оценочных эпитетов с отрицательным компонентом значения [11, с. 210–211]. Архиепископ Лука, рассуждая в статье о «поджигателях [новой] войны», обвиняет США в стремлении установить «экономическую и политическую власть над всем миром»⁸ посредством развязывания третьей мировой войны. Он перечисляет мотивы, обуславливающие поведе-

⁶ Георгий Григорьевич Карпов — генерал-майор НКГБ, председатель Совета по делам РПЦ.

⁷ Лука, архиеп. Симферопольский и Крымский. «К миру призвал нас Господь» (1 Кор. 7, 15) // Журнал Московской Патриархии. 1948. № 1. С. 61–64.

⁸ Там же. С. 61.

ние Соединенных Штатов на международной арене: «...эти мотивы уже вполне выявлены в заседаниях Генеральной Ассамблеи», но из них «невозможным оказалось опровергнуть цифры грандиозных прибылей, полученных от второй мировой войны магнатами американского капитала»⁹. Архиепископ подчеркивает могущественное воздействие «этих магнатов на Конгрессе США», их «не насытное желание новых военных прибылей» благодаря «власти доллара»¹⁰. При этом владыка обличает страх «монополистов капитала» «перед надвигающимся экономическим кризисом и желание предотвратить его» путем развязывания локальных военных конфликтов и «ценой истребления миллионов ни в чем не повинных людей в других народах»¹¹. Основную причину агрессии западных держав и «решимость американцев прибегнуть к атомным бомбам» архиепископ Лука видит в их страхе «перед социализмом и коммунизмом»¹². Используя семантическую связность медиадискурса, характерную для семантической стратегии, а также традиционные идеологемы¹³ политической коммуникации, святитель мастерски доказывает, что «правительство [США], считающее себя самым демократическим, всеми силами поддерживает самые антидемократические и даже фашистские правительства других стран»¹⁴. При этом западные державы – «поджигатели войны» – «смертельно испуганы» «призраком коммунизма» и «всякого не по-фашистски мыслящего причисляют к коммунистам»¹⁵.

Следует отметить, что в целом советская пресса 1948 г. изобиловала резко критическими статьями в адрес Соединенных Штатов, являющихся инициаторами беспринципного и непоследовательного поведения правительств западных держав по отношению

⁹ Лука, архиеп. Симферопольский и Крымский. «К миру призвал нас Господь» (1 Кор. 7, 15). С. 61

¹⁰ Там же. С. 62.

¹¹ Там же.

¹² Там же.

¹³ Идеологема – слово или устойчивое выражение (словосочетание), связанное с какой-либо системой ценностей, обладающее идеологическим компонентом и базирующееся на не критическом восприятии действительности для консолидации социума. Идеологема выступает политической и медийной универсалией, формирует и закрепляет мировоззренческие ориентиры (см. об этом: Новый дипломатический словарь : сайт. URL: <http://diplomaticdictionary.com/dictionary/идеологема/> (дата обращения: 09.05.2024)).

¹⁴ Лука, архиеп. Симферопольский и Крымский. «К миру призвал нас Господь» (1 Кор. 7, 15). С. 62.

¹⁵ Там же. С. 63.

к СССР. Такая позиция советской прессы была обусловлена накопившимися за три послевоенных года противоречиями, из-за которых «советско-американские отношения с каждым годом принимали все более враждебный характер», что «находило свое отражение в печати того времени, которая все чаще подчеркивала агрессивное отношение американских властей не просто к Советскому Союзу, а ко всей советской системе» [3, с. 58].

В формировании медиаобраза также участвует «закодированное в медийном тексте ценностное представление автора о медиаобъекте», способное также вызвать «ценностную реакцию адресата» [5, с. 36]. Итак, чтобы окончательно дискредитировать политический лагерь западных стран, архиепископ обращается к ценностным установкам религиозного дискурса (см. об этом: [12, с. 13]): «Нам же, христианам, всего важнее и дороже уроки библейской истории. Забудем ли мы буйно-помешанного Навуходоносора... наказанного Богом за гордость и превозношение? Забудем ли бледного, дрожащего Валтасара, с трепетом следящего за рукой, пишущей на стене таинственные слова... Забудем ли страшную ночь, в которую ангел Господень истребил 185 тысяч ассирийского войска, хотевшего овладеть Иерусалимом? Забудем ли грозные слова пророков Иезекииля и Исаии о гневе Божиим на народы, превозносившиеся своей силой и попиравшие Божию правду и страх Божий? Зачем мне, однако, напоминать об этом американцам и англичанам, среди которых не малое число людей знает наизусть всю Библию»¹⁶.

При этом святитель не отождествляет миллионы «простых людей» Америки и Англии¹⁷ с агрессивными, охваченными кровавой идеей «трумэнами, черчиллями, даллесами, джонсонами и макартурами, с их атомными бомбами, чумными бациллами и холерными вибрионами, с их грозной авиацией»¹⁸ (данное сравнение появляется в статье 1950 года. – Е. З.). Апеллируя к словам апостола Павла, архиепископ Лука напоминает «тем немногим из американского народа, которые дрожащими руками загребают доллары, запачканные кровью»¹⁹, что «корень всех зол есть сребролюбие,

¹⁶ Там же. С. 62.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Лука, архиеп. Ко Второму Всемирному Конгрессу сторонников мира // Журнал Московской Патриархии. 1950. № 11. С. 17.

¹⁹ Лука, архиеп. Симферопольский и Крымский. «К миру призвал нас Господь» (1 Кор. 7, 15). С. 62.

которому предавшись, некоторые уклонились от веры и сами себя подвергли многим скорбям» (1 Тим. 6, 10).

Обилие отсылок к Священному Писанию в статьях архиепископа Луки, описание библейских сюжетов, на наш взгляд, является своеобразной экспликацией манипулятивной стратегии, позволяющей обходить советские идеологические барьеры: «Тем, кто в ослеплении ненавистью против коммунизма собирается уничтожить его атомными бомбами, напомним слова мудрого Гамалиила в синедрионе еврейском, замышлявшем умертвить апостолов: “Мужи израильские! Подумайте сами с собою о людях сих, что вам с ними делать. Ибо незадолго пред сим явился Февда, выдавая себя за кого-то великого, и к нему пристало около четырехсот человек; но он убит, и все, которые слушались его, рассеялись и исчезли. После него, во время переписи явился Иуда Галилеянин и увлек за собою довольно народа; но он погиб, и все, которые слушались его, рассыпались. И ныне говорю вам: отстаньте от людей сих и оставьте их, ибо если сие предприятие и сие дело от человеков, то оно разрушится; а если от Бога, то вы не можете разрушить его” (Деян. 5, 35–39)»²⁰. Подобная специфика подачи материала позволяет на языковом уровне выстроить нейтральные парадигматические отношения, а именно показать верность своему религиозному институту в сложнейших условиях антирелигиозной системы и в то же время попытаться повлиять на умы сограждан, живущих в атеистическом государстве.

В статье «Защитим мир служением добру!», опубликованной в № 5 «Журнала...» за 1950 год, просматривается использование святителем аргументативной стратегии: «*Господь наш Иисус Христос поставил перед нами закон высшего духовного совершенства*²¹, закон любви к Богу и ближним. *Поэтому тот, кто идет за Христом, не может быть защитником социальных несправедливостей, не может равнодушно взирать на то, как бедняков эксплуатируют (так в оригинале. – Е. З.), подавляют и унижают богатые и сильные... как льется кровь голодных крестьян южной Италии, которые посмели пахать землю, пустовавшую у помещиков.*

Не могут быть христиане и на стороне колониальных держав, творящих кровавую неправду в Индонезии, Вьетнаме, Малайе,

²⁰ Лука, архиеп. Симферопольский и Крымский «К миру призвал нас Господь» (1 Кор. 7, 15). С. 63.

²¹ Здесь и далее курсив в цитатах наш. – прим. авт.

поддерживающих ужасы фашизма в Греции, Испании, насилующих волю народа в Южной Корее»²². В приведенном текстовом пассаже аргументом владыки является христианская нравственность, закон Любви, установленный Богом, следование которым не позволяет поддерживать незаконные убийства, кровавые расправы, истязания голодом на глазах у сытых и богатых.

В статье «Ко Второму всемирному конгрессу сторонников мира» («Журнал...», № 11, 1950) святитель Лука в высказывании «О вы, присвоившие себе власть апокалипсического всадника на бледном коне! Не знаете ли вы, что первые сгорите в зажженном вами пожаре? Ибо “Бог поругаем не бывает. Что посеет человек, то и пожнет” (Гал. 6. 7). О вы, усердные читатели Библии! Не помните ли вы слов 84 псалма: “Милость и истина встретятся, правда и мир облобызаются”? Отвергнув всякую милость, надеетесь вы утвердить на земле истину? Надеетесь, что мир, о котором вы смеете говорить, облобызается с вашей черной неправдой?»²³ использует стратегию речевых действий: такие репрезентативы²⁴, как «присвоившие себе власть апокалипсического всадника», «усердные читатели Библии», «облобызавшиеся с черной неправдой», прямо указывают на неискренность и враждебный настрой, подчеркивают ложность и опасность милитаристских позиций США и союзного западного блока, свидетельствуют об обесценивании и десакрализации их «усердного» изучения Священного Писания.

Статья «Размышления о правде и лжи (К Первой сессии Всемирного Совета мира)» была опубликована в № 5 за 1951 год и явилась завершающей в цикле статей архиепископа Луки «в защиту мира». Выступление архипастыря направлено против политических и идеологических врагов Советского Союза, против Корейской войны и участия в ней Америки. Структура медиаобраза Америки и коллективного Запада описана святителем в четырех измерениях: функциональном, нормативном, эстетическом и эмоциональном [5, с. 40]. Функциональное измерение предполагает

²² Лука, архиеп. Защитим мир служением добру! // Журнал Московской Патриархии. 1950. № 5. С. 32–33.

²³ Лука, архиеп. Ко Второму Всемирному Конгрессу сторонников мира. С. 18.

²⁴ Репрезентатив (фр. *représentatif* – представляющий собой что-либо, показательный, характерный) – это прилагательное, обозначающее что-либо представительное, характерное или полно отражающее определенные характеристики, свойства или черты группы, класса, явления и т.п. (см.: *Sinonim.org* : сайт. URL: <https://sinonim.org/t/репрезентатив> (дата обращения: 09.05.2024)).

описание убеждений «относительно компетенций и конкурентоспособности страны в политической и экономической сферах, а также в области науки и технологий» [5, с. 40]. Уже в заголовочном комплексе просматривается противопоставление правдивой миротворческой силы страны Советов и лживой западной военной мощи. Используемая святителем лексика, изобилующая метафорами с отрицательными оценочными коннотациями, демонстрирует агрессивную политику, проводимую Западом: «Обратим свой взор к Лейк-Саксессу, в залах которого так недавно заседала Генеральная Ассамблея Организации Объединенных Наций, а теперь творит ее волю ее генеральный секретарь. О, какие радостные, по наивности нашей, надежды возлагали мы на эту Организацию при ее возникновении! Как страстно ждали от нее правды и мира! И вот на протяжении пяти лет изо дня в день рушились наши надежды... <...> О, как губительна и невыносима неправда, потоками изливающаяся из зал Лейк-Саксесса, *дьявольская ложь*, достигшая апогея в объявлении Китая агрессором! А честные люди упорны в своей вере в правду и справедливость и не перестают посылать сотни тысяч протестующих писем секретарю ООН и в Совет Безопасности; организуют большой поход в Вашингтон.

Ложь, диктуемая в ООН поджигателями войны, навязывается десятью правительствами Европы и двадцатью правительствами Латинской Америки своим народам. *Ее сеет армия журналистов с совестью, готовой на все*»²⁵.

На пересечении с функциональным находится нормативное измерение конструируемого медиаобраза, которое «связано с морально-нравственными нормами, ориентирами и ценностями, распространенными в обществе, а также с проявлением государством социальной... и иных видов ответственности» [5, с. 40]. В статье святитель описывает, как западные правители притесняют и «гонят на убой... как коров на бойню»²⁶ негров Африки и папуасов Новой Гвинеи в Корею и Малайю, заставляют их проливать кровь за интересы Соединенных Штатов: «О, бедные люди “низших рас”, никого не трогающие, не имеющие никакого представления о Корее и Малайе, мирных жителей которых им велят убивать!

²⁵ Лука, архиеп. Размышление о правде и лжи : (к Первой сессии Всемирного Совета мира) // Журнал Московской Патриархии. 1951. № 5. С. 9–10.

²⁶ Там же. С. 10.

Какая черная неправда, какое насилие, какое зло!»²⁷ Таким образом владыка подчеркивает безнравственность, антигуманное поведение и низкую социальную ответственность американцев и так называемых «культурных» европейцев, заиклированных на беспроблемном существовании в комфорте и достатке. Архиепископ Лука намеренно концентрирует внимание на негативных аспектах, событиях, которые принято воспринимать в отрицательном ключе, – и это также является инструментом формирования медиаобраза.

Эстетическое измерение создаваемого образа маркируется описанием культурно-исторического наследия, которое, судя по упоминаемым в статье событиям, обесценивается, десакрализуется, попирается ногами: «Недавно я говорил, что поджигатели войны готовы перебить ноги благовествующим мир. Тогда это была только метафора. А 12 марта в Эссене (Западная Германия) действительность превзошла это». «Жестокие люди» – «приспешники США» – с помощью «автоматов “мобильной полиции” пролили кровь юношей и девушек, собравшихся на митинг протеста против войны, разбивая им головы резиновыми дубинками»²⁸.

При описании войны в Корее, поддерживаемой США, святитель использует развёрнутую метафору, упоминая «песнь пророка Исаии о винограднике Возлюбленного Божия»: «“Виноградник Господа Саваофа есть дом Израилев, и мужи Иуды – любимое насаждение Его. И ждал Он правосудия, но вот – кровопролитие; ждал правды, и вот – вопль”... <...> Так было. А теперь... опять несется к Небу страшный вопль, опять кровопролитие, несравненно более страшное, чем небольшие (так в оригинале. – Е. З.) кровопролития времен пророка Исаии! И пророк опять говорит: “Горе вам, прибавляющие дом к дому, присоединяющие поле к полю, так что другим не остается места, как будто вы одни поселены на земле” (Ис. 5, 1–8)». Последней цитатой из Библии и последующим комментарием публицист намекает на империалистические настроения США, привыкшие силой оружия и кровопролития решать свои экономические проблемы: «Почему несется к Богу страшный вопль истребляемого мирного корейского народа и реками льется кровь не только в Корее, но и в Греции, Малайе, Вьетнаме? Это новые идолопоклонники приносят в жертву своему истукану – золотому

²⁷ Там же.

²⁸ Там же. С. 8.

Молоху гекатомбы человеческих тел. Но – что всего более невыносимо – они смеют говорить, что делают это во имя сохранения христианской культуры... <...>

Христианская культура сохраняется теми, кто своими чистыми делами являет миру любовь, кто страдает правды ради, а не теми, которые возжигают пламя ненависти и заставляют неописуемо страдать других. *Поклонники золотого тельца* открыто пишут в своих газетах:

“Всегда можно прибегнуть к вооружениям, если частная деловая активность приходит в упадок”.

“В результате войны легко создать обстановку военной истерии, и она, почти наверняка, приведет к большим ассигнованиям на вооружение”.

“Тогда, когда нации говорят о мире, перед США встает экономическая катастрофа”.

“Корейская война означает для США больше прибылей, больше автомашин, домов и продовольствия”. Это не “советская пропаганда”, это выдержка из речи настоятеля Кентерберийского собора, д-ра Хьюлетта Джонсона на Берлинской сессии Всемирного Совета Мира», – резюмирует святитель Лука.

Относительно эмоционального измерения структуры медиаобраза заметим следующее: в статье прослеживается употребление множества оценочных эпитетов с негативной коннотацией в адрес США и союзного им лагеря. Владыка использует такие номинации, как «поджигатели войны» (повторяется в статье пять раз), а также «новые идолопоклонники», «исполнители вопиющих к Небу злодейств», «жестокие и озверелые люди», «поклонники золотого тельца». Чтобы усилить эмоциональное воздействие на читателя, архиепископ приводит примеры героического противостояния мирного населения – «мучеников за правду протеста против готовящейся войны, томящиеся в тюрьмах юноши и девушки, которым проломили черепа в Эссене, которые своими телами защищали своих малолетних товарищей. Есть и герои, как молодая француженка Раймонда Дьен, легшая на рельсы, чтобы остановить поезд с американским оружием для Западной Германии. Их имена не будут забыты...»²⁹ Таким образом при формировании медиаобразов можно наблюдать воздействующую функцию язы-

²⁹ Лука, архиеп. Размышление о правде и лжи. С. 10.

ка, проявляющуюся не только на лексическом, но и на прагматическом уровне.

В 1953 году была напечатана последняя статья святителя Луки, но она уже не имела открытого политического и военнопатриотического характера. В 1954 году правительство СССР обозначает новый курс, венчаемый очередной волной антирелигиозной пропаганды. «Журнал...» прервал сотрудничество с архиепископом Лукой. В тот период в письме сыну он «упоминает, что подавал в ЖМП еще одну статью на миротворческую тему, а также проповеди» [2, с. 173], но в публикации ему отказали: «Мои две статьи в свое время журнал поместил, а третью, Пасхальную проповедь, и четвертую статью – “Новое слово в богословии” – не напечатал, а напечатал статью митрополита Николая Крутицкого и Коломенского, и когда я обратился к секретарю редакции, он замялся, послал меня к Николаю Крутицкому, а тот – к Карпову, тогда я понял, – писал святитель, – что мои статьи вредны, и решил больше не писать в журнал ничего... Мои проповеди не будут опубликованы, так как они очень убедительны и неотразимы, против них устоять антирелигиозная пропаганда не может, а это невыгодно государству» [13, с. 372–374].

Святитель Лука, сотрудничая с «Журналом...», знал, что к пропагандируемому делу защиты мира «примешивалось стремление советского государства активно использовать Русскую Православную Церковь в своей внешней политике»³⁰. Он понимал, что его профессиональный авторитет и патриотический пафос его проповеднической деятельности, осуществляемой в военные годы, на описываемом этапе были необходимы советскому правительству для международного позиционирования СССР как разоблачителя «поджигателей войны». Архиепископ Лука, писавший свои миротворческие статьи под давлением со стороны советского государства, тем не менее выступал на страницах «Журнала Московской Патриархии» от лица Русской Православной Церкви, и потому, как бы ни трактовала «борьбу за мир» власть, Преосвященный искренне поддерживал все миролюбивые начинания, выступал против применения ядерного оружия и призывал к добрососедским отношениям между всеми государствами. Тем самым он демон-

³⁰ Полищук Е. К 65-летию начала непрерывного издания «Журнала Московской Патриархии» // Журнал Московской Патриархии. 2008. № 9. С. 95.

стрировал прежде всего верность своему Отечеству и своему народу. О переживании этого нелегкого периода истории нашего государства хорошо написала А. А. Ахматова:

Нет, и не под чуждым небосводом,
И не под защитой чуждых крыл, –
Я была тогда с моим народом,
Там, где мой народ, к несчастью, был. (1961)³¹

Заключение

Таким образом, в проведённом исследовании на примере публикаций архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого) «в защиту мира» была раскрыта специфика выстраивания политической коммуникации в официальном религиозном периодическом издании.

Установлено, что в советской прессе конца 1940-х – начала 1950-х годов медиаобразы США и коллективного Запада представлены как идеологические, экономические, политические и социокультурные антагонисты советского государства. Образ Америки, навязавшей всему миру «власть доллара», решающей свои финансовые проблемы за счет вмешательства в локальные военные конфликты³² и диктующей свои милитаристские правила международным организациям, призванным, казалось бы, к миротворческой деятельности и служению на благо всего человечества, до настоящего времени актуализируется в российской публицистике.

Анализ миротворческих статей святителя показал, что при помощи лексических, семантических, метафорических ресурсов языка так или иначе реализуется конечная коммуникативная цель СМИ – конструирование медиареальности, то есть создание в сознании аудитории определенных представлений и понятий, которые впоследствии становятся для неё наиболее значимыми в оценке действительности.

Перспективу исследования мы видим в дальнейшем изучении проблемы формирования и функционирования обозначенных медиаобразов и установлении параллелей с современным религиозно-политическим контентом всех каналов коммуникации, где

³¹ Ахматова А. Так не зря мы вместе беседовали... // Слова: библиотека русской поэзии : сайт. URL: <https://www.slova.org.ru/ahmatova/tak-ne-zrya-my-vmeste-bedovali/> (дата обращения: 01.06.2024).

³² В последней миротворческой статье святителя за 1951 года как раз отражено вмешательство США в Корейский конфликт. – *прим. авт.*

в режиме non-stop актив российских публицистов (в том числе православных) пытается дать оценку и осмыслить в разных аспектах военно-политические, идеологические и мировоззренческие конфликты с коллективным Западом.

Список литературы

1. *Костромин К., прот.* Отношение Русской Православной Церкви к социализму в советскую эпоху : (по материалам «Журнала Московской Патриархии») / протоиерей Константин Костромин. – DOI 10.47132/1814-5574_2023_1_394. EDN HSQCUU // Христианское чтение. – 2023. – № 1. – С. 394–406.
2. *Добыкин, Д. Г.* Православная библеистика в СССР: направления исследования / Добыкин Д. Г. // Труды Саратовской православной духовной семинарии. – 2020. – № 14. – С. 81–99.
3. *Путенихина, А. В.* Трансформация образа США в советской прессе в период окончания Второй мировой войны (1945–1949) / Путенихина А. В. // Вестник Совета молодых учёных и специалистов Челябинской области. – 2015. – № 2 (9). – С. 56–60.
4. *Иссерс, О. С.* Коммуникативные стратегии и тактики русской речи / Иссерс Оксана Сергеевна. – Москва : Ленанд, 2017. – 308 с. – ISBN 978-5-9710-4659-2.
5. *Гуреева, А. Н.* Формирование медиаобраза государства в контексте медиатизации политической коммуникации / А. Н. Гуреева, П. А. Киреева. – DOI 10.30547/vestnik.journ.6.2022.2856 // Вестник Московского университета. Серия 11: Журналистика. – 2022. – № 6. – С. 28–56.
6. *Забавникова, Е. С.* Миротворческие интенции публицистики архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого) конца 1940-х годов и реакция эмигрантской прессы: полемический аспект / Евгения Сергеевна Забавникова // Филология и теология: актуальные вопросы междисциплинарных исследований : материалы V Юбилейной международной научно-практической школы-конференции «ЯЗЫК – ЛИТЕРАТУРА – ПРАВОСЛАВИЕ», г. Москва, 1–3 ноября 2023 г. : коллективная монография. – Москва : Перервинская духовная семинария, 2024. – С. 154–166.
7. *Лизгунов П., свящ.* Публикации святителя Луки (Войно-Ясенецкого) и проблема идентичности верующих советских граждан / священник Павел Лизгунов. – DOI 10.31802/GV.2021.43.4.010 // Богословский вестник. – 2021. – № 4 (43). – С. 158–177.
8. *Лизгунов П., свящ.* «Журнал Московской Патриархии» как инструмент «примирения» православного и советского самосознания у верующих

СССР в 1940-е – 1980-е гг. / священник Павел Лизгунов. – DOI 10.31802/СН.2021.6.2.008 // Церковный историк. – 2021. – № 2 (6). – С. 147–156.

9. Ягуфаров, Р. А. Языковые средства формирования медиаобраза Джо Байдена в текстах англоязычных СМИ КНР / Р. А. Ягуфаров, Л. Ань. – DOI: 10.23670/IRJ.2022.123.74 // Международный научно-исследовательский журнал. – 2022. – № 9 (123). – URL: <https://research-journal.org/archive/9-123-2022-september/10.23670/IRJ.2022.123.74> (дата обращения: 01.06.2024).

10. Шимон, И. Миссионерская и публицистическая деятельность архиепископа Крымского Луки (Войно-Ясенецкого) в послевоенные годы / И. Шимон // Труды Таврической духовной семинарии : сборник трудов. – Симферополь : Ариал, 2021. – Вып. 1. – С. 172–178.

11. Иссерс, О. С. Коммуникативные стратегии и тактики русской речи : специальность 10.02.01 «Русский язык» : диссертация на соискание ученой степени доктора филологических наук / Иссерс Оксана Сергеевна ; Омский государственный университет. – Омск, 1999. – 385 с.

12. Сальникова Н. В. Национально-культурная риторика политического дискурса : (на материале публичных выступлений Р. Рейгана и М. С. Горбачева) : специальность 10.02.19 «Теория языка» : автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук / Сальникова Нина Валерьевна ; Ставропольский государственный университет. – Ставрополь, 2011. – 21 с.

13. Лисичкин, В. А. Лука, врач возлюбленный : жизнеописание святого и хирурга Луки (Войно-Ясенецкого) / В. А. Лисичкин. – 2-е изд. – Москва : Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013. – 456 с. – ISBN 978-5-88017-357-0.

Статья поступила в редакцию 02.06.2024.

Статья поступила после рецензирования 20.06.2024.

Статья принята к публикации 18.07.2024.

UDC 82-52/82-55

**SPEECH STRATEGIES
FOR THE FORMATION OF MEDIA IMAGES
OF AMERICA AND THE COLLECTIVE
WEST IN THE PEACE JOURNALISM
OF ARCHBISHOP LUKE (VOYNO-
YASENETSKY) IN THE “JOURNAL**

OF THE MOSCOW PATRIARCHATE” IN THE LATE 1940S – EARLY 1950S

Evgenia Zabavnikova

PhD in Philology, Lecturer

Department of Philological, Church and

Practical Disciplines

Tambov Theological Seminary

392000, Russia, Tambov, ul. M. Gorkogo, 3

E-mail: eva20038@yandex.ru

ORCID: 0009-0005-9751-8176

For citation: Zabavnikova E. S. Speech strategies for the formation of media images of America and the Collective West in the peace journalism of Archbishop Luke (Voyno-Yasenetsky) in the “Journal of the Moscow Patriarchate” in the late 1940s – early 1950s EDN: MMLNYT // Theological Collection of Tambov Theological Seminary. 2024, no. 3 (28). P. 216–236. (In Russian)

Abstract

This study examines the process of forming media images of the United States and Western countries through speech strategies and language tools used by the media, including confessional ones, in constructing media reality. Using the example of peacekeeping articles by Archbishop Luke (Voyno-Yasenetsky), published in the “Journal of the Moscow Patriarchate” from 1948 to 1951, the phenomenon of constructing political communication in an Orthodox periodical is shown for the first time, on the pages of which the confrontational parties are the USSR and the collective West, led by the United States. In light of the aggravation of international relations between Russia and the Western camp, it seems relevant to identify and compare the characteristic features of the formed images of the United States and the Western bloc in the Soviet press in the post-war period and in the Russian media at the present stage.

The main research methods include categorical and contextual analysis and the structural-functional method, relevant for identifying the key features of the construction of these media images.

The main result of the work is determined in identifying such elements of media images of America and the collective West, which are still used and interpreted by the active Russian, including Orthodox, publicists.

Keywords: Archbishop Luke (Voyno-Yasenetsky); peace journalism; Journal of the Moscow Patriarchate; section “In Defense of Peace”; media images of the USA and the collective West.

References

1. Kostromin K., Archpriest Otnoshenie Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi k sotsializmu v sovetskuyu epokhu (po materialam “Zhurnala Moskovskoi Patriarkhii”) [The attitude of the Russian Orthodox Church to socialism in the Soviet era (based on the materials of the “Journal of the Moscow Patriarchate”)]. *Khristianskoe chtenie* [Christian Reading]. 2023, no. 1, pp. 394–406. (In Russian).
2. Dobykin D. G. Pravoslavnaya bibleistika v SSSR: napravleniya issledovaniya [Orthodox biblical studies in the USSR: research areas]. *Trudy Saratovskoi pravoslavnoi dukhovnoi seminarii* [Proceedings of the Saratov Orthodox Theological Seminary]. 2020, no. 14, pp. 81–99. (In Russian).
3. Putenikhina A. V. Transformatsiya obraza SShA v sovetskoi presse v period okonchaniya Vtoroi mirovoi voiny (1945–1949) [Transformation of the image of the United States in the Soviet press during the end of World War II (1945–1949)]. *Vestnik Soveta molodykh uchenykh i spetsialistov Chelyabinskoi oblasti* [Bulletin of the Council of Young Scientists and Specialists of the Chelyabinsk Region]. 2015, no. 2 (9), pp. 56–60. (In Russian).
4. Issers O. S. *Kommunikativnye strategii i taktiki russkoi rechi* [Communicative strategies and tactics of Russian speech]. Moscow, Lenand Publ., 2017, 308 p. (In Russian).
5. Gureeva A. N. Formirovanie mediaobraza gosudarstva v kontekste mediatizatsii politicheskoi kommunikatsii [Formation of the media image of the state in the context of mediatization of political communication]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya: Zhurnalistika* [Bulletin of Moscow University. Series: Journalism]. 2022, no. 6, pp. 28–56. (In Russian).
6. Zabavnikova E. S. Mirotvorcheskie intentsii publitsistiki Luki (Voyno-Yasenetskogo) kontsa 1940-kh godov i reaktsiya emigrantskoi pressy: polemicheskii aspekt [Peacemaking intentions of the journalism of Archbishop Luke (Voyno-Yasenetsky) in the late 1940s and the reaction of the émigrépress: a polemical aspect]. *Filologiya i teologiya: aktual'nye voprosy mezhdistsiplinarnykh issledovaniy. Materialy V Yubileinoi mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi shkoly-konferentsii “YAZYK – LITERATURA – PRAVOSLAVIE* [Philology and Theology: Topical Issues of Interdisciplinary Research. Proceedings of the 5th Jubilee International Scientific and Practical School-Conference “LANGUAGE – LITERATURE – ORTHODOXY”]. Moscow, Perervinskaya Theological Seminary Publ., 2024, pp. 154–166. (In Russian).

7. Lizgunov P., Priest Publikatsii svyatitelya Luki (Voino-Yasenetskogo) i problema identichnosti veruyushchikh sovetskikh grazhdan [St. Luke's (Voyno-Yasenetsky) publications and the problem of identity of Soviet believers]. *Bogoslovskii vestnik* [Theological Bulletin]. 2021, no. 4 (43), pp. 158–177. (In Russian).

8. Lizgunov P., Priest “Zhurnal Moskovskoi Patriarkhii” kak instrument “primireniya” pravoslavnogo i sovetskogo samosoznaniya u veruyushchikh SSSR v 1940-e – 1980-e gg. [“The Journal of the Moscow Patriarchate” as an instrument of “reconciliation” of Orthodox and Soviet self-awareness among believers in the USSR in the 1940s–1980s]. *Tserkovnyi istorik* [Church Historian]. 2021, no. 2 (6), pp. 147–156. (In Russian).

9. Yagufarov R. A. Yazykovye sredstva formirovaniya mediaobraza Dzho Baidena v tekstakh angloyazychnykh SMI KNR [Linguistic means of forming the media image of Joe Biden in the texts of English-language media in China]. DOI: 10.23670/IRJ.2022.123.74 *Mezhdunarodnyi nauchno-issledovatel'skii zhurnal* [International Research Journal]. 2022, no. 9 (123). (In Russian). Available at: <https://research-journal.org/archive/9-123-2022-september/10.23670/IRJ.2022.123.74> (accessed: 01.06.2024).

10. Shimon I. Missionerskaya i publitsisticheskaya deyatel'nost' arkhiepiskopa Krymskogo Luki (Voino-Yasenetskogo) v poslevoennye gody [Missionary and journalistic activities of Archbishop of the Crimea Luke (Voyno-Yasenetsky) in the post-war years]. *Trudy Tavricheskoi dukhovnoi seminarii* [Proceedings of the Tauride Theological Seminary]. Simferopol, Arial Publ., 2021, issue 1, pp. 172–178. (In Russian).

11. Issers O. S. *Kommunikativnye strategii i taktika russkoi rechi*. Diss. dok. filol. nauk [Communicative strategies and tactics of Russian speech. Doc. phil. sci. diss.]. Omsk, 1999, 385 p. (In Russian).

12. Salnikova N. V. *Natsional'no-kul'turnaya ritorika politicheskogo diskura (na materiale publichnykh vystuplenii R. Reigana i M. S. Gorbacheva. Avtoref. kand. filol. nauk* [National-cultural rhetoric of political discourse: (based on public speeches of R. Reagan and M. S. Gorbachev). Cand. phil. sci. abstract]. Stavropol, 2011, 21 p. (In Russian).

13. Lisichkin V. A. *Luka, vrach vozlyublennyi: zhizneopisanie svyatitelya i khirurga Luki (Voino-Yasenetskogo)* [Luke, the beloved physician: the biography of the saint and surgeon Luke (Voyno-Yasenetsky)]. Moscow, Moscow Patriarchate of the Russian Orthodox Church Publ., 2013, 456 p. (In Russian).

Received 02 June 2024

Reviewed 20 June 2024.

Accepted for press 18 July 2024.

Научный журнал

**БОГОСЛОВСКИЙ СБОРНИК
ТАМБОВСКОЙ
ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ**

№ 3 (28), 2024

Адрес редакции, издателя: 392000, Тамбовская обл.,
г. Тамбов, ул. М. Горького, д. 3

Телефон 8 (4752) 55-92-72

E-mail: tdsnauka@yandex.ru;

www.tamds.ru

Компьютерная верстка – **Е. В. Ермохина**

Корректор – **Е. Г. Ремизова**

Подписано в печать 20.08.2024 г. Дата выхода в свет 25.09.2024 г.

Формат 70х100 (1/16). Печать офсетная. Бумага офсетная.

Усл. печ. л. 19,18. Тираж 500 экз. Заказ № 1282.

Отпечатано в обществе с ограниченной ответственностью

«Тамбовский полиграфический союз»

Юридический адрес типографии:

392008, Тамбовская обл., г. Тамбов, ул. Пензенская, д. 5-1

Тел. +7 900-499-48-88.

E-mail: info@tps68.ru <http://www.tps68.ru>

ISSN 2687-072X



9 772687 072007 >