

**ЙОШКАР-ОЛИНСКАЯ И МАРИЙСКАЯ ЕПАРХИЯ
МИНИСТЕРСТВО КУЛЬТУРЫ, ПЕЧАТИ
И ПО ДЕЛАМ НАЦИОНАЛЬНОСТЕЙ РЕСПУБЛИКИ МАРИЙ ЭЛ**



Христианское просвещение и русская культура

**МАТЕРИАЛЫ
XI НАУЧНО-БОГОСЛОВСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ**

**ЙОШКАР-ОЛА
2008**

ББК 86.3
Х93

По благословению
архиепископа Йошкар-Олинского и Марийского Иоанна

Редакционная коллегия: иерей Алексей Михайлов, диакон Александр Жирнов, профессор МарГПИ А.Т. Липатов (литературный редактор), Ю.В. Ерошкин.

Христианское просвещение и русская культура: Доклады и сообщения XI научно-богословской конференции (26-27 мая 2008 г.). Йошкар-Ола, 2008. 220 с.

В данном сборнике представлены материалы, содержащие дальнейшую разработку актуальных проблем истории христианства, взаимоотношений религии и науки. Освещаются вопросы духовно-нравственных исканий в области русской словесности на примере литературного творчества Ф.М. Достоевского, Н.С. Лескова, И. Северянина и др. Большое внимание уделено рассмотрению проблем истории Православия в Марийском крае и Поволжско-Вятском регионе.

Материалы конференции могут быть использованы в качестве краеведческого и учебного пособия по религиоведению, русской словесности и истории края и адресуются преподавателям высших, средних общеобразовательных и средних учебных заведений.

© Йошкар-Олинская и Марийская епархия, 2008

СОДЕРЖАНИЕ

ОФИЦИАЛЬНАЯ ЧАСТЬ

Приветственное слово Высокопреосвященнейшего Иоанна архиепископа Йошкар-Олинского и Марийского.....	6
Приветствие Президента Республики Марий Эл Л.И. Маркелова.....	8

ДОКЛАДЫ И СООБЩЕНИЯ

I. ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ХРИСТИАНСТВА

СТАРИКОВ С.В.

Подвижник русского книгопечатания: 445 лет со дня упокоения святителя Макария, митрополита Московского (1563-2008).....	9
---	---

ЛАНГОЛЬФ О.Г.

Установление христианства на Руси.....	16
--	----

ГАЙДЕНКО П.И.

Христианская жизнь Киевской Руси в западноевропейских источниках (несколько наблюдений по проблеме формирования церковного источниковедения).....	25
--	----

АКШИКОВ А.Г.

О национальности Патриарха Московского и всея Руси Никона.....	37
---	----

ФОМИНА Т.Ю.

Роль православного духовенства в жизни Великого Новгорода X-XII вв.....	41
--	----

БАЖИН В.В.

Имени святого великомученика и победоносца
Георгия... (из истории Георгиевской ленточки).....48

II. ПРАВОСЛАВИЕ В МАРИЙСКОМ КРАЕ И ПОВОЛЖСКО-ВЯТСКОМ РЕГИОНЕ

КОЗЛОВ Ф.Н.

Голод 1921-1922 гг. и изъятие церковных ценностей
(на материалах Чувашской автономии).....61

АБЫЗОВА Э.Б.

Жизненный путь Сергия (Королева).....72

ЕРОШКИН Ю.В.

Епископ Варлаам (Козуля).....80

ФЕДОСЕЕВА Н.А.

Священник Гавриил Яковлев — просветитель
Марийского народа (165 лет со дня рождения).....89

АБЫЗОВА Э.Б.

За Христа пострадавшие:
протоиерей Петр Красноперов.....94

III. ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННЫЕ ОСНОВЫ ПРАВОСЛАВИЯ

НИКИТИН А., иерей

Величие и сила духа святого Иоанна Крестителя.....101

ЛИПАТОВ А.Т.

Мать Мария: служение Богу и Отечеству.....111

СУЩЕВ А., иерей

Христианство и язычество:
борьба мировоззрений.....127

СУНГУРОВА Е.В., НОВОСЕЛОВА И.И.

Достойны ли мы великого наследия
православной культуры?.....134

IV. ПРАВОСЛАВИЕ И ОТЕЧЕСТВЕННАЯ СЛОВЕСНОСТЬ

ОЛЕНЕВА Т.Б.

Атрибуция классических древнерусских текстов:
традиции и новации.....142

МИХЕЕВА И.Н.

Ценностный аспект пространственной структуры
цикла Н.С. Лескова «Праведники».....149

СТАРЫГИНА Н.Н.

Христианская символика
в романе Бориса Садовского «Шестой час».....160

МИХЕЕВА О.В.

Проблема соборности
в философско-религиозных исканиях
Ф.М. Достоевского в 1860-1870 гг.....168

СИТНОВА А.А.

Ранняя лирика Игоря Северянина:
аксиологический аспект.....179

ИВИ С.В.

Остромирово Евангелие на уроках истории в школе.....188

ЖУРАВЛЕВ С.А.

Старое и новое
в топонимическом ландшафте Йошкар-Олы.....194

КАМАЕВА А.И.

Женские образы в муромской житийной литературе.....204

МОЛЧАНОВ П.В., МОЛЧАНОВА Н.Ф.

Догмат или догмАт: об ударениях
в словах церковно-славянской лексики.....212

Приветственное слово Высокопреосвященнейшего Иоанна, архиепископа Йошкар-Олинского и Марийского

Христос воскрес! Вновь милостью Божией мы собрались в этом зале, чтобы еще и еще раз задать себе вопрос: каковы мы и насколько являемся продолжателями деяний святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, просветителей словенских земель? Святая держава Российская сегодня как никогда стремится к тому, чтобы вновь в былом величии и славе предстать той, какую она некогда была. И наш Царев город облекается в свое бывшее величие, прославляющее Бога — Творца всяческих. По утверждению историков, этот город был создан как город царя Небесного и назывался «Царев город на Кокшаге»; и ныне вновь созидаются посвященные Господу храмы: Воскресения, Вознесения, Святой Троицы; готовится восстановление храма в честь входа Господня в Иерусалим; строится Православный центр. Однако при внешнем возрождении нашей церковной жизни, мы должны помнить о главном: «Жатвы много, а делателей мало» (Мф. 9, 37; Лк. 10, 2). Да еще мало среди нас делателей, продолжателей великого служения сеяния слова Божия, принесенного нам святыми братьями, участниками которого все мы должны быть.

Святая Россия — святая потому, что она Богоносица, несущая Крест Господень: в испытаниях, в скорбях, и в радости Пасхальной. Но чтобы увидеть Россию воскресшей, воспрянувшей после безбожного XX века, всем нам необходимо осмыслить, что каждый из нас творит, какова его деятельность, и насколько он благодарен Богу за то время, которое Господь нам отпустил, чтобы сеять семена любви, добра и милосердия. Внешне время для нас благоприятное, но внутренне оно является испытанием для нас, для державы, для всех жителей нашей необъятной Родины. Как никогда мы видим, что плевелы все больше и больше сеются на нашей земле, видим, как эти плевелы не дают расти доброй пшенице, слову Божию, видим, как святая Русь все больше и больше поработается: и не только материальными благами, но и грехом, который рас-

тлевает ее, порабощает ее чад и делает их не наследниками святых братьев, а слугами и рабами страстей и греха. А история нашего государства, из которой мы черпаем уроки, свидетельствует о том, что когда духовная жизнь истощается (люди живут только для себя и во имя себя), тогда Господь попускает всем нам испытания. Он преподает нам урок, который очень часто бывает горьким. Горьким, потому что грех истребляется многими скорбями. И лишь когда приходят скорби и болезни, сыны России начинают призывать имя Господне. Сегодня вновь и вновь мы должны задать себе нелицеприятный вопрос: каковы мы в своем делании и насколько слово Божие проникло в наше сердце? Читая Священное Писание, оставленное нам в наследие Кириллом и Мефодием, пустили ли мы с этим словом в свое сердце Спасителя, обитает ли Он в нашем сердце, живет ли Христос в наших семьях, в обществе, в державе нашей? Или мы изгоняем Его из своего сердца, и Он, взирая на бесчисленные наши деяния, вновь и вновь обращаясь к нам, говорит: «Приидите ко Мне все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас; возьмите иго Мое на себя и научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем» (Мф. 11, 28-29). Научаемся ли мы от Господа той кротости и любви, которая переродила языческий мир и сделала его миром Христовым? «Я, — говорит Господь, — есмь Путь, и Истина и Жизнь» (Ин. 14, 6). Верующий в Меня не умрет, но будет иметь жизнь вечную (Ин. 3, 15-16; 11, 26) Изберите вечность... Вера в Господа нашего Иисуса Христа должна каждого из нас побуждать к тому, чтобы мы сеяли семена слова Божия в сердца человеческие, особенно в сердца молодежи, которая находится на распутье дорог и избирает себе путь жизненный. Откройте им путь, ведущий в вечность, чтобы они не укоряли себя и нас, что мы не явили им то слово Божественное, которое преображает человека, дает ему смысл жизни, дает способность преполюждать все невзгоды, встречающиеся на его пути. Сейчас для нас открывается возможность принести слово Божие в школы, в вузы, но как мы воспользуемся этим, все зависит, прежде всего, от каждого из нас.

Жатвы много, делателей мало... Мы должны возделывать, уготовлять их сердца для Господа, делая их достойными гражданами нашей великой России. Научитесь извлекать уроки из истории,

которая учит: если мы не используем это время, то пожнем плоды, которые будут горьки; помните: «отцы ели виноград, а у детей — оскомина» (Иер. 31, 29).

Словом Божиим да напитаемся и да соделаемся мы достойными преемниками святых братьев, просветителей словенских, достойными гражданами святой Руси, ее сынами и детьми, которые, искореняя зло в себе, преобразуют не только себя, но и нашу Русь. Христос воскрес! Господь да благословит наше собрание.

Приветствие Президента Республики Марий Эл Л.И. Маркелова

Уважаемые гости и участники конференции!

От имени Правительства Республики Марий Эл и от себя лично сердечно поздравляю вас с Днем славянской письменности и культуры и началом работы XI научно-богословской конференции «Христианское просвещение и русская культура».

В этот знаменательный день мы приносим дань уважения равноапостольным братьям Кириллу и Мефодию, — великим просветителям, приобщившим многомиллионные славянские народы к интеллектуально-нравственным сокровищам мировой культуры. Труды Кирилла и Мефодия стали общим достоянием славян, положили основу их нравственному и культурному развитию.

В этом году Дню славянской письменности и культуры посвящена целая декада, которая включает ряд мероприятий, организованных Правительством Республики Марий Эл, Министерством культуры, печати и по делам национальностей Республики Марий Эл, Йошкар-Олинской и Марийской епархией Русской Православной Церкви и другими государственными и общественными организациями.

Уважаемые друзья! Позвольте еще раз поздравить вас с праздником, пожелать успешной и плодотворной работы, поблагодарить организаторов конференции за большой вклад в духовное возрождение нашей Родины.

I. ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ХРИСТИАНСТВА

*СТАРИКОВ Сергей Валентинович,
доктор исторических наук,
проректор по научной работе МарГУ*

Подвижник русского книгопечатания (445 лет со дня упокоения святителя Макария, митрополита Московского)

В 2008 году исполнилось 445 лет со дня упокоения святителя Макария, митрополита Московского и всея Руси, и 20 лет со дня его канонизации.

Святитель Макарий является одним из наиболее выдающихся церковных деятелей средневековой Руси, чьими стараниями русская книжность поднялась на новую высоту — началось книгопечатание.

В церковной историографии эта сторона деятельности митрополита рассматривалась в ряде сочинений историков Русской Церкви¹, находила отражение в работах по истории русской культуры, справочных и иных изданиях дореволюционного периода². Так, в знаменитом энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона отмечалось, что Иван Грозный по совету митрополита Макария решил устроить в Москве книгопечатню³. В советский период в отечественной историографии деятельность митрополита Макария рассматривалась скорее в контексте реформ середины XVI века, отмечалось его участие в Избранной Раде Ивана IV.

Советские историки немало сделали для изучения первых печатных книг, провели их сравнительно-сопоставительный анализ. Несмотря на немногочисленные и отрывочные данные, сегодня историки располагают сведениями о первых московских печатных изданиях («безвыходные издания») 1550-х гг., первых

русских мастерах печатного дела, художественном оформлении первых русских печатных книг⁴. Составлен свободный каталог печатных книг XVI–XVII вв.⁵ Немало написано о причинах начала книгопечатания и, среди прочих, отмечено, что Церковь была заинтересована в этом, а в связи с присоединением новых земель и христианизацией населения в большом количестве нужны были богослужебные книги. Однако до признания выдающегося вклада Русской Православной Церкви дело так и не дошло, и, скорее всего, по идеологическим соображениям. Признать и открыто заявить о приоритете Церкви в этом деле означало изменить общественное настроение в пользу РПЦ. На это советские историки пойти не могли. Поэтому сегодня, перечитывая все, что было написано и опубликовано на тему о зарождении русского книгопечатания, невольно задаешься вопросом: кто был инициатором устройства печатного дела? Какую роль в нем сыграла Русская Православная Церковь?

Еще хуже обстоит дело со школьными и вузовскими учебниками, где выделяется лишь дата 1564 г. — начало русского книгопечатания. Первопечатником называется Иоанн (Иван) Федоров. А далее все события как бы повисают в воздухе. Хотя известно, что Иоанн Федоров был диаконом кремлевской церкви святителя Николая Гостунского и в 1555 году был поставлен служить самим митрополитом Макарием.

Сегодня, восстанавливая историческую справедливость, необходимо воздать должное святителю Земли Русской, радетелю о русском книгопечатании митрополиту Макарию, весь земной путь которого был теснейшим образом связан с русской православной книжной культурой.

Святитель Макарий, в миру Михаил, родился около 1482 года. После ранней смерти отца и пострижения матери он становится сначала послушником Пафнутиево-Боровского монастыря, а потом иноком Макарием. Именно здесь, в обители, он приобщается к книжной мудрости русского монашества и обретает нескончаемую любовь к богословию в красках — иконописи, приобщается к кругу великого изографа Московской Руси — Дионисия, впитывает в себя идеи московской державности. К 40-м годам XV в. он

прошел все ступени монашеского служения — от инока до архимандрита Лужецкого Богородицкого монастыря в Можайске, на него обратил внимание Великий князь Василий III.

Шестнадцать лет, с марта 1526 года, владыка Макарий возглавлял Новгородскую епархию. Старейшая русская архиерейская кафедра, пустовавшая более 17 лет, после присоединения Великого Новгорода к Москве вновь обрела святых прежних новгородских архиепископов, бывшие в Москве. В новгородских монастырях был введен единообразный иноческий устав; по благословию владыки Макария начинается миссионерская деятельность; большую заботу он проявляет о строительстве и поновлении храмов. Всего при владыке Макарии только в Новгороде строятся, перестраиваются, украшаются около сорока храмов, в том числе и кафедральный Софийский собор. Все они обеспечиваются утварью, книгами. Владыка лично поновляет великую святыню Новгородской земли — икону Божией Матери «Знамение».

В Великом Новгороде владыка Макарий принимает решение начать на основе календаря систематизацию всей библейской, новозаветной и житийной литературы. Так начался его 12-летний великий труд по созданию «Великих Четых — Миней» — календаря ежедневных чтений, разбитых по месяцам на 12 томов. Составленные Макарием «Великие Четые — Минеи» содержат более 27 тысяч страниц большого формата. Все книги были красиво переплетены и обильно изукрашены миниатюрами и заставками. По сути дела, это была «полная энциклопедия» духовности и образованности. Конечно, Владыка жаждал печатного тиражирования этого труда. Первая редакция его была завершена к 1541 году; 12 томов так называемого Софийского комплекта Владыка вложил в Новгородский Софийский собор.

В 1542 году архиепископ Макарий становится митрополитом Московским. С переездом в Москву работа над этим трудом продолжается. Новые редакции — Успенская и Царская — значительно превосходили по объему первую, Софийскую. Кроме того, в Новгороде в 1539 г. по инициативе Макария был составлен Владычный летописный свод, продолживший прежние новгородские летописи.

На московском первосвятительском престоле митрополит Макарий добился усиления авторитета первого церковного архипастыря. Он стоял у истоков превращения Великого московского княжения в Московское царство. В январе 1547 г. митрополит Макарий впервые в русской истории совершил в Успенском соборе чин венчания на царство Ивана IV — Россия стала царством.

Под руководством митрополита в 1547 и 1549 годах были проведены два церковных собора, где в лике святых были прославлены 39 русских чудотворцев. Это потребовало огромной предварительной работы, написания новых житий и служб им. Митрополит Макарий сам собрал и своею рукою написал жития, объединив их в «Книгу новых чудотворцев», которая стала своеобразным дополнением к «Великим Четым-Минеям».

Третий «Макарьевский» собор (1551) — «Стоглавый» — касался многих вопросов устройства церковной жизни. На нем встал вопрос об издании церковных книг. Было принято решение не только совершить тщательный пересмотр книг, но и заняться обустройством книгопечатания в России. Именно митрополит Макарий добился принятия этого важнейшего постановления.

Активная внешняя политика Московского царства способствовала решению этой задачи, придавала ей особое первостепенное значение. В 1552 г. митрополит Макарий благословил царя Ивана IV на казанский поход и предрек победу русскому воинству; 2 октября 1552 года Казань была покорена. Митрополит освятил храм Покрова Пресвятой Богородицы («что на рву»), построенный на Красной площади в Москве в 1561 г. в честь казанского взятия. С образованием в 1555 г. Казанской епархии он рукоположил первого казанского архиепископа — святителя Гурия.

Печатная книга была известна в России еще со второй половины XV века, т.к. западноевропейские издания уже попадали на Русь. Государи Иван III, а потом Иван IV, как свидетельствуют западноевропейские источники, пытались завязать полиграфические контакты с Германией и Данией. В историографии фигурировали имена печатников, состоявших на русской

службе, в частности любекского типографа Бартоломея Готана (конец XV в.), датского ремесленника Ганса Богбинтера. Но источники умалчивают о том, делали ли они попытки завести книгопечатание в России⁶.

На Руси к середине 1550-х гг. уже была подготовлена благодатная почва для организации книгопечатного дела, появились и первые русские мастера. Источники называют «мастером печатных книг» Марушу Нефедьева, который, по мнению историков, вполне мог быть причастен к первым московским «безвыходным» печатным книгам. В настоящее время их известно семь: три Евангелия, две Псалтири, две Триоди⁷.

О том, что еще до выхода в свет первопечатного «Апостола» в 1564 г. в Москве существовало печатное дело, говорят данные из разных источников (послесловия к книгам, летописные своды и др.)

1553 год как дата начала книгопечатания в Москве подтверждается тотемским летописцем, правда, в относительно позднем списке конца XVII — начала XVIII веков. В нем под 1553 годом значится: «Начатся печатание книг в Москве, при митрополите московском Макарии»⁸. Сегодня невозможно установить, какое из «безвыходных» московских изданий было первенцем русского книгопечатания. Мнения ученых расходятся, но однозначно можно говорить о том, что «безвыходные» московские печатные книги явились важным этапом становления и последующего совершенствования печатного дела в Москве, а митрополит Макарий сыграл в этом становлении решающую роль.

Ничего не известно о существовании специального печатного двора в 1553-1563 гг. Но государев печатный двор, где вышел первый печатный «Апостол», возник не на пустом месте. Печатное дело уже было при церкви Николая Чудотворца Гостунского⁹ в Московском Кремле, где диаконом был Иоанн Федоров. Священство и причт храма были книжными людьми: священник Амос, настоятель храма, священники Михаил и Иаков. Все это дало основание историку М.Н. Тихомирову сделать предположение о том, что типография (книгопечатня), в которой печатались «безвыходные» издания, находилась при

церкви Николы Гостунского. Дореволюционные исследования, церковно-исторические и справочные труды прямо указывают на открытие первой типографии для печатания священных книг при митрополите Макарии¹⁰. Существует мнение, что эта первая типография была создана священником Сильвестром, членом Избранной Рады, настоятелем кремлевского Благовещенского собора¹¹. Как бы там ни было, все известные факты свидетельствуют о непосредственной причастности церковных кругов к основанию печатного дела.

Новый печатный двор, созданный на средства царской казны по благословию митрополита Макария, объединил силы. Его печатники, Иван Федоров Москвитин и Петр Тимофеев Мстиславец, продолжили начатое дело. Из Великого Новгорода прибыл резчик букв Василий Никифоров. Митрополит Макарий постоянно справлялся об их работе.

19 апреля 1563 года в Московском печатном дворе стала печататься официально признанная «первая русская печатная книга» — «Деяния святых апостолов». Но поддержать ее в руках святителю было не суждено — «Апостол» вышел в свет 1 марта 1564 года, а Макарий отошел ко Господу 31 декабря 1563 года.

В 1565 году Иоанн Федоров выпустил «Часослов», где отметил: «Благословением преосвященного Макария Митрополита всея Руси составися сия штанба — сиречь, печатных книг дело, во царствующем граде Москве»¹². Таким образом, источники свидетельствуют и об архипастырском благословении, и самом непосредственном участии митрополита Макария в становлении и развитии русского книгопечатания. Имя святителя должно стоять в первом ряду устроителей печатного дела, наряду с первыми мастерами печатниками — Иоанном Федоровым и Петром Мстиславцем, творчество которых было освящено Русской Православной Церковью, поддержкой, помощью и благословением святителя Макария, митрополита Московского и всея Руси.

С тех далеких пор русская книга неуклонно развивалась. Если в XVI веке было выпущено всего 14 наименований книг, то в XVII веке уже 483¹³. Ничего не известно о тиражах Московского печатного двора в XVI веке, но в XVII веке они уже значительны,

и в конце века достигают около 5 тысяч экземпляров¹⁴. Одну из книг — «Житие Николая Чудотворца» — как духовную реликвию и образец русской книжности XVII века автор этой статьи хранит в своей личной библиотеке. Книга была отпечатана в ноябре-декабре 1640 года в Москве при царе Михаиле Феодоровиче, о чем свидетельствует ее послесловие.

«Реки, наполняющие вселенную мудростью» — так в Древней Руси называли книги. Поминая сегодня митрополита Макария — святителя Земли Русской, который великолепно знал «вся премудрости», хотелось бы пожелать всем постоянного прикосновения к этому роднику книжной мудрости. Пусть это духовное благо пребывает со всеми нами!

Примечания

¹ Карташев А.В. История Русской Церкви. Т. 1. М., 2006.

² Румянцев В.Е. Древние здания Московского печатного двора // Древности. Труды Императорского Московского Археологического общества. Т. 2. М., 1870. С. 1-38; Полный православный богословский энциклопедический словарь. Т. 2. Репринтное издание. М., 1992.

³ Лисовский Н.М. Печатное дело // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. 27а. СПб., 1899. С. 414.

⁴ Тихомиров М.Н. Начало книгопечатания в России // У истоков русского книгопечатания. М., 1959; Немировский Е.Л. Возникновение книгопечатания в Москве. Иван Федоров. М., 1964; Сидоров А.А. Начало русского книгопечатания и Иван Федоров // Русское книгопечатание до 1917 года. М., 1964; Рогов А.И. Возникновение и развитие книгопечатания // Очерки русской культуры XVI века. Ч. 2. М., 1977. С. 262-278.

⁵ Зернова А.С. Книги кирилловской печати, изданные в Москве в XVI-XVII веках. Сводный каталог. М., 1958.

⁶ Рогов А.И. Возникновение и развитие книгопечатания. С. 265-266.

⁷ Там же. С. 267.

⁸ Там же. С. 268.

⁹ Тихомиров М.Н. Начало книгопечатания в России. С. 33.

¹⁰ Полный православный богословский энциклопедический словарь. Т. 2. Репринтное издание. М., 1992. С. 1546.

¹¹ Черный В.Д. Искусство средневековой Руси. М., 1997. С. 292.

¹² Сегень А.Ю. Радетель о русском книгопечатании // «Русский дом». 2008. № 1. С. 21.

¹³ Рогов А.И. Возникновение и развитие книгопечатания // Очерки русской культуры XVII века. Ч. 2. М., 1979. С. 155.

¹⁴ Киселев Н.П. О московском книгопечатании XVII века // Книга. Исследования и материалы. Книга II. М., 1960. С. 133.

*ЛАНГОЛЬФ Оксана Григорьевна,
учитель русского языка и литературы
средней общеобразовательной школы № 3 г. Йошкар-Олы*

Установление христианства на Руси

Удрученный ношей крестной,
Всю тебя, земля родная,
В рабском виде Царь Небесный
Исходил, благословляя.

Ф.И. Тютчев.

Больше тысячелетия прошло с того дня, когда Русь была официально крещена. Этому событию предшествовал длительный период распространения Православия в нашем Отечестве. Ученики Христа спешили во все концы мира для привлечения народов ко Господу. История христианства на Руси начинается с предания о путешествии на Русь святого апостола Андрея Первозванного, брата апостола Петра. Увидев горы вверху Днепра, он сказал ученикам: «На этих горах воссияет благодать Божия, будет город великий, и воздвигнет Бог много церквей». Он благословил эти горы, поставил на них крест. Впоследствии в этих местах возник г. Киев¹.

Еще до крещения киевлян в IX веке среди русов были христиане. Князь Кий был приглашен императором в Византию, чтобы заключить союз. Там его дружинники ощутили высоту христианской культуры, и через них Русь стала узнавать о вере Христовой. В 860 году киевские князья Аскольд и Дир с дружиною пришли в ладьях воевать Константинополь, но греки с молитвою погрузили в море ризу Пресвятой Богородицы, море взволновалось, и ладьи были разметаны. Русские послали посольство и просили крещения. Это было первое крещение на Руси. Патриарх Фотий в 867 году в Окружном послании к епископам сообщал, что русские исполняют христианские обычаи с великим усердием². На Руси появились церкви. В 944 году в церкви святого пророка Илии в городе Киеве князем Игорем был подписан договор с Византией.

Говоря о распространении Православия на Руси, нужно ос-

тановиться на том, что 24 мая мы вспоминаем создателей славянского алфавита, просветителей славян в Моравии, братьев Кирилла (827–869) и Мефодия (815–885). Их жизнь стала служением славянской культуре. После смерти отца Константин (при пострижении в монахи названный Кириллом), отличавшийся ученостью, из византийского города Солуни отправился в Константинополь, где продолжил обучение. Затем он занимал пост патриаршего библиотекаря, но оставил государственную службу и преподавал в университете эллинскую и христианскую философию. Вместе со своим учителем, будущим патриархом Фотием, он занимался филологией. Затем, как знавший язык славян, был отправлен в Болгарию с просветительской миссией. Но просвещение народа оказалось невозможным, потому что не было книг на их родном языке. Вместе со своим братом Мефодием, Кирилл приступает к созданию славянской азбуки.

Примерно с 862 года Мефодий переводит книги на славянский язык, но есть сведения, что еще в 860 году Кирилл крестил в южнорусских степях 200 семей и нашел у них Евангелие и Псалтирь своего же перевода. Для обращения в христианскую веру русских был послан митрополит Михаил. Князь русов призвал народ принять крещение. Старейшины потребовали чуда: чтобы Евангелие было брошено в огонь и не сгорело. Господь совершил это чудо, и народ крестился.

23 мая 863 года в столице Болгарии Плиске был оглашен новосоставленный славянский алфавит, а через два месяца в Софийском соборе патриарх Фотий отслужил в честь этого события молебен.

В связи с этим моравский князь Ростислав обратился к византийскому императору Михаилу III с просьбой разрешить богослужение не на латинском, а на славянском языке, чтобы прекратить влияние в своем государстве немецкого духовенства на культурную жизнь страны. Константин взялся за составление азбуки на основе греческого алфавита. Требовалось перевести и переписать большое количество книг, поэтому буквы должны были быть простыми и легкими и в то же время красивыми, чтобы человек, увидев их, захотел овладеть письмом.

Появились буквы, которые отсутствовали в греческом алфавите: б, ж, ш, з, с, ч, щ, ц, ъ, ь. Всего в алфавите было 43 буквы.

В буквах славянской азбуки присутствуют такие элементы: крест, круг (соединение начала и конца), треугольник (Троица)³. Считается, что славянская азбука — наставление братьев. Вот литературный перевод азбуки: «Я знаю буквы, Слово — это достоинство, Живите, трудясь усердно, Земляне, как подобает разумно людям, Постигайте наше мироздание, Несите слово убежденно! Знание — дар Божий! Вникайте, чтобы Сущего свет постичь»⁴.

В языке, ставшем для славян международным письменным языком (старославянским), были грецизмы, латинизмы, болгарские элементы.

С 863 года в течение 40 месяцев, до весны 867 года, братья просвещали моравских славян, воспитывали учеников, внесших вклад в историю письма и славянской культуры: Горазда, Климента, Лаврентия, Ангелара, Славомира, Наума. В 866 году братья оставили Моравию, так как в 864 году Людвиг Немецкий, боясь, что Римская церковь окончательно потеряет свое влияние в этой стране, захватил ее. В 868 году братья приехали в Рим. Папа Адриан признал, что славянские книги могут просвещать народ, принял их, а учеников Кирилла и Мефодия благословил и посвятил в сан служителей Церкви. В Риме Кирилл принял монашество, но внезапно заболел. Перед кончиной он просил брата не оставлять труды учительства и не удаляться в монастырь. Кирилл умер 14 февраля 869 года и был похоронен в правой стороне от алтаря церкви святого Климента. В Риме Мефодий получил сан архиепископа, распространял славянские книги в Паннонском княжестве. После захвата Паннонии немецкий епископ приказал арестовать Мефодия. Два года тот находился в Швабской тюрьме. Освободили его в 874 году при Святополке, преемнике Ростислава. В Моравии, Чехии, Польше богослужение уже шло на славянском языке, поэтому немецкое духовенство сфабриковало на Мефодия подложные письма, доносы. Мефодий уезжает в Византию, но через год снова возвращается в Моравию, переводит библейские книги. 4 апреля 885 года Мефодий скончался. Через год из Моравии были изгнаны ученики Кирилла и

Мефодия. Около двухсот учеников были отданы воинам, отвезены в придунайские земли, шли под конвоем нагими, с приложенными к шее мечами и приставленными к бокам копьями. Славянские книги уничтожались. У восточных же славян дело Кирилла и Мефодия утвердилось прочно. Сначала — в Болгарии, принявшей благодать Святого Крещения в 864 году; отсюда христианское просвещение пошло в Сербию, Румынию, на Русь, которая с конца IX — начала X века поддерживала с Болгарией тесные отношения.

На Руси ученики Кирилла и Мефодия основывали школы. В Киеве была открыта дворцовая школа «учения книжного». К концу IX века уже тысячи людей умели писать и читали богослужебные книги. В 1380 году братья Кирилл и Мефодий были канонизированы.

Славянский алфавит просуществовал неизменным более семи столетий. Только в Петровское время были упразднены «юс малый», «юс большой», «кси», «пси», «зело», «омега». Во второй половине XVIII века алфавит пополнился буквами «и краткое», «е». В 1918 году была проведена еще одна реформа по упрощению алфавита: упразднены буквы «і десятиричное», «ять», «фита», «ижица», «ер» на конце слов.

Сейчас наша азбука содержит 33 буквы, она проста и удобна. Кириллическое письмо используют болгары, сербы, белорусы, украинцы, русские, народы Севера, таджики, татары, казахи, узбеки. Каждый человек, изучающий русский язык, должен хранить в своей памяти имена славянских просветителей Кирилла и Мефодия. Благодаря им, наши предки славяне восторженно устремились к источникам христианского Богопознания, изложенным на славянском языке.

Христианство продолжало распространяться при святой равноапостольной княгине Ольге. Была она славянкой из Псковской земли, происходила из рода Гостомысла, по совету которого были призваны на Русь князья-варяги, языческое имя ее Прикраса. С князем Игорем она познакомилась при переезде через реку Псков. Опекун Игоря, князь Олег, поехал за ней и выдал за Игоря, славянское имя заменил собственным, назвав Ольгой⁵.

В летописи рассказывается о путешествии Ольги в 957 году в Константинополь и о ее крещении там. В составе посольства в Константинополь был пресвитер Григорий, возможно, убедивший ее в спасительности Христовой веры. Ольга была крещена в Святой Софии и наречена именем Елена, восприемником был император Константин Багрянородный. Предстоятель Церкви прославил ее в своей речи: «Благословенна ты в женах русских, яко возлюби свет, а тьму остави. Благословити тя хотят сынове рустии и в последний род внук твоих». Патриарх вручил ей святой Крест с надписью: «Земля Русская была воздвигнута для жизни в Боге крещением блаженной Ольги». Крест этот исчез во время разгрома Киева татарами в 1240 году. Вернувшись в Киев, княгиня приказала крушить идолов языческих. Занимаясь внуками Ярополком, Олегом и Владимиром, Ольга посеяла в их сердца семена православной веры. Окрестить внуков она не могла, так как сын ее Святослав был убежденным язычником. Тем не менее, Ольга неустанно распространяла Православие между своими подданными. Святославу говорила: «Я, сыну мой, познала Бога и радуюся, аще ты познаеши и радоватися почнешь». За сына она молилась ежедневно. В 969 году, когда заболела, в последний раз предложила Святославу окреститься. А когда он отказался, то предсказала ему плохой конец и вечную погибель. Через три года после кончины Ольги Святослав был убит печенегами, которые из его черепа сделали своему правителю чашу⁶.

После кончины Ольги явились и первые мученики Русской Православной Церкви — Феодор и Иоанн, убитые язычниками в 983 году. Язычники приносили Перуну и Велесу человеческие жертвы, и жребий пал на юного Иоанна, сына православного варяга Феодора, который отказался выдать его язычникам: «Если ваши боги всемогущи, пусть они сами придут и возьмут моего сына!» Язычники подрубили столбы их дома, отец и сын были убиты. Князь Владимир был поражен их мужественной смертью и на месте их убиения воздвиг Десятинную церковь. (Празднование мученикам Феодору и Иоанну совершается 12/25 июля.⁷)

Внук Ольги, Владимир, с 17 лет самостоятельно княжил на Руси, шесть лет провел в походах, объединяя Русь от Карпат и

Немана до Белоозера, Оки и Волги. А.А. Шахматов считает, что в XI веке было два сказания о крещении Владимира: в одном из них сообщалось, что он был обращен в христианство греческим философом в Киеве. Во втором, в «Повести о Крещении Руси», говорится о крещении его в Корсуни после взятия города и отправления посольства с требованием руки царевны Анны, сестры императоров Василия II и Константина VIII Порфирородных (условием брака было крещение Владимира), о наречении Владимира именем Василий в честь святого своего воспитателя, императора Василия II. Перед крещением Владимир ослеп и прозрел, когда вышел из купели.

Существует легенда, что в 987 году Владимир отправил посольство для испытания вер. Вернувшиеся послы сообщили, что не знают веры лучше греческой. Стоя в церкви, они не знали, на земле они или на небе.

Где же и как крестился князь Владимир?

О крещении Владимира и Русской земли говорится в «Памяти и похвале святому Владимиру», составленной мнихом Иаковом и дошедшей до нас в рукописи XV века. Этот источник был составлен раньше «Повести временных лет» Нестора. В «Слове о законе и благодати» митрополита киевского Илариона, «Памяти и похвале святому Владимиру» мниха Иакова, «Чтении о святых мучениках Борисе и Глебе» летописца Нестора говорится, что истинными причинами принятия православия Владимиром был пример его бабки, свято жившей под Богом, украсившейся добрыми делами. Влиял на князя пример его матери христианки Малуши. Он всегда слышал о земле Греческой, где чтят единого в Троице Бога. Иаков мних (XI в.) пишет, что Владимир взял Корсунь, уже будучи христианином. «Чадо и весь дом его» приняли крещение в конце 987 года в имени своем — Васильеве. По современному календарю это время с 1 января по 1 марта. Такое решение частично диктовалось и союзным договором, заключенным осенью 987 года между Константинополем и Киевом, — оказать Византии военную помощь. После этого должен был состояться брак с Анной при условии, если Владимир крестится. Следующим летом князь ходил к Днепровским порогам и

лишь на третье лето взял Корсунь. Осадив город, он обратился к Богу с молитвой, чтобы Он даровал ему победу, чтобы «привести люди крестьяны и попы на свою землю и да научить люди закону крестьянскому». Вот главная причина, которой руководствовался Владимир, заключая договор с Византией. Бог услышал его, и князь «прия град Корсунь» (989).

Владимир оказал Василию военную помощь против мятежа Варды Фоки и провинциальной военной знати, начавшегося в 986 году в малоазийской провинции империи. Фока в 987 году провозгласил себя императором и к лету 988 года стоял на Босфоре. После подавления мятежа Василий не стал выполнять договор, подписанный в 987 году, так как требование руки Анны было унижительным для ромейских василевсов (базилевсов). (По договоренности Анна должна была приехать к Днепровским порогам). Тогда Владимир двинул свою дружину на Корсунь. Город осаждался 6 месяцев и был взят в мае-июне 989 года. К несчастью для византийцев болгары стали совершать опустошительные набеги на империю, а в Малой Азии вновь началось возмущение Варды Склира; поэтому Василий все же отправил Анну к Владимиру, так как ему нужен был союзник. Венчание было в храме Святых апостолов. Дружина крестилась во Влахернской церкви Пресвятой Богородицы. Затем, поставив у стен Корсуни церковь святому Василию, Владимир с женой, с греческим корсунским духовенством, с иконами, мощами священномученика Климента, епископа Римского, возвратился в Киев.

В Киеве летом 989 года Владимир открыто объявил о решении крестить народ: «Аще не обрящется кто, богат ли, или убог, или нищ, или работник, противен мне да будет». Русский народ, предугадав величие духовного подвига князя, потек ко Днепру, говоря: «Аще бы се не добро было, не бы сего князь и боляре прияли»⁸. Православные болгарские священники крестили киевлян 30 сентября/13 октября при впадении речки, названной потом Крещатик, в Днепр. У них были богослужебные книги, переведенные Кириллом и Мефодием на славянские языки. Со священниками был греческий митрополит Михаил. В год крещения Руси Владимиру было всего 25 лет.

В первые три года вера распространялась по всему Великому пути «из варяг в греки», далее — в Ростово-Суздальской земле. Православными людьми оказывалась помощь бедным, больным. Народ любил князя Владимира и называл его «красным солнышком». Князь собирал со всех концов Руси старейшин на совещания, после которых устраивал пиры. Скончался он в своем любимом селе Берестове 15/28 июля 1015 года, был погребен в Десятинной церкви Киева, затем мощи Владимира хранились в Софийском соборе⁹.

Христианская культура обогатила Русь новыми научными и философскими понятиями. Стали развиваться архитектура, живопись (иконография) и музыка. Христианство дало стимул развитию собственной письменности на Руси. Появился патристический памятник «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона. При Ярославе Мудром появилась при Софийском соборе первая библиотека. Славянский язык в середине XI века превзошел по своим выразительным богатствам многие языки европейского мира. В XI веке в монастырях Киева и Новгорода писались летописи о событиях общегосударственной значимости. Приходы и монастыри имели большое значение в развитии Руси: осваивались лесные дебри, поднимались целинные земли, осуществлялась христианизация иноверцев. Восточные славяне объединились через Церковь, культуру и единый литературный язык. Церковь оказывала влияние на прекращение княжеских междоусобиц, на расширение связей с другими европейскими государствами, на развитие русской нации. Молясь за митрополита Киевского и всея Руси, прихожанин чувствовал свою связь с центром государства. Князь на Руси считался защитником Православия (это пришло из Византии). После принятия христианства возвысилась роль женщины, преобразовалось семейное и брачное право, стали гуманнее гражданские законы. Церковь влияет на совесть, душу русского народа, обогащает его нравственные идеалы святостью, аскетизмом, смирением, братолюбием, жертвенностью. Православная Церковь учит патриотизму, благословляет воинов на защиту Отечества. Например, Сергей Радонежский благословил Димитрия Донского на

Куликовскую битву. У людей Древней Руси была удивительная любовь к миру при одновременном признании мира греховным, суетным.

Ф.М. Достоевский писал: «Христианство есть единственное убежище Русской земли от всех ее зол». Эти слова актуальны и сейчас.

Примечания

¹ Повесть временных лет. Изборник. Повести Древней Руси. М., 1986. С. 25.

² Митрополит Минский и Белорусский Филарет. Установление христианства на Руси. Крещение Святого князя Владимира и Русской земли // Тысячелетие крещения Руси. Международная церковно-историческая конференция. Киев. 21-28 июля 1986 г. Материалы. М., 1988. С. 39-61.

³ Зайцева О.Н. Уроки истории русского языка в школе. Предпрофильное обучение. Методическое пособие для учителя 8 кл. М., 2005. С. 25.

⁴ Буквицы Древней Руси: Глаголь, Добро, Есть // Морозова Е. «Детская роман-газета». 2005. № 1(67). С. 14-15.

⁵ Жития русских святых. Месяцеслов. Ольга. М., 2005. С. 163.

⁶ Там же. С. 163-164.

⁷ Жития русских святых. Месяцеслов. Феодор Варяг, киевский первоученик Российский. М., 2005. С. 164.

⁸ См.: Митрополит Минский и Белорусский Филарет. Указ. соч.

⁹ Жития русских святых. Месяцеслов. Владимир (в крещении Василий) равноапостольный, великий князь. М., 2005. С. 165-167.

*ГАЙДЕНКО Павел Иванович,
кандидат исторических наук, старший преподаватель
кафедры истории и культурологии КГАСУ*

Христианская жизнь Киевской Руси в западноевропейских источниках

(несколько наблюдений на примере наиболее ранних упоминаний)

Западноевропейские и, прежде всего, польские, немецкие и скандинавские источники не раз становились предметом исследования российских историков. Несколько сложнее обстояло дело с римскими источниками, письмами Григория VII, введенными в исторический оборот стараниями В.Н. Татищева, князя М.М. Щербатова, Н.М. Карамзина и незаслуженно обделенного вниманием в церковной историографии выдающегося церковного историка А.И. Тургенева. Можно сказать, что эти немногочисленные для рассматриваемого нами периода Киевской Руси, но очень яркие, колоритные памятники европейской письменности в целом очень хорошо изучены, в том числе и с точки зрения их церковно-политического содержания. Для подтверждения этих слов достаточно привести имена митрополита Макария (Булгакова), Е.Е. Голубинского, А.В. Карташева, Н.И. Щавелевой, А.В. Назаренко, М.Б. Свердлова и многих других. Между тем необходимо признать, что самостоятельного, комплексного отдельного исследования зарубежных письменных памятников, как источников по истории Русской Церкви, несмотря на все очевидные заслуги в области источниковедческого анализа указанных «гражданских» и церковных авторов, мы до сих пор не имеем, если не считать краткие, но очень уместные и обстоятельные вставки в «Истории» Е.Е. Голубинского¹. По-прежнему отсутствует и хрестоматия зарубежных источников по истории Русской Церкви². И этому есть убедительное объяснение. История Русской Церкви, как никакая иная отрасль современной российской исторической науки, идеологизирована. Ее цели имели и поныне имеют по

большей части характер не научный, а нравственно-назидательный, апологетический, богословский³. Особо ярко это наблюдается в отношении церковной науки XIX в. Сильно связанные политическими предпочтениями правящих верхов государства, осознававших сильное влияние католицизма в западных польских и литовских анклавах на территории Российской империи⁴, церковные корпорации продолжительное время не проявляли даже научного интереса к проблемам изучения латиноязычных источников, ограничиваясь апологетической стороной догматических разногласий. Усилия А.И. Тургенева в этом направлении были исключением. К тому же, оценки религиозной жизни Руси, ее политических и духовных лидеров, каковые они получили из-под пера средневековых западноевропейских авторов, нередко расходятся с традиционным взглядом на эти проблемы в русской церковной истории. Помимо всего, картинки христианской жизни в землях восточных славян в свидетельствах европейских хронистов выступают лишь частными эпизодами. Европейские источники не дают полной картины религиозной жизни Киевской Руси, — собственно, перед их создателями и не стояло такой задачи. Однако именно они сохранили множество интереснейших описаний, замечаний, прямых и косвенных свидетельств о ключевых событиях политической и религиозной жизни древнерусского государства. Очень ценно и то, что эти письменные памятники дают характеристики личностей равноапостольных Ольги и Владимира Святославича, зафиксировали в исторической памяти плохо отраженные или совершенно не отмеченные в отечественных летописях некоторые стороны религиозно-политической деятельности князей Ярослава Мудрого и Всеволода Ярославича, донесли воспоминания очевидцев о состоянии церковной жизни Киева в первые десятилетия существования русской церковной организации, а также документы о религиозной подоплеке конфликта Ярославичей.

Постараемся пройти по тем сюжетным линиям, фрагментарным записям некоторых событий и историческим персоналиям, которые нашли свое отражение в европейских письменных памятниках.

Первые упоминания о русской или восточнославянской религиозной и церковной жизни связаны с именем легендарной княгини Ольги, «королевы ругов», как ее именуют немецкие источники, и связываемого с ее именем русским посольством к императору Германии Оттону I, санкционировавшему открытие миссионерской епископской кафедры и рукоположение первых латинских епископов Либуция и Адальберта для проповеди в землях Руси. М.Н. Тихомиров делал вывод, что в 60-е годы IX века «вопрос об установлении постоянной церковной организации на Руси, возглавляемой епископом, сделался уже назревшим», саму эпоху правления Ольги и Святослава он считал временем, «когда христианство окончательно утвердилось на Руси»⁵.

Тот факт, что Русь с самых первых десятилетий своего существования входила в сферу интересов латинских миссионеров, не имеет принципиальных возражений. Влияние латинского Запада на Русь и ее культуру едва ли может быть поставлено под сомнение. Споры вызывают не сами факты и свидетельства контактов древней Руси с западноевропейскими государствами, а оценка масштабности взаимных этих влияний и их значимости для политических, религиозных, экономических и культурных процессов, протекавших в восточнославянском обществе.

Первое и наиболее часто упоминаемое в зарубежных хрониках⁶ известие о дипломатических отношениях, имевших к тому же и религиозный оттенок, связано с посольством княгини Ольги к Оттону I и организацией первой латинской миссии в земли Киевской Руси.

Имена Либуция, и особенно Адальберта, личности и церковный титул которых, в отличие от сомнительного анонимного Фотиева ставленника⁷, подтверждаются исторически и для русской церковной истории принципиально значимы. Как извещают германские хроники, в 959 г. к германскому императору Оттону прибыло посольство из Руси от имени княгини Ольги, якобы просившей через своих людей о поставлении на Русь епископа. В дальнейшем выбор императора пал на монаха из обители святого Альбана Либуция, который вскорости в столице Германии, Франкфурте, был рукоположен бременским архиепископом Адальдагом на новоот-

крытую русскую кафедру. Однако какие-то неизвестные обстоятельства задержали нового проповедника в городе. Окончательно дело осложнилось тем, что неожиданно для всех новый епископ Руси скончался 15 февраля 960 г. Преемником почившего епископа должен был стать третий аббат Магдебургского монастыря Рихар, пользовавшийся до того благорасположением германского монарха. Однако какие-то церковные интриги и таинственное письмо, полученное императором, содержание которого осталось неизвестным, переменяло первоначальное намерение Оттона. В итоге, по совету и стараниями архиепископа Вильгельма на новоучрежденную русскую кафедру был возведен монах трирского монастыря св. Максимиана Адальберт. Небезынтересно, что свое назначение на Русь и возведение в епископское достоинство для миссии среди восточных славян Адальбертом было воспринято как наказание и, возможно, как происки благодетельствовавшего его епископским саном Вильгельма.

Очень важно отметить, что обстоятельства деятельности русского посольства в Германии и дальнейшая судьба императорской христианской миссии на территории Руси полны неясности и недосказанности. Известно лишь, что, прибыв в земли восточных славян, Адальберт и его спутники подверглись смертельной опасности и были вынуждены вернуться назад, потеряв несколько человек убитыми. Неизвестно, прибыл ли новорукоположенный миссионер в Киев или нет? Не знаем и причин возмущений местных жителей. Совершенно неясно, кто был виновником изгнания миссионеров из Руси⁸. В итоге, ряд историков даже не комментирует эти события, ограничиваясь сообщением самого факта изгнания Адальберта и его сподвижников⁹. Однако ясно то, что обращение Ольги к Оттону было связано с осложнением русско-византийских отношений, в том числе и в церковной плоскости, и то, что инициаторами приглашения епископа была «христианская партия» Ольги, небезосновательно рассчитывавшей на понимание и поддержку императора¹⁰. Русские источники молчат об этом событии. Интересно, что император никак не отреагировал на оскорбления, нанесенные посольству и избивание членов миссии. Возможно, это было как-то связано с тем,

что Русь и Германия выступали союзниками в борьбе с Византией, от которой Оттон, помимо всего, ожидал признания своего императорского титула, что окончательно и произойдет на имперском съезде в Кведлинбурге на Пасху 973 года¹¹. Так что оскорбления, нанесенные императорскому послу, пришлось стерпеть и оставить без внимания как досадную случайность.

Как уже было сказано, во главе посольства стоял Адальберт. Этот миссионер начинал свою церковную карьеру в канцелярии Кельнского архиепископа Викфрида, а в дальнейшем, в 968 г., стал первым архиепископом Магдебурга¹² и, в отличие от легендарного византийского иерарха¹³, о котором в своем окружном послании писал Фотий¹⁴, по праву может считаться первым епископом Руси, имя которого достоверно известно. Если верить житию Адальберта, то в октябре 960 г. его рукоположили во епископа Руси и прислали в земли восточных славян в 961 году по просьбе княгини Ольги. Миссия оказалась не вполне удачной. Прибыв в пределы русского государства, миссия, никак и никем из киевских властей не защищаемая, подверглась нападениям со стороны местных жителей, принудивших епископа и его сподвижников скоро покинуть эти земли. Оценка этих событий в отечественной гражданской и церковной историографии неоднозначна. В дореволюционной исторической науке при попытке объяснить обстоятельства появления безвестных русских послов у императора Оттона чаще всего склонялись к той версии, какую высказывали древние германские хроники, а именно — обману. Так, например, С.М. Соловьев видел в этих послах «варягов, которые по несколько раз принимали крещение для того только, чтобы получать дары; на этот раз, чтоб получить хороший прием и дары от ревностного к распространению веры Оттона, они объявили себя послами Елены русской»¹⁵.

Как полагает А.В. Назаренко, одной из возможных причин безуспешности латинского миссионерства стало то обстоятельство, что посольство Ольги к Оттону I и назначение миссии могло быть не более, чем попыткой политического давления правительницы Руси на Византию¹⁶. Однако при этом необходимо принять во внимание одно, очень важное обстоятельство: миссия действовала не по инициативе духовных властей Рима, а по изъявлению Германии и, ес-

тественно, являлась посольством не папы, а императора. Поэтому избиение членов миссии и изгнание из пределов Руси Адальберта, подвергнувшегося к тому же смертельной опасности, было грубейшим нарушением принципа неприкосновенности посольства. Между тем, один из наиболее ярких церковных историков митрополит Макарий (Булгаков) ставил под сомнение обстоятельства этого посольства, полагая «невероятным, чтобы Ольга, принявшая православную веру в Греции, вздумала просить себе епископа Римской Церкви, и притом чужестранца»¹⁷. Что же касается посольства, то, не подвергая сомнению факт пребывания русских послов у Оттона, Высокопреосвященнейший Макарий отказывался признавать религиозную подоплеку миссии, направленной Ольгой, оставляя за посольством исключительно политические цели. Правда, при этом церковный историк совершенно не учитывал особенностей той эпохи, с которыми могли быть хорошо знакомы и Ольга, и ее окружение: скрытые противоречия Оттона и римских пап и право германского императора учреждать епископии¹⁸ и заниматься делами религиозных миссий¹⁹. К тому же, впоследствии во главе русской церковной организации продолжительное время будут находиться греческие митрополиты-иностранцы, что не воспринималось правящим княжеским родом как нечто противоестественное. В итоге митрополит-историк констатировал: «Адальберт прислан был к нам без всякой просьбы, неожиданно и против общего желания»²⁰. М.Д. Приселков полагал, что возможная причина неудачи посольства заключалась в том, что Ольга, а вместе с ней и Русь, получали не ожидаемого ими митрополита, а лишь епископа, сан которого не обеспечивал независимость русской церковной организации²¹. Примерно в эти же годы украинский ученый В. Пархоменко высказал предположение, что «более чем холодный прием» Адальберта был связан с самой Ольгой, по мнению историка, как раз крестившейся в 959 г. и вступившей в союз с Византией²². В дальнейшем, советский ученый Б.Я. Рамм выскажет сходную позицию, объясняя беды Адальберта и его посольства «нескромным поведением» членов миссии и навязыванием ими киевлянам западноевропейских и римских религиозных норм²³. Более того, Б.Я. Рамм не исключил возможности «сфабрикования» известий о прибытии в Германию

посольства от Ольги. И это могло быть сделано ради оправдания экспансионистской политики Рима в отношении славян²⁴. Совершенно по-иному смотрел на события, связанные с назначением миссии Адальберта и ее неудачами, А.В. Карташев, считавший, что послы, просившие императора об отправке на Русь епископа, действовали самостоятельно, обманно прикрываясь авторитетом Ольги²⁵. Именно это обстоятельство, по мнению этого церковного исследователя, объясняет избиение и изгнание миссии из пределов Руси. Однако сомнительно, чтобы посольство могло так нагло обманывать не только императора, но и Ольгу, поскольку с прибытием епископа в Киев обман мгновенно открылся бы и виновники подвергли бы себя заслуженному наказанию. Полагаю, что, направив посольство, Ольга как регент (вскорости уступив свои права законному великому князю) превысила свои полномочия²⁶. Вероятно, вопросы религиозного свойства скорее всего решались великим князем²⁷. В дальнейшем же вина могла быть всецело возложена на членов дипломатической миссии, что само по себе снимало всякую ответственность со Святослава и его сторонников за избиение сподвижников и слуг императорского посла.

Пожалуй, самую оригинальную из трактовок событий 1059-1061 гг. дал протоиерей Стефан Ляшевский, признававший наличие неких противоречий между Ольгой и Константинополем и идею «самозванства» русских послов, пришедших к Оттону «от «народа», а не от святой княгини Ольги»²⁸. Неудач миссии церковный историк объяснял следующим образом: «О неудаче переговоров св. Ольги с Царьградом узнали в Риме, и был призван епископ Адальберт, причем вопрос о его поездке обсуждали два года; за это время регентство св. Ольги кончилось, и князь Святослав отправил Адальберта обратно»²⁹. При всей надуманности такого объяснения, слишком свободно пересказавшего текст латиноязычных хроник, необходимо признать одну разумную мысль, с которой трудно не согласиться. Изгнание Адальберта и его посольства могло стать следствием перемен на киевском престоле.

Кроме того, не следует преувеличивать степень противостояния христиан греческого и латинского обрядов в Киеве. Как предполагает М.Б. Свердлов, «христианская община в Киеве не могла

не быть многоэтничной с двумя определяющими обрядами — уже сложившимися восточнохристианским и западнохристианским»³⁰. Во всяком случае, древнерусское летописание было менее категоричным в своих оценках деятельности и жизни латинян, чем это встречается в полемических сочинениях Древней Руси. К этому следует отнести и широкую практику брачных союзов русских и западноевропейских родов. А это означает одно: едва ли правомочно говорить о существовании на Руси в XI — первой половине XII вв. безусловной приверженности великокняжеского двора к той или иной религиозной христианской парадигме³¹. Собственно и сама оценка немецкими и польскими хрониками нравов и обычаев Руси почти не дает характеристики религиозной жизни первых славян и их иерархии³². Стоит признать, что и с русской стороны на протяжении XI–XIII вв. антилатинская полемика не имела сколько-нибудь серьезной остроты³³ и сводилась к вопросам бытовых норм и богослужебных обычаев. Проблемы догматического свойства в русской антилатинской полемике будут подниматься намного позже. Пока же иницилируемая по большей части византийским епископатом, она преследовала цели политического свойства, вызванные интересами Константинопольского императорского двора и, естественно, в реалиях жизни Киевской Руси оказалась совершенно не востребованной.

Особую ценность для церковной истории представляет титул Адальберта, епископа русского, который не мог не быть согласован с русской делегацией. Титул не только свидетельствовал о формальном включении русской епархии в состав Магдебургского архиепископства, но и о том, что это произошло не без воли христианской партии в Киеве. Тем не менее, прибыв в пределы Руси и, скорее всего, так и не достигнув столицы восточных славян, императорский посланник был с позором изгнан.

Неудача Адальберта, оставившего свою епархию, могла грозить ему наказанием³⁴. Оттон был заинтересован в миссии, поэтому Адальберт мог быть подвергнут наказанию и как неудачливый посол, и как епископ, оставивший свою епархию. Можно сказать, что даже дальнейшее возведение Адальберта на архиепископскую кафедру Магдебурга позволяло Оттону I и папе

Иоанну XIII «настойчиво и в то же время политически деликатно подчеркивать как раз «русский аспект» магдебургского проекта»³⁵. Однако в дальнейшем мы не встречаем подобных миссий или попыток учреждения на Руси латинских епископий.

Известный хронист Титмар Мерзебургский в своей оценке деятельности Адальберта был сдержан. Однако интересно иное: он ничего не говорит о борьбе с другими еретичествующими священниками, что следовало бы ожидать, судя по официальной церковной литературе; не говорит и о насаждении иерархии, ограничиваясь немногим и говоря лишь о «насаждении отрасли».

В своих наблюдениях Титмар был неуважителен к славянам и относился к ним свысока. Но, в отличие от поляков, Русь и, прежде всего, Киев, сведения о которых он приобрел «из вторых и третьих рук», им были оценены очень высоко. И здесь Титмар в своих суждениях был единомыслен с Адамом Бременским³⁶.

В целом, мы можем констатировать, что свидетельства зарубежных источников обогащают нашу церковную историю, способствуя ее живому и непосредственному восприятию.

Примечания

¹ Голубинский Е.Е. История Русской Церкви: Т. 1. Период первый, Киевский или домонгольский: Ч. 1. М., 1901. С. 99-100, 103-104, 252-254.

² Эта ситуация свойственна не только церковной, но и отечественной истории. В одном из докладов И.В. Карацуба отметила: «Совершенно вопиющий факт — ни в одном (!) учебнике по источниковедению отечественной истории (стержневой для исторического образования дисциплины), изданном в нашей стране с 1960 г., нет глав о сочинениях иностранцев о России» (Карацуба И.В. «Россика» и Россия: некоторые закономерности взаимодействия и взаимовлияния // Вспомогательные исторические дисциплины — источниковедение — методология истории в системе гуманитарного знания. М., 2008. С. 338).

³ См.: Поснов М.Э. История Христианской церкви (до разделения церквей — 1054 г.). Киев, 2007. С. 13.

⁴ См.: Тихонов А.К. Политика Российской империи по отношению к католикам, мусульманам, иудеям в последней четверти XVIII — начале XX в. // Автореферат дисс. степени докт. ист. наук. СПб., 2007. С. 4-5.

⁵ Тихомиров М.Н. Древняя Русь. М., 1975. С. 267.

⁶ Эти события осветил сам Адальберт в продолжении хроники Регинона, которое, как характеризовал эту ситуацию А.Н.Сахаров, «вкратце повторило другие западные хроники X-XI вв. — Например, Гильдесгеймская, Кведлинбургская, Ламперта Герсфельдского, Титмара Мерзебургского, Саксонская» (Сахаров А.Н. Дипломатия Древней Руси: IX — первая половина X в. М., 1980. С. 261). Столь час-

тое упоминание этого события в различных источниках может быть связано с тем, что в глазах европейцев произошедшее имело принципиальную значимость.

⁷ А.В. Карташев высказывал предположение, что этим первым епископом-митрополитом Руси мог быть Михаил (См.: Карташев А.В. Собрание сочинений: В 2 т. Т. 1.: Очерки по истории русской церкви. М., 1992. Т. 1. С. 137-138).

⁸ Ни один источник не говорит прямо о причинах неудачи посольства Адальберга, кроме того, что прибывшие к Оттону I русские послы действовали обманом. В итоге А.Г. Кузьмин констатировал: «Неясно даже, кто именно возражал против прибытия миссионеров из Германии: язычники или варяги-христиане» (Кузьмин А.Г. Крещение Руси. М., 2004. С. 174). Все, что было сказано в исторической и церковно-исторической литературе о причинах провала посольства, не более, чем догадки и гипотезы. Вероятнее всего, это все же были язычники. Однако есть и иная точка зрения. Например, проф. И.Ф. Оксюк был убежден, что Адальберт был изгнан киевскими христианами, которые «вскоре поняли, о какой христианизации говорит посланный к ним «епископ Русский» Адальберт» (Оксюк И.Ф. Первые столетия христианства на Руси и Латинский Запад / Тысячелетие Крещения Руси: Материалы. Международная церковно-историческая конференция. Киев, 21-28 июля 1986 г. М., 1988. Т. 1. С. 171).

⁹ См.: Иловайский Д.И. Становление Руси. М., 2003. С. 55; Греков Б.Д. Киевская Русь. М., 2004. С. 552; Толочко П.П. Древняя Русь: Очерки социально-политической истории. Киев, 1987. С. 42-43., и др.

¹⁰ См.: Назаренко А.В. Русь и Германия при Святославе Игоревиче // «История СССР». 1990. № 2. С. 61; Приселков М.Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X-XII вв. СПб., 2003. С. 15; Сахаров А.Н. Дипломатия Древней Руси: IX – первая половина X в. М., 1980. С. 295.

¹¹ См.: Назаренко А.В. Русь и Германия при Святославе Игоревиче. С. 62.

¹² Магдебургская архиепископия, учрежденная с целью организации проповеди в землях славян, просуществовала недолго, и вскорости, в 981 г., по воле Оттона II была закрыта, а находившиеся в ее владении земли розданы, что в дальнейшем вызвало гневное осуждение Титмара Мерзебургского, видевшего в случившемся «святотатство» (См.: Доннерт Э. Данные немецких источников раннего средневековья о славянах и программа восточной экспансии у Титмара Мерзебургского // Средние века. М., 1965. Вып. 27. С. 33).

¹³ Церковный историк Н.Н. Воейков, сообщая в своей работе о посылке патриархом Фотием епископа на Русь, не только указывал имя этого легендарного иерарха, но описал и иные подробности этой миссии. «Император согласился и послал в Киев епископа Алексия и двух священников – Афанасия и Кирилла (ставшего потом епископом Катанским и Сицилии). Проповедь их так подействовала на князей (Аскольда и Дира – *П.Г.*), что они приняли крещение в 865 г. вместе с одним хазарским князем и многими киевлянами» (Воейков Н.Н. Церковь, Русь и Рим. Минск, 2000. С. 254). Правда, источники, из которых были почерпнуты такие необыкновенные сведения, исследователь так и не назвал.

¹⁴ А.В. Карташев высказывал предположение, что этим первым епископом-митрополитом Руси мог быть Михаил (См.: Карташев А.В. Собрание сочинений: В 2 т. Т. 1.: Очерки по истории русской церкви. М., 1992. Т. 1. С. 137-138). А И.Ф. Оксюк выдвинул еще более интересную гипотезу, расширившую догадки известного русского историка и утверждающую, что основания русской церковной ор-

ганизации были заложены свв. Кириллом и Мефодием: «Малая Русская Церковь, состоявшая, быть может, из двухсот семейств, крещенных на юге Руси в 861 году нашими святыми первоучителями Кириллом и, вероятно, Мефодием, заботами Патриарха Фотия была создана митрополитом-миссионером Михаилом» (Оксиюк И.Ф. Первые столетия христианства на Руси и Латинский Запад. С. 169).

¹⁵ См.: Соловьев С.М. История России с древнейших времен. Русь изначальная. Кн. 1. М., Харьков, 2001. С. 356.

¹⁶ ПЭ. Т. 1. С. 279-280.

¹⁷ Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви: история христианства в России до равноапостольного князя Владимира как введение в историю Русской Церкви. М., 1994. Кн. 1. С. 216.

¹⁸ А.В. Назаренко пишет, что «право устраивать новые епархии ... было совершенно официально уступлено королю <Оттону I. — П.Г.> папой Агапитом II еще в 955 г.» (Назаренко А.В. Древняя Русь на международных путях: междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX-XII веков. М., 2001. С. 296).

¹⁹ Оттоном I было основано 6 миссий (См.: Карташев А.В. Собрание сочинений: В 2 т. Т. 1.: Очерки по истории русской церкви. Т. 1. С. 102).

²⁰ Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. Т. 1. С. 217.

²¹ См.: Приселков М.Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X-XII вв. С. 15.

²² См.: Пархоменко В. Начало христианства на Руси. Очерки из истории Руси IX-X вв. Полтава, 1913. С. 143-144.

²³ «Адальберт явился в Киев с титулом «епископа Русского». Это было, по-видимому, первое появление католического прелата на Руси. В Киеве быстро разгадали, что скрывается за так называемой «христианизацией», о которой разглагольствовали новоприбывшие. Очевидно, и поведение так называемых «миссионеров» было достаточно нескромным, и вскоре по приезде гостей в Киев поднялось по их адресу такое возмущение в народе, что Адальберт со своими спутниками счел за лучшее спешно оставить пределы киевской земли» (Рамм Б.Я. Папство и Русь в X-XV веках. М., Л., 1959. С. 33).

²⁴ Там же. С. 35-36.

²⁵ Карташев А.В. Собрание сочинений: В 2 т. Очерки по истории русской церкви. Т. 1. С. 102-103.

²⁶ Имела ли Ольга право решать вопросы веры на Руси? Сомнительно. В ПВЛ не именуют ее даже «княгиней» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 57-68). Скорее всего, решение вопросов подобного рода принадлежало великому князю, как это, например, произойдет во времена Владимира Святославича (См.: Гайденко П.И. Место Киевского митрополита в системе политических отношений Киевской Руси (988-1037 гг.): дисс. канд. ист. наук. Казань, 2005. С. 151; Данилевский И.Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX-XII вв.). М., 2001. С. 79). Крещение Ольги — это акт ее личной веры. Собственно, даже то, как Ольга была принята в Константинополе, простояв долгие дни у стен города (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 63; Сахаров А.Н. Дипломатия Древней Руси (Зарождение древнерусской дипломатии). М., 1987. С. 96), отчасти указывает на то, что византийцы не видели в ней сильную, реальную правительницу Руси, действия и политические шаги которой можно было бы признавать в качестве воли Киева. Возможно, этим и можно

объяснить неудачу посольства, которое не могло не знать, что Ольга действовала незаконно.

²⁷ См.: Павловский И.В. Государство и общество средневековой Руси. Западные влияния и отечественный культурный фон. // Автореферат дисс. докт. ист. наук. М., 2007. С. 13.

²⁸ Ляшевский С., прот. История христианства в Земле Русской с I по XI века. М., 2002. С. 257.

²⁹ Там же.

³⁰ Свердлов М.Б. Домонгольская Русь: Князь и княжеская власть на Руси VI — первой трети XIII вв. СПб., 2003. С. 214.

³¹ Даже если не принимать в данном случае во внимание неудачную миссию епископа Русского Адальберта, изгнанного по вине «язычников», и сближение Ярополка Святославича с германским императором (См.: Назаренко А.В. Древняя Русь на международных путях: междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX-XII веков. С. 293-310, 339-390), для этого достаточно посмотреть хотя бы на присутствие при великокняжеском дворе латинского епископата, занимавшегося миссионерством. Конечно же, это и епископ Бруно Квертфуртский, следовавший к печенегам и поддержанный в 1008 г. киевским князем (См.: ПЭ. Т. 6. С. 275-276), и сопровождавший дочь Болеслава I епископ Рейнберн Колобжегский, который, согласно Титмару, успешно занимался на Руси миссионерской деятельностью, а позднее, в XIII в., присутствие в Киеве ирландской миссии. При этом не следует забывать и о военных договорах и брачных союзах русских князей и бояр с западноевропейцами.

³² Если кто на Руси в западноевропейских хрониках и анналах подвергается критике и награждается различными нелюбезными характеристиками, так это сами Рюриковичи, но никак не епископат и священство (См.: Доннерт Э. Данные немецких источников раннего средневековья о славянах и программа восточной экспансии у Титмара Мерзебургского. С. 36).

³³ «Антилатинская полемика с католичеством на Руси в середине XI — начале XIII вв. была невысока, все полемические сочинения (за исключением Слова Феодосия Печерского «О вере христианской и латинской»), появившиеся в этот период на Руси, были созданы митрополитами-греками. Византийская же полемика в это время практически не переводилась» (Неборский М.Ю. Традиции антилатинской полемики на Руси: Вторая половина XIII — начало XV века // Древняя Русь: Пересечение традиций / руководитель авт. коллектива В.В. Мильков. М., 1997. С. 371). Мнение Б.Н. Флори несколько отличается от выводов М.Ю. Неборского. Признавая, что русское духовенство складывало свое мнение о латинском священстве и западноевропейской церковной практике, скорее всего, на основе «обличительной литературы», а не реальных контактов, Флоря не отрицал вероятность существования славянских переводов греческих антилатинских сочинений (См.: Флоря Б.Н. Исследования по истории Церкви. Древнерусское и славянское средневековье. М., 2007. С. 128-129).

³⁴ См.: Назаренко А.В. Русь и Германия при Святославе Игоревиче. С. 65.

³⁵ См.: Там же. С. 65-67.

³⁶ См.: Доннерт Э. Данные немецких источников раннего средневековья о славянах и программа восточной экспансии у Титмара Мерзебургского. С. 36-37.

*АКШИКОВ Александр Геннадьевич,
младший научный сотрудник
отдела истории МарНИИЯЛИ*

О национальности Патриарха Никона

Во многих статьях и исследованиях, посвященных Святейшему Патриарху Московскому и всея Руси Никону (1605-1681), авторы пишут, что по национальности он был мордвином. Этот факт сообщается как нечто само собой разумеющееся и не требующее пояснений. Не делаются даже ссылки на источник, откуда взята эта информация¹. Впрочем, есть исключение из этого «правила». В 2005 г. в Саранске был опубликован список хранящегося в Научно-исследовательском институте гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия «Жития Никона, святейшего патриарха Московского», написанного во второй половине XVII в. клириком И.К. Шушериным. Книга, кроме «Жития», включает в себя «Хронику жизни и деятельности патриарха Никона», из которой можно узнать, что в мае 1605 г. в с. Вельдеманове родился Никон (в миру Никита Минин), что отца его «мордовского крестьянина» кузнеца по профессии звали «*Мина Савельев сын Васильев*», а мать Мариамной Гавриловной². Сноска указывает на то, что хроника составлена на основе работы С.К. Севастьяновой «Материалы к «Летописи жизни и литературной деятельности патриарха Никона», изданной в Санкт-Петербурге в 2003 году. Автор книги, на основе обширного корпуса источников и исследований, воссоздает биографию Патриарха Никона. Избранный С.К. Севастьяновой научно-литературный жанр «летопись жизни и деятельности» позволяет читателю проследить судьбу Никона по годам и даже по дням. Материалы, представленные в книге, дают возможность познакомиться не только с фактами его биографии, но также и со сведениями о современниках Патриарха — его единомышленниках и противниках. Итак, обратившись к книге С.К. Севастьяновой и ознакомившись с собранными

ею материалами о рождении Никона в мае 1605 г., мы можем убедиться, что здесь ничего не говорится о национальности родителей будущего Патриарха³. Следовательно, можно сделать вывод, что С.К. Севастьянова не обнаружила источников, где прямо говорилось бы об этом. Так на основании чего в «Хронике жизни и деятельности патриарха Никона», помещенной в саранском издании, сделан вывод о том, что отец Никона — мордвин? Если судить по краткой аннотации на книгу, то только лишь основываясь на том факте, что с. Вельдеманово было мордовским⁴.

Сообщая об этнической принадлежности Никона, почему-то мало кто из исследователей обращается к свидетельствам протопопа Аввакума (1620/21-1682), выдающегося писателя, одного из лидеров староверов, сыгравшего одну из ключевых ролей в расколе Русской Православной Церкви в середине XVII века. Аввакум лично знал Никона. Вначале они были соратниками и единомышленниками в деле исправления церковных «нестроений». Затем, когда Никон взошел на патриарший престол и начал проводить церковную реформу, они стали непримиримыми врагами. В своих сочинениях Аввакум не раз упоминает о Никоне. В частности, он сообщает о том, что отец Никона был марийцем. По какой-то причине эти свидетельства не использовались и С.К. Севастьяновой при написании ею своей книги.

Так, в одном из своих писем, так называемом «Послании отцу Ионе», протопоп Аввакум, отвечая на вопрос Ионы о том, является ли Патриарх Никон антихристом, писал: *«Я Никона знаю: недалеко от моей родины родился, между Мурашкина и Лыскова, в деревне; отец у него черемисин, а мати русалка, Минка да Манька...»*⁵ Важность определения места рождения и национальности родителей Никона при ответе на вышеназванный вопрос объясняется тем обстоятельством, что антихрист должен родиться, как писал Аввакум, *«от Галилеи, от колена Данова, от жены жидовки»*⁶. Таким образом, по Аввакуму, Никон не являлся «последним антихристом», а был лишь его предтечей. В другом своем сочинении Аввакум писал: *«Мы с Никоном ис тех мест... Я от попа родился, а Никона черемисин Минька добыл в деревнишке...»*⁷ Из

приведенных отрывков следует, что Аввакум с Никоном земляки (оба уроженцы Нижегородского края), села, где они родились, находились рядом, что Аввакум — сын священника, а Никон — сын крестьянина (жителя деревни), что родителей его звали Миной и Манькой (уменьшительное от имени Мариамна) и что отец Никона был марийцем. Что касается его матери, представляющей мифическим существом «русалкой», то это, скорее всего, описка переписчиков послания Аввакума (его сочинения ходили по рукам староверов в виде списков). Так же считал биограф протопопа Аввакума А. Бороздин. Он полагал, что в рукописи слово «русалка» явилось в замену слова «русачка», то есть русская⁸. Здесь следует также заметить, что маловероятно, чтобы Аввакум, родившийся в краю, где встретить мордвина или марийца было обычным делом, не различал их между собой. Поэтому вопрос о том, что Аввакум, называя отца Никона «черемисом», просто путал его с мордвином, отпадает сам собой.

Особый интерес вызывает сообщение Аввакума о том, что Никон родился между «Мурашкина и Лыскова», недалеко от «родины» Аввакума. Известно, что Никон родился в с. Вельдеманово, а Аввакум в с. Григорове. Если взглянуть на карту Нижегородской области, то мы увидим, что села Вельдеманово и Григорово действительно расположены относительно близко друг от друга. Однако Вельдеманово находится южнее не только Лыскова, но также и Большого Мурашкина, — то есть оно никак не может быть между ними. Неужели Аввакум ошибся в определении географического положения места рождения Никона? Возможно, что и нет, если предположить, следуя свидетельству Аввакума, что будущий патриарх родился не в с. Вельдеманово, а в некой «деревне», название которой, к сожалению, осталось неизвестным, располагавшейся как раз где-то между Мурашкино и Лысково. Не исключено, что деревня была марийской, так как в начале XVII в. марийцы еще жили в этих местах⁹. В село же Вельдеманово, которое по этническому составу, вероятно, было мордовским, отец будущего Патриарха вместе с семьей, как мы полагаем, переселился уже после рождения Никона.

Такая версия не выглядит необычной, если учитывать то об-

стоятельство, что Никон родился в мае 1605 г., когда Россия уже погружалась в хаос Смутного времени. Тысячи и тысячи людей были вынуждены покидать насиженные места, опасаясь за свои жизни, и переселяться в более или менее безопасные местности России. Дороги, судоходные реки, бывшие источниками благосостояния окрестных сел и деревень, теперь приобрели зловещее значение. Неровен час, придут по ним ватаги разбойных людей, ограбят, разорят хозяйство, покалечат или убьют. Вероятно, руководствуясь подобными соображениями, отец Никона принял решение переселиться в с. Вельдеманово, удаленное от больших трактов и крупных рек.

В с. Вельдеманово Никита хорошо освоил русскую речь (он уже в ранние годы научился читать у местного грамотея) и, возможно, мордовский язык. Марийский же язык Никита, по-видимому, не знал. В окружении немарийского населения необходимости в знании родного языка не было.

Таким образом, свидетельства протопопа Аввакума ставят под сомнение распространенную в настоящее время версию о том, что Патриарх Никон был мордвином, и, вероятно, сочинения Аввакума являются единственным источником XVII в., в которых совершенно определенно называется национальность родителей седьмого Патриарха Московского и Всея Руси Никона.

Примечания

¹ См. напр.: Богданов А.П. Патриарх Никон // «Вопросы истории». 2004. № 1. С. 51-85.

² Житие Никона, святейшего патриарха Московского. Саранск, 2005. С. 172.

³ Севастьянова С.К. Материалы к «Летописи жизни и литературной деятельности патриарха Никона». СПб., 2003. С. 7.

⁴ Житие Никона... С. 4.

⁵ Житие Аввакума и другие его сочинения / Сост., вступ. ст. и коммент. А.Н. Робинсон. М., 1991. С. 212.

⁶ Там же. С. 212, 213.

⁷ Цит. по: Робинсон А.Н. Борьба идей в русской литературе XVII в. М., 1974. С. 29.

⁸ Бороздин А. Протопоп Аввакум. Ростов-на-Дону, 1998. С. 333.

⁹ О расселении марийцев в нижегородском Поволжье см.: Нижегородские марийцы. Йошкар-Ола, 1994. С. 23-27; Сепеев Г.А. История расселения марийцев. Йошкар-Ола, 2006. С. 69.

*ФОМИНА Татьяна Юрьевна,
кандидат исторических наук, зав. кафедрой истории
Набережночелнинского государственного
педагогического института*

Роль православного духовенства в жизни Великого Новгорода X-XII веков

Религиозные верования в любой период человеческой истории являются важнейшей частью духовного мира человека, так как определяют его идеалы, нравственные ориентиры и нормы поведения. В этом отношении период X-XII вв. для жителей Великого Новгорода был очень сложным и переломным. Это было время, когда происходила коренная ломка языческих представлений и насаждение нового христианского вероучения. Принятие нового религиозного мировосприятия предполагает переосмысление прежних ценностных ориентаций, но эти процессы в человеческом сознании происходят очень медленно и постепенно. Следовательно, чтобы это сделать, требуется значительное время. В связи с этим нам представляется интересной попытка выявить роль духовенства в жизни Великого Новгорода X-XII вв. и определить степень его влияния на повседневную жизнь жителей города. Задача эта очень сложна в силу значительной хронологической удаленности данного периода и ограниченности сведений письменных источников. В этой работе мы попытаемся обобщить имеющиеся материалы летописных известий, памятников церковного права, берестяных грамот, агиографической литературы и др.

Традиционно, утверждение христианства в Великом Новгороде связывается с именем первого новгородского епископа Иоакима Корсунянина (989-1030). Однако нам это представляется не совсем верным: ведь Новгород имел широкие торговые связи со многими странами, в том числе с православными Болгарией и Византией и др. На территории города располагались многочисленные «дворы» заморских гостей. Следовательно,

христианское вероучение не могло быть новым, незнакомым для новгородцев. Нельзя отрицать возможность проживания в Новгороде христиан и до крещения города Иоакимом Корсунянином и Добрыней. Но следует признать, что для утверждения и распространения христианского вероучения, для отправления церковных служб именно первыми новгородскими Владыками была проделана огромная работа.

Благодаря первому новгородскому епископу Иоакиму Корсунянину (989-1030 гг.), а затем и Луке Жидяте (1036-1061), за короткий срок в Новгороде был сформирован корпус необходимой богослужебной литературы, организовано летописание, школа для детей. С именами епископов Никиты и Иоанна связан период расцвета новгородского храмового строительства с конца XI в., а вторая половина XII в. отмечена интенсивным строительством монастырей вокруг Новгорода, что ярко отразилось в местном летописании. К середине XII в. новгородские Владыки становятся неотъемлемой частью политической и духовной жизни города. В условиях напряженных взаимоотношений между киевской митрополией и новгородским архиепископством в 1156 г. новгородцы одерживают победу, отстояв право самостоятельно избирать епископа из местного духовенства, а 9 лет спустя, в 1165 году, добиваются присвоения новгородскому Владыке архиепископского сана и «ради быша новгородьци».

При этом деятельность Владыки в Новгороде не ограничивалась архипастырскими обязанностями. В связи с тем, что эта должность была по сути пожизненной, на фоне часто сменяющихся князей и посадников, фигура Владыки выступала своеобразным гарантом государственной стабильности. Новгородские святители не только осуществляли управление вотчинами «святой Софии», стояли во главе иерархии черного и белого духовенства, но и заключали договоры между князьями и Новгородом, выполняли дипломатические функции, примиряя Новгород с его противниками, вместе с князем и посадником подписывали международные договоры, осуществляли контроль над эталоном мер и весов, под их опекой в Софийском соборе находилась го-

сударственная казна и важнейшие документы; они выполняли функции арбитра при народных волнениях¹.

Однако насколько позволяют судить имеющиеся источники, миссионерская деятельность первых новгородских Владык и священников, несмотря на все усилия, была мало успешной. Это объясняется тем, что область религиозных верований является одной из самых консервативных сфер человеческого сознания. Поэтому на всем протяжении рассматриваемого периода, да и за его пределами, письменные источники сохранили сведения о том, что новгородцы продолжали жить языческими традициями. Они приносили «сыры» в жертву «Роду и Роженице»², перед началом важного дела справляли братчину³, веселились на языческих игрищах с «трубами, гусями, русальями»⁴ и, поминая предков, не ограничивались установленными церковными рамками⁵.

Язычество в повседневной жизни преимущественно держалось на женщине. Прежде всего, женщина выступала хранительницей языческих традиций, обрядов, заговоров, осуществляя их в быту и повседневной жизни. Именно она несла заболевших детей не к священнику на молитву, а к волхвам, «а же не възлюбят ихъ мужи, то омывають тело свою водою, и тоу воду дають мужемъ»⁶.

Слияние языческих и христианских образов в сознании новгородца нашло свое отражение в вещественных памятниках того времени. Наиболее характерными являются змеевики-медальоны с двусторонними изображениями, где на одной стороне помещен христианский символ, на другой — языческий. Значительное количество змеевиков, громовых стрел, оберегов было найдено на одной из новгородских усадеб, долгое время принадлежавших христианским священникам, которые, вероятно, изымали это у своих прихожан⁷.

Еще одним свидетельством сочетания христианских и языческих символов является берестяная грамота № 734⁸, которая содержит заговор против болезни; в ней трижды повторено имя Сихаил и слово «ангел». Прием тройного повторения хорошо известен в этнографии и применяется для усиления магической силы заговора, а упоминаемый Сихаил — ангел-демоноборец, к

которому обращались в заговорах против лихорадки. Слева от текста стоит восьмиконечный крест со словами «Иисус Христос побеждает». И если учесть, что грамота написана книжной графикой, распространенной главным образом в духовной среде, то налицо использование христианской символики для языческого заговора — оберега от болезни⁹.

Христианским священникам того времени необходимо было много сделать для утверждения христианского вероучения в умах и душах паствы, чтобы изменить положение, когда «церкви стоят» и «егда же бывает год [время положенное для молитвы], мало их [людей] обращается к церкви»¹⁰. Поэтому в период X–XII вв. предметом особой заботы Церкви было крещение иноверцев и язычников. Эта проблема затрагивается во всех дошедших до нас памятниках церковного права: в частности, в знаменитом «Вопрошании Кирика к епископу Нифонту». Так, Кирик спрашивает: «Оже будет какой человек и крещен в латинскую веру и восхощет приступити к нам». И Нифонт ему отвечает, что после проведения необходимых обрядов, эти лица достойны даже причастия¹¹.

К XII веку традиция церковного поминания и почитание икон прочно входят в жизнь новгородцев, что подтверждают многочисленные заказы на помин души и на изготовление икон, найденные в берестяных грамотах¹².

Особая роль в приходской духовной жизни отводилась приходскому священнику, который должен был найти путь к сердцу каждого из прихожан и служить для них примером нравственности и благочестия. Предъявляемые требования были очень высоки, поэтому в XII — первой половине XIII вв. Новгородская земля испытывала нехватку приходских священников¹³. Особенно трудным для пастыря было соответствовать высоте своего сана, так как неблагоприятные поступки священника могли стать для прихожан дурным примером. Поэтому повседневная жизнь и поведение священства регламентировались епитимийниками и находились под строгим контролем духовника и самого епископа. В вопросах семьи и брака священнослужитель обязан был быть непререкаемым авторитетом, поэтому нарушение установ-

ленных норм в его доме строго наказывалось.

Священники обсуждали множество ситуаций из своего семейного быта. Действительность заставляла их обращаться к епископу за разрешением спорных вопросов. «Достоит ли попу своей жене молитву творити, или в селе или где, — спрашивал приходской священник Кирик епископа, — по всей греческой земле не дают своим женам попове...». И он отвечал: «Аже не будет иного попа близ, сотворите»¹⁴. Церковные иерархи были непрекаемы, если в семье священнослужителя начинали грешить против норм христианской нравственности. В том случае, если дьяк уразумеет о своей жене «оже есть не девка» и если от попа или от дьякона попадья «сотворит прелюбы», священнослужители подвергались «извержению из сана»¹⁵.

Глубоко осуждал архиепископ Илия пьянство приходского священника: «Вижу бо и слышу, оже до обеда пиете и в вечерю упившиися, а заутра службу сотворяете»¹⁶ и обращался к новгородскому духовенству: «Оже бо простец грех сотворит, то до себя ему вина токма, а оже мы, то не нам единым пагуба, но и всем людем, хотят бо рещи: а попы чего творят?»¹⁷ Таким образом, приходской священник должен был быть примером благочестия в повседневной жизни, идеальным семьянином с высокими духовными качествами, живущим согласно основам христианского вероучения¹⁸.

Новгородские Владыки XI-XII вв. олицетворяли собой пример высокой гражданственности и патриотизма. Вся агиографическая традиция Новгорода этого периода была направлена на утверждение божественности власти Владык, при этом всячески подчеркивался светский характер их деятельности¹⁹. Канонизацией местных иерархов церковь отмечала «подвиг власти». Епископы того времени защищали Новгород от посягательства киевских и суздальских князей, вопреки давлению Киева сохраняли особенности местного богослужения, заботились о пастве своей, оставляя ей назидательные поучения, особливо радели о богатстве и величии «святой Софии»²⁰. Именно таким стремились запечатлеть жития в сознании представителей «мира» и «клира» образ новгородского Владыки.

Для того, чтобы сделать христианские предания более близкими и понятными новгородцам в повседневной жизни, начиная с XII в., формируется лик местночтимых святых. Архиепископ Илия становится одним из «охранителей» города, а Антоний Римлянин, совершивший путешествие вокруг Европы на обломке скалы, скрываясь от «латинян», — примером образцового христианина и подтверждением преимущества Православия над католичеством.

Наряду с официально утверждаемым образом духовного лица, на основе берестяных грамот возможно воссоздание облика священнослужителей в повседневной жизни того времени. Берестяные послания людей духовного звания отличаются от других книжной графикой письма и слогом. Часть сообщений связана с женским монастырем святой Варвары. Внимание монахинь полностью поглощено заботами о монастырском хозяйстве, игуменья занята подготовкой предстоящего пострига. Сохранились грамоты, содержащие дружескую переписку монахов, их письма к близким людям²¹. А единственная пока найденная берестяная книжка, содержит краткую запись чина службы на Фоминой неделе, сделанную священником для памяти с указанием очередности возгласов «иерея» и «людей»²². Таким образом, берестяные грамоты сохранили образ священнослужителей не как недостижимого идеала, а как обычных людей с их повседневными заботами, мыслями, чувствами.

Подводя итоги всему вышесказанному, необходимо отметить, что X-XII века для новгородского духовенства стали временем становления церковной организации, активной миссионерской деятельности; временем, когда византийские церковные нормы корректировались в соответствии с местными условиями, временем, когда Православная Церковь пыталась завоевать доверие своей паствы и одновременно сама стремилась соответствовать высоким требованиям христианского вероучения. Таким образом, духовенством были заложены такие крепкие основы нравственности, которые привели к расцвету новгородской государственности, а вместе с ней и к могуществу «дома святой Софии».

Примечания

¹ Подвигина Л.Н. Очерки социально-экономической и политической истории Новгорода Великого XII-XIII вв. М., 1976. С. 104-109.

² Вопрошание Кириково // Русская историческая библиотека. СПб., 1906. Т. 6. С. 89. Стб. 47-48.

³ Седов В.В. Языческая братчина в древнем Новгороде // Краткие сообщения института истории материальной культуры. 1956. Вып. 65. С. 14-26.

⁴ Новгородская третья летопись // Полное собрание русских летописей. М., 1950. Т. 3. С. 188.

⁵ Вопрошание Кириково. С. 89. Стб. 47-48.

⁶ Там же. С. 14, 18.

⁷ Янин В.Л. Я послал тебе бересту.. М., 1998. С. 289.

⁸ Зализняк А.А. Древненовгородский диалект. М., 1995. С. 293.

⁹ Там же.

¹⁰ Новгородская третья летопись. С. 188.

¹¹ Вопрошание Кириково. С. 10. Стб. 26.

¹² Зализняк А.А. Указ соч. С. 234.

¹³ Пихоя Р.Г. Церковь в Древней Руси: дисс. ... канд. ист. наук. Урал. гос. ун-т. Свердловск, 1974. С. 116.

¹⁴ Вопрошание Кириково. Стб. 29.

¹⁵ Пихоя Р.Г. Церковь в Древней Руси. С. 119.

¹⁶ Поучение архиепископа Илии // Русская историческая библиотека. СПб., 1906. Т. 6. С. 31-35.

¹⁷ Там же. С. 349.

¹⁸ Вопрошание Кириково. Стб. 30, 31, 45.

¹⁹ Хорошев А.С. Политическая история русской канонизации (XI-XVII вв.). М., 1986. С. 70.

²⁰ Дмитриев Л.А. Легендарно-биографические повествования древнего Новгорода: автореф. дисс. канд. ист. наук. Л., 1973. С. 23.

²¹ Зализняк А.А. Указ. соч. С. 246, 262, 322-325.

²² Там же. С. 379.

*БАЖИН Владимир Васильевич,
специалист Комитета Республики Марий Эл
по делам архивов*

«Имяни Святаго Великомученика и Победоносца Георгия...»

(из истории Георгиевской ленточки)

Отгремел салютами Великий праздник — День Победы. Впервые за много лет по Красной площади прошла боевая техника, символизируя возобновление старых традиций и боевую мощь России. Не только ветераны Великой Отечественной войны и труженики тыла украсили свою грудь Георгиевской лентой, но и представители младших поколений. Всех их объединяло одно — дань глубочайшего уважения к памяти тех, кто в дыму пожарищ защищал нашу землю от нашествия завоевателей. Этот символ Дня Победы укрепился в обществе: миллионы людей по всему миру, повязав ленточку, выразили свою благодарность ветеранам войны за их подвиг, почтили память погибших.

Акция «Я помню, я горжусь!», приуроченная к 63-й годовщине Великой Победы, проходила по всей России и в странах СНГ с 24 апреля по 12 мая. Кроме того, ленточки распространялись в США, Великобритании, Греции, Исландии, Чехии, Италии и многих других странах, которые испытали на себе все тяготы всемирного военного конфликта. В 2005 году было распространено по всему миру 800 тыс. ленточек, в 2006 году — уже 1,2 млн., а в 2007 году — около 10 млн.

В 2008 году в Республике Марий Эл было роздано около 400 тысяч¹ символов неувядаемой воинской доблести и славы, названных так «имянем Святаго Великомученика и Победоносца Георгия».

Самыми первыми и почетными в России были ордена, учрежденные в честь особо почитаемых на Руси святых — апостола Андрея Первозванного, великомученика Георгия Победоносца,

благочестивого князя Александра Невского, равноапостольного князя Владимира, великомученицы Екатерины и святой праведной Анны. Особое место среди этих наград занимает орден святого великомученика и победоносца Георгия, т.к. только он является сугубо военным.

Небесный покровитель ордена, святой Георгий был старшим военачальником языческого императора Диоклетиана (284-305 гг.), от которого претерпел многие муки и страдания за веру Христову. Сложив с себя воинский сан, он стал проповедником христианства, за что был обезглавлен в 303 году. О его жизни и подвигах существует немало легенд и сказаний. Среди них есть и предание о знаменитом освобождении царевны от «змея-губителя, похищавшего людей, увлекающего их в озеро и там пожиравшего»². Великомученик Георгий творил знамения и чудеса, вызволял христиан из плена, «был вождем в пути и хранителем в брани»³. Известен был Георгий Победоносец и в Западной Европе во времена крестовых походов, а в Киевской Руси он почитался покровителем великих князей и русского воинства. В настоящее время великомученик Георгий особо почитаем в Грузии, Греции и Англии. Изображение всадника с копьем, мужественного воина, готового защищать свою землю от врагов, можно увидеть на гербе Москвы.

Российская императрица Екатерина II, следуя традиции посвящения ордена какому-либо небесному покровителю, 26 ноября 1769 года учредила высшую военную награду Российской империи — орден Святого Великомученика и Победоносца Георгия для отличия офицеров и генералов за выдающиеся воинские заслуги. Золотой крест, покрытый белой эмалью, с медальоном, в центре которого изображен на коне святой Георгий, поражающий змея, имел четыре степени отличия. Огонь и дым пожарищ нашли свое применение в окраске ленты, на которой он носился. Так, более двух веков назад, появилась лента именно тех цветов, которую все мы сегодня знаем как Георгиевскую.

Орден Святого Георгия выделялся своим статутом среди других российских орденов как награда за личную доблесть в бою. Заслуги, за которые офицер мог быть удостоен награды,

строго регламентировались статутом ордена. «Ни высокая порода⁴, ни полученные пред неприятелем раны, не дают право быть пожалованным сим орденом: но дается оный тем, кои не только должность свою исправляли во всем по присяге, чести и долгу своему, но сверх того отличили еще себя особливим каким мужественным поступком, или подали мудрые, и для Нашей воинской службы полезные советы... Сей орден никогда не снимать: ибо заслугами оный приобретается»⁵. За все время с момента учреждения ордена и до 1917 года было произведено более 10 тысяч награждений, и только 25 человек из них стали кавалерами ордена первой степени, а четверо — полными кавалерами (всех 4-х степеней).

С 1845 года только награжденные орденами Святого Владимира и Святого Георгия любых степеней получали право потомственного дворянства. С 1849 года имена георгиевских кавалеров отмечались золотыми буквами на мраморных досках в Георгиевском зале Большого Кремлевского дворца в Москве.

Среди кавалеров этого ордена такие прославленные полководцы, как граф П.А. Румянцев-Задунайский; великий князь Николай Николаевич; князь, генерал-фельдмаршал М.И. Голенищев-Кутузов-Смоленский; князь, генерал-фельдмаршал М.Б. Барклай-де-Толли; граф, генерал-фельдмаршал И.Ф. Паскевич-Эриванский, князь Варшавский; граф, генерал-фельдмаршал И.И. Дибич-Забалканский; князь, генерал-фельдмаршал Г.А. Потемкин-Таврический; князь, генералиссимус А.В. Суворов-Рымникский; граф, генерал от кавалерии Л.Л. Беннигсен и многие другие.

Хотя формально по рангу орден Святого Георгия 1-й степени стоял ниже ордена Андрея Первозванного (высшей награды Российской империи), все полководцы и награжденные им офицеры ценили его выше всякой другой награды. Вот, например, что писал великий полководец А.В. Суворов своей дочери 8 ноября 1789 года: «[Получил] знаки Святого Андрея тысяч в пятьдесят, да выше всего, голубушка, Первый класс Святого Георгия. Вот каков твой папенька. За доброе сердце, чуть, право, от радости не умер».

Своеобразным «продолжением» ордена являются пять боевых офицерских золотых крестов на георгиевских лентах, учрежденных в 1789-1810 гг. Они были предназначены для офицеров, участвовавших в знаменательных сражениях, но не получивших орден Георгия или Владимира: Крест за взятие Очакова; Крест за взятие Измаила; Крест за взятие Праги, пригорода Варшавы; Крест за сражение у Прейсиш-Эйлау; Крест за сражение при Базарджике.

Георгиевская лента присваивалась также некоторым знакам отличия, жалуетым воинским частям: Георгиевским серебряным трубам, знаменам, штандартам и наградному оружию.

Георгиевские знамена были введены в русской армии в 1806 году. В навершии знамени помещался Георгиевский крест, под навершием повязывалась черно-оранжевая Георгиевская лента со знаменными кистями шириной в 1 вершок (4,44 см). В 1819 году был учрежден морской Георгиевский кормовой флаг. Первый такой флаг получил линейный корабль «Азов» под командой капитана 1 ранга М.П. Лазарева, отличившийся в Наваринском сражении 1827 года. В знак особых отличий, за проявленную личную храбрость и самоотверженность, производилось награждение Золотым оружием — шпагой, кортиком, позднее — саблей. В 1807 году императором Александром I был подписан указ о причислении офицеров и генералов, награжденных золотым оружием «За храбрость», к статусу кавалера российского ордена Святого Георгия Победоносца. С 1855 года к Золотому оружию полагался темляк (украшение из ленточек) георгиевских цветов. В 1869 году награжденные Золотым оружием получили общественный статус Георгиевского кавалера, но само оружие считалось отдельной самостоятельной наградой. С 1878 года генерал, награжденный Золотым оружием с алмазами, за свой счет должен был изготовить простое Золотое оружие с Георгиевским темляком для ношения в строю вне парадов, на эфесе оружия крепился крест ордена Святого Георгия. К Золотому оружию «За храбрость» крест ордена не полагался, только темляк.

Великие подвиги совершали не только выходцы из дворян, то есть офицеры и генералы, но и самые простые рядовые из

крестьян, чья храбрость заслуживала награждения чем-либо более значимым, чем медаль. Ордена были предназначены только для дворян-офицеров. Так возникла необходимость учреждения высшей награды для нижних чинов — за совершение особых подвигов.

Знак отличия военного ордена (солдатский Георгиевский крест) был учрежден Манифестом от 13 февраля 1807 года⁶ для награждения унтер-офицеров, солдат и матросов, «кои действительно служа в сухопутных и морских войсках, отличат себя особенной храбростию против неприятеля». Награждение производилось в торжественной обстановке перед строем. Каждый последующий подвиг, заслуживающий этого знака, приносил награждаемому прибавку к жалованию на одну треть каждый раз. При увольнении в запас награжденному сохранялось прибавочное жалование до конца жизни, а после его смерти эти «крестовые деньги» выдавались его вдове еще один год.

«Егорий» — как его еще называли в народе, внешне был схож с офицерским крестом, но без белой эмали и цветного изображения всадника. Указ 1808 года освобождал нижних чинов от телесных наказаний, а также ограждал награду на груди от посягательств начальства. Знак мог быть изъят у награжденного только по суду с уведомлением об этом самого императора. Знак не снимался даже в том случае, если награжденный производился в офицеры. С 1809 года император Александр I повелел собрать сведения о ранее награжденных, упорядочить их учет и вырезать порядковые номера по месту нахождения их владельцев. Номер креста заменял нижним чинам документ, который трудно было сохранить в боевой обстановке. Носили этот знак отличия так же, как и офицерский орден, на броской оранжевой ленте с тремя черными полосами.

Для награждения российских солдат нехристианского вероисповедания за боевые подвиги, предусмотренные статутом, был разработан иной вариант знака. Так как Святой Георгий — христианский святой, то для иноверцев был предусмотрен вариант знака, на котором вместо Святого Георгия и монограммы «СГ», с обеих сторон был изображен герб России — двуглавый

орел со скипетром и державой в лапах. Образец с орлом был утвержден 19 августа 1844 года императором Николаем I в ходе Кавказской войны. «Дабы вместо изображения Святого Георгия на кресте, помещен был императорский орел, постановив это общим правилом и на будущее время при назначении мусульманам орденов наших⁷». В связи с этим в мемуарах и художественной литературе встречаются случаи, когда офицеры, выходцы с Кавказа и мусульмане, недоумевают: «А почему мне дали крест с птицей, а не с джигитом?»

В 1856 г. царским указом были введены четыре степени, награждение которыми производилось последовательно. Знаки носились на ленте на груди и изготавливались из золота (1-я и 2-я ст.) и серебра (3-я и 4-я ст.).

Среди наиболее известных полных кавалеров солдатского Георгия — герои гражданской войны В.И. Чапаев и С.М. Буденный⁸. По два креста имели будущие маршалы Советского Союза Георгий Жуков, Родион Малиновский, Константин Рокоссовский⁹.

В 1917 году Временное правительство подняло статус Георгиевского креста и разрешило награждать им офицеров по решению солдатских собраний. В этом случае на ленте знака укреплялась лавровая ветвь¹⁰.

Георгиевская медаль — медаль Российской империи — была учреждена 10 августа 1913 года вместо медали «За храбрость», учрежденной в 1878 году, и причислена к военному ордену Святого Великомученика и Победоносца Георгия. Медаль предназначалась для награждения нижних чинов (рядовых и унтер-офицеров) за боевые заслуги в мирное и военное время, по статуту не подходящие для награждения Георгиевским крестом.

Медаль имела круглую форму. На лицевой стороне ее изображен профиль императора Николая II, в 1917 году портрет царя был заменен на изображение Святого Георгия. На обратной стороне — надпись «ЗА ХРАБРОСТЬ», номер медали и ее степень. В отличие от Георгиевского креста, медаль могла выдаваться и гражданским лицам, которые совершили подвиги в бою против неприятеля, точно предусмотренные статутом Георгиевского

креста, и, кроме того: «Кто из фельдшеров или санитаров, находясь в течение всего боя в боевой линии, под сильным и действительным огнем, проявляя необыкновенное самоотвержение, будет оказывать помощь раненым или, в обстановке чрезвычайной трудности, вынесет раненого или убитого»¹¹.

Медаль, как и Георгиевский крест, имела четыре степени, носилась на таких же колодках с Георгиевской ленточкой. Степени медали отличались так же, как степени Георгиевского креста: старшие две степени из золота; младшие две степени из серебра; 1-я и 3-я степени с бантом. Награжденному медалью полагалась ежегодная выдача денег в сумме: за 4-ю степень — 12 рублей, за 3-ю — 18 рублей, за 2-ю — 24 рубля и за 1-ю — 36 рублей. По смерти мужа вдова могла получать положенную сумму еще один год.

Предусматривались как индивидуальная процедура награждения солдата за конкретное отличие, так и коллективное награждение воинского подразделения. Командующий армией имел право награждать наиболее отличившихся из войсковых частей пожалованием Георгиевских медалей по расчету от 2 до 5 медалей на роту, эскадрон, сотню, батарею. На флоте количество медалей зависело от типа корабля. Получив медали, воинское подразделение само распределяло их внутри согласно установленной процедуре.

Как известно, в советское время все царские награды, звания и регалии были упразднены, была введена новая, отличная от старой система награждения за боевые и трудовые подвиги, совершенные перед социалистическим государством и трудовым народом. Кардинальное изменение претерпел и дизайн самих наград. Были отменены все старые орденские ленты (Андреевская, Александровская, Владимирская, Аннинская, Екатерининская и др.), т.к. все они носили имена христианских святых. Исключение составила лишь Георгиевская лента. Она одна сохранила свое существование, благодаря тому, что носила имя, пусть и святого, но покровителя и защитника воинов. Вскоре, спустя два с половиной десятилетия, в самое тяжелое для Советского Союза время, лента Святого Великомученика и Победоносца Георгия вновь заняла свое достойное место в наградной системе атеис-

тического государства, которому как никогда ранее вновь были нужны защита и покровительство прославленного святого.

Орден Славы был учрежден Указом Президиума Верховного Совета СССР от 8 ноября 1943 года. Им награждались лица рядового и сержантского состава Красной Армии (то есть те же самые нижние чины), а в авиации — и лица, имеющие звание младшего лейтенанта. Орден Славы по своему статусу и цвету ленты полностью повторял одну из самых почитаемых в дореволюционной России наград — Георгиевский крест.

Орден Славы имеет три степени, из которых высшая I степень — золотая, а II и III — серебряные (у второй степени был позолочен центральный медальон). Эти знаки отличия могли быть выданы за личный подвиг на поле боя, выдавались в порядке строгой последовательности: от низшей степени к высшей. Всего в годы Великой Отечественной войны было выдано около миллиона знаков ордена Славы III степени, более 46 тысяч — II степени и 2631 — I степени. Всего полных кавалеров ордена Славы, по более поздним и уточненным данным, насчитывается 2656 человек, среди них четыре женщины.

После начала Великой Отечественной войны было мобилизовано много людей старшего возраста, среди которых были участники Первой мировой войны, удостоенные Георгиевских крестов. Такие военнослужащие, хотя их было и немного, носили награды «явочным порядком», в чем им никто не препятствовал, и пользовались в армейской среде законным уважением.

После ввода в систему советских наград Ордена Славы, во многом сходного по идеологии с «солдатским Георгием», появилось мнение узаконить прежнюю награду. В частности, известно письмо на имя председателя Совета Народных Комиссаров и Государственного Комитета Оборона И.В. Сталина от профессора ВГИКа, бывшего члена первого Военно-Революционного комитета по авиации Московского военного округа и георгиевского кавалера Н.Д. Анощенко с подобным предложением.

«Прошу Вас рассмотреть вопрос о приравнивании бывших георгиевских кавалеров, награжденных этим орденом за боевые подвиги, совершенные во время прошлой войны с проклятой Германией в 1914-

1919 гг., к кавалерам советского ордена Славы, т.к. статут последнего почти полностью соответствует статуту бывшего ордена Георгия и даже цвета их орденских лент и их рисунок одинаковы.

Этим актом Советское правительство, прежде всего, продемонстрирует преемственность военных традиций славной русской армии, высокую культуру уважения ко всем героическим защитникам нашей любимой Родины, стабильность этого уважения, что бесспорно будет стимулировать как самих бывших георгиевских кавалеров, так и их детей и товарищей на совершение новых ратных подвигов, ибо каждая боевая награда преследует не только цель справедливого награждения героя, но она должна служить и стимулом для других граждан к совершению подобных же подвигов.

Таким образом, это мероприятие будет способствовать еще большему укреплению боевой мощи нашей доблестной Красной Армии.

Да здравствует наша великая Родина и ее непобедимый, гордый и смелый народ, неоднократно бивший немецких захватчиков и успешно гремящий их сейчас под вашим мудрым и твердым руководством!

Да здравствует великий Сталин!»

Профессор Ник. Анощенко. 22.IV.1944 г.»¹²

Подобное движение, в конечном итоге, вылилось в проект постановления СНК.

«24 апреля 1944 г. В целях создания преемственности боевых традиций русских воинов и воздания должного уважения героям, громившим немецких империалистов в войну 1914-1917 гг., СНК СССР постановляет:

1. Приравнять бывших георгиевских кавалеров, получивших Георгиевские кресты за боевые подвиги, совершенные в боях против немцев в войну 1914-17 гг., к кавалерам ордена Славы со всеми вытекающими из этого льготами.

2. Разрешить бывшим георгиевским кавалерам ношение на груди колодки с орденской лентой установленных цветов.

3. Лицам, подлежащим действию настоящего постановления, выдается орденская книжка ордена Славы с пометкой «бывшему георгиевскому кавалеру», каковая оформляется штабами военных округов или фронтов на основании представления им соответствующих документов (подлинных приказов или послужных

списков того времени¹³)».

Но, к сожалению, данный проект реальным постановлением так никогда и не стал...

Великая Отечественная война близилась к концу. В октябре 1944 года в Ставке Верховного Главнокомандования началось обсуждение вопроса о подготовке медали в ознаменование приближающегося окончания войны.

Медаль «За победу над Германией в Великой Отечественной войне 1941-1945 гг.» была учреждена 9 мая 1945 года. Она вручалась военнослужащим и лицам штатного вольнонаемного состава Красной Армии, ВМФ и войск НКВД, прослужившим не менее трех месяцев (для военнослужащих) и не менее шести месяцев (для вольнонаемного состава) в управлении военных округов, органах местного военного управления, в запасных и учебных частях всех родов войск, в военно-учебных заведениях и курсах, в специальных частях и службах, органах военной контрразведки, комендатурах и т.д.

Указом Президиума Верховного Совета СССР от 5 февраля 1951 года было установлено, что эта медаль и удостоверение к ней в случае смерти награжденного оставляются в его семье для хранения как память. До появления данного Указа сама медаль и удостоверение к ней после смерти награжденного возвращались государству.

Медалью «За победу над Германией в Великой Отечественной войне 1941-1945 гг.» непосредственно после войны было награждено около 13.666.000 солдат и офицеров. Значительное количество медалей было вручено и в последующие годы. Ветераны с заслуженной гордостью 9 мая и в особо торжественные дни в числе прочих прикалывали к своей груди этот маленький символ окончания величайшей из войн в мировой истории. Прототипом же ее, наверное, все-таки можно считать Георгиевскую медаль на той же ленте святого Георгия.

Медаль «За победу над Германией в Великой Отечественной войне 1941-1945 гг.» в настоящее время является очень почетной и самой последней наградой за ратные подвиги в войне с внешним противником. Благодаря миролюбивой политике Совет-

ского Союза и современной России, нам удастся избежать военных конфликтов с другими странами, которых было немало в истории Российского государства.

Казалось бы, на этом можно поставить точку в истории Георгиевской ленточки и наград, носимых на ней. Но она и сейчас продолжает оставаться в строю наградных лент Российской Федерации. С 2000 года орден святого Георгия — вновь официальная военная государственная награда России¹⁴. После попытки незаконного захвата власти ГКЧП в Москве в августе 1991 года орден святого Георгия хотели восстановить и вручить защитникам Белого дома, но затем от этой идеи отказались, учредив медаль «Защитнику свободной России»¹⁵.

В 1992 году, после распада СССР, независимые республики, включая Россию, создавали свои собственные государственные атрибуты, отличные от прежних. Указ Президиума Верховного Совета Российской Федерации от 2 марта 1992 года сохранил часть прежних орденов и дал указание комиссии по государственным наградам при Президенте Российской Федерации разработать статуэты восстановленного ордена Святого Георгия и знака отличия «Георгиевский крест». Статут восстановленного ордена был утвержден указом Президента России от 8 августа 2000 года, но награждений до сих пор пока не производилось. Это связано со статутом ордена, которого удостоиваются за боевые действия при нападении внешнего врага.

Орден Святого Георгия I и II степени имеет знак и звезду, III и IV степени — только знак. Лента ордена шелковая, муаровая, георгиевских цветов. Знак ордена изготовлен из золота, представляет собой прямой равноконечный крест с расширяющимися концами, покрытый с обеих сторон белой эмалью. По краям креста — узкий выпуклый рант. В центре креста — круглый двусторонний медальон с выпуклой позолоченной каймой. Лицевая сторона медальона покрыта красной эмалью с изображением святого Георгия в латах серебристого цвета, в плаще и шлеме, на белом коне. Плащ и шлем у всадника, седло и сбруя у коня — золотистого цвета. Всадник обращен в правую сторону и поражает копьём золотистого цвета черного змея. Обратная сторона медальона покрыта белой

эмалью с изображением вензеля ордена из черных переплетенных букв «СГ». На нижнем конце креста — номер знака.

Звезда ордена — четырехлучевая, из серебра с позолотой. В центре ее — круглый позолоченный медальон с выпуклой каймой и вензелем ордена из черных переплетенных букв «СГ». По окружности медальона, на черном эмалевом поле с позолоченной окантовкой, — девиз ордена: «За службу и храбрость». В верхней части окружности, между словами, помещена позолоченная корона¹⁶.

Ныне Георгиевская лента — это священный атрибут множества боевых наград Российской Империи, Советского Союза и современной России, характеризующийся как особый знак отличия. Эта лента с незначительными изменениями вошла в советскую наградную систему еще и под названием Гвардейской ленты. Цвета ее — черный и оранжевый — продолжают символизировать «дым и пламень» и являются знаком личной доблести солдата на поле боя.

Миллионы россиян и жителей других государств заслуженно и с гордостью носят и хранят бесценные боевые реликвии на Георгиевской ленте, полученные за героизм в боях. Наверное, не найдется ныне ни одной российской семьи, предки которой не были бы награждены маленьким кусочком металла на черно-оранжевой ленте, будь то Георгиевский крест, орден солдатской славы или медаль, на аверсе которой девиз: «Наше дело правое, мы победили». Эти награды, словно жемчужины в ожерелье Российской истории, занимают каждая свое место и являют собою целую летопись нашего государства.

Думается, что в ходе патриотической акции «Я помню, я горжусь!» многие молодые люди больше узнали и о Великой Отечественной войне, и о своих дедах и прадедах, защищавших Родину, и о самой георгиевской ленточке. Просмотрев старые альбомы, ощутили себя сопричастными к огромному братству защитников Отечества.

Святой великомученик и победоносец Георгий, как и много веков назад, покровительствует отважному российскому воинству и хранит его.

Да будет так во веки веков!

Примечания

¹ Источник: Управление общественных связей и информации Президента Республики Марий Эл.

² Жития святых святителя Димитрия Ростовского. Месяц апрель. М., 1997. С. 390.

³ Там же. С. 379-385.

⁴ Высокая порода — подразумевается знатное происхождение или высокий чин. То есть, орден может быть вручен любому офицеру, независимо от его титула и социального статуса (происхождения). Предшествующие российские ордена вручались исключительно генералам и часто, благодаря их положению при дворе или родственным связям.

⁵ Из Статута военного ордена Святого Георгия 1769 года.

⁶ Чепурнов Н.И. Наградные медали Государства Российского. М., 2001. С. 221.

⁷ Там же. С. 335.

⁸ Доманк А.С. Знаки воинской доблести. М., 1990. С. 13.

⁹ Дуров В.А. Орден Святого Георгия //Русские награды XVIII — начала XX века. М., 1997.

¹⁰ Чепурнов Н.И. Указ. соч. С. 695.

¹¹ Из Статута Ордена Святого Георгия 1913 года.

¹² Архив Президента Российской Федерации Ф. 3. Оп. 53. Д. 4. Л. 32-34; Цит.: «Военно-исторический журнал». 2005. № 5. С. 69.

¹³ Там же.

¹⁴ Орден восстановлен Указом Президиума Верховного Совета Российской Федерации «О государственных наградах Российской Федерации» от 2 марта 1992 года № 2424-1; Указом Президента Российской Федерации от 8 августа 2000 года № 1463 утверждены статут и описание ордена Святого Георгия.

¹⁵ Интервью с заместителем начальника Управления Президента РФ по кадровым вопросам и государственным наградам Ниной Сивовой от 22 октября 2004 г. // «Российская газета». «Неделя» № 3610 от 22 октября 2004 г.

¹⁶ Статут и описание ордена Святого Георгия Российской Федерации. Указы Президента России.

II. ПРАВОСЛАВИЕ В МАРИЙСКОМ КРАЕ И ПОВОЛЖСКО-ВЯТСКОМ РЕГИОНЕ

*КОЗЛОВ Федор Николаевич,
заместитель директора
Государственного исторического архива
Чувашской Республики*

Голод 1921-1922 годов и изъятие церковных ценностей (на материалах Чувашской автономии)

Летом 1921 г. после ужасов Гражданской войны нашу страну постигло еще одно страшное бедствие — голод. «Если мы будем изучать голод в России, — говорил М.И. Калинин, имея в виду двадцатилетие конца XIX и начала XX вв., — то встретим почти каждые три года более или менее средний голод, каждые пять лет — большой, каждые 10 лет голод бывает исключительным по своей разрушительности»¹. Именно таким был голод 1921-1922 гг. Жестокая засуха выжгла посевы в Поволжье и Предуралье, на юге Украины и на Кавказе. К концу 1921 г. число голодающих достигло 20 миллионов человек. Корреспондент газеты «Беднота», побывавший в Чувашии, сообщал: «Хлебных продуктов нет. Иногда попадаются две-три меры картофеля», «обычная еда — мука из размолотой соломы. Но все это у богатых. А беднота? У нее можно найти кусок желудевого хлеба, а то 14 фунтов молотой соломы с лебедой»².

В ряде губерний доходило до каннибализма. Конкретные примеры приводятся в обзорно-статистической работе С. Ингулова «Голод в цифрах»³; подобные факты попали и на страницы романа «Циники» писателя-имажиниста А. Мариенгофа⁴. Зафиксированы были случаи каннибализма и в Чувашии. Пресса тех лет писала о попытках и случаях людоедства в уездах Чувашской ав-

тономной области: в Убеевской волости Ядринского уезда «отец хотел зарезать и съесть своего ребенка»⁵, «в деревне Шихирданах у гражданки Софии Ялальдиковой померла дочь, труп которой мать попыталась скрыть, чтобы потом употребить в пищу, но соседи, узнав об этом, принудили труп предать земле»⁶, «в селе Катергино Чебоксарского уезда крестьянин Иванов Игнатий в состоянии голода зарезал свою десятилетнюю дочь и съел. В селе Чуратчиках Цивильского уезда муж с женой убили трехлетнюю дочь с тем же намерением»⁷.

Патриарх Тихон обратился к российской пастве, к Восточным Патриархам, к Папе Римскому и архиепископу Кентерберийскому с посланиями, в которых во имя христианской любви призывал провести сбор продовольствия и денежных средств для вымирающего Поволжья. «Помогите стране, помогавшей всегда другим! Помогите стране, кормившей многих и ныне умирающей от голода. Не до слуха вашего только, но до глубины сердца вашего пусть донесет голос Мой стон обреченных на голодную смерть миллионов людей и возложит его и на вашу совесть, на совесть всего человечества», — призывал Патриарх⁸. Под председательством самого Патриарха был образован «Всероссийский комитет помощи голодающим» (Помгол), в который вошли известные общественные деятели, большей частью бывшие кадеты — Прокопович, Кускова, Кишкин.

Однако уже 27 августа 1921 г. ВЦИК распустил Помгол, образовав «Центральную комиссию помощи голодающим». Суровую оценку дает этому факту протоиерей Владислав Цыпин, считающий, что «большевистское правительство в действительности заинтересовано было не в средствах для помощи голодающим, а в использовании голода для разгрома Церкви»⁹. По мнению А.И. Солженицына, «гениальность политика в том, чтоб извлечь успех и из народной беды. Это озарением приходит — ведь три шара ложатся в лузы одним ударом: пусть попы и накормят теперь Поволжье! ведь они — христиане, они — добренькие! Откажут — и весь голод переложим на них, и церковь разгромим; согласятся — выметем храмы; и во всех случаях пополним валютный запас»¹⁰.

Обостряющуюся ситуацию партийное и советское руковод-

ство использовало для решения политических задач: ЦК выразил уверенность, что каждая местная партийная организация «проявит максимум инициативы, максимум организованности, что она сумеет создать не только сильный и глубокий порыв, пробудить волю к помощи голодающему населению, но что и в процессе этой работы она сумеет создать могучую организацию, сблизиться на этой работе с широкими рабоче-крестьянскими массами и еще сильнее укрепить сознание трудящихся, что только Советская власть может вывести трудящихся из тяжелого положения при самых трудных условиях»¹¹. То есть вместо традиционного для российского крестьянства «Господи, помоги!» предлагалось «Советская власть, помоги!»

Одновременно началась подготовка властных органов к активным мероприятиям по насильственному изъятию у Церкви ценных предметов культа. 27 декабря 1921 г. появился декрет ВЦИК «О ценностях, находящихся в церквях и монастырях». Декрет касался судьбы «колоссальных ценностей, находящихся в церквях и монастырях, как историко-художественного, так и чисто материального значения». Все указанное имущество было распределено по трем категориям: «имущество, имеющее историко-художественное значение» (подлежало исключительному ведению Отдела по делам музеев и охране памятников искусства и старины Народного комиссариата просвещения), «имущество материальной ценности» (должно было выделяться в Государственное хранилище ценностей РСФСР) и «имущество обиходного характера» («где оно еще сохранилось», то оставалось в церквях и монастырях)¹². Тем самым была создана предварительная законодательная база для изъятия ценностей. Надо отметить, что апробированы эти действия были еще в 1919 г. (по свидетельству М.В. Шкаровского, «только в Петрограде за вторую половину 1919 г. вывезли в государственные хранилища церковных ценностей на 1915 тыс. руб.»¹³).

14 января 1922 г. Л.Д. Троцкий, заместитель наркома внутренних дел А.Г. Белобородов и зампред ВЧК И.С. Уншлихт разослали по губерниям телеграмму о создании в каждой из них «троек» для изъятия ценностей. Особая работа велась по линии ВЧК, органы которой на местах начали проводить мероприятия по выяв-

лению и вербовке «лояльного духовенства». Для прикрытия этих мероприятий в этот период Помгол вел переговоры с Патриархом Тихоном об оказании церковной помощи голодающим¹⁴. Эта комиссия обратилась к Патриарху с настоятельным призывом к пожертвованиям, и 19 февраля Патриарх Тихон издал воззвание, в котором призывал приходские советы жертвовать драгоценные церковные украшения, если они не имеют богослужебного употребления («учитывая тяжесть жизни для каждой отдельной христианской семьи вследствие истощания средств их, мы допускаем возможность духовенству и приходским советам, с согласия общин верующих, на попечении которых находится храмовое имущество, использовать находящиеся во многих храмах драгоценные вещи, не имеющие богослужебного употребления, на помощь голодающим»)¹⁵. В последовавшем чуть позже Указе Патриарха конкретизировалось, что «мы разрешаем отдавать только лом и подвески с образов»¹⁶.

Между тем в отправленном на места под грифом «Секретно. Срочно» циркуляре ГПУ отмечалось, что «низшее духовенство под влиянием потрясающих размеров голода и давлением более сознательной массы верующих проявляет готовность помочь голодающим путем выдачи церковного золота и серебра государству. Высшее духовенство идет за патриархом Тихоном»¹⁷. В воспоминаниях ряда ответственных советских и партийных деятелей некоторые священнослужители показаны как своего рода дезертиры — «в одной избе встречаемся с попом», «поп русский, но хорошо говорит по-чувашски — должно быть, давно живет в этих краях. Едет в «благополучную» губернию. Где-то у него нашлась «рука» — обещают дать «хороший приход». Хочет сбежать из здешних «гиблых», как он говорит, мест, где и в благополучные годы мало «прибытка». А в нынешний голодный год поп ожидает различных «кар небесных»: кроме «глада», еще «моров» — чумы, холеры. Поэтому он и спешит удрать, как крыса с корабля, терпящего бедствие»¹⁸.

Местная пресса помещает одну за другой пропагандистские публикации. Так, газета «Чувашский край» в феврале-марте 1922 г. сообщает, что «религиозные общины Чувашобласти до сих пор мало сделали для помощи голодающим. Эта ошибка долж-

на быть исправлена. Служители культа и религиозные общины должны немедленно поднять вопрос о передаче церковных драгоценностей на покупку хлеба для голодающих»¹⁹; «православные христиане так же, как и прежде, молятся на позолоченные и серебряные иконы в тот момент, когда население умирает от голода. Необходимо, с согласия самих общин, церковные драгоценности реализовать на хлеб, оставляя в церквях образа и предметы богослужения без драгоценностей: золота и серебра. В этой плоскости у нас в Чувашобласти почти ничего еще не сделано»²⁰, «мы надеемся, что верующие отнесутся к указанному средству — изъятию ценностей из храмов — с должным вниманием и серьезностью»²¹, «в уездах уже наблюдаются случаи людоедства. А святые отцы молчат!»²²

23 февраля 1922 г. ВЦИК издал декрет об изъятии церковных ценностей на нужды голодающих. По мнению исследователей, этот декрет имел «явно антицерковную направленность»²³. Патриарх отреагировал на декрет новым посланием, в котором заявил о недопустимости изъятия священных предметов, «употребление коих не для богослужебных целей воспрещается канонами Вселенской Церкви и карается ею как святотатство»²⁴. Оценки советской историографией отношения Церкви к мероприятиям по изъятию ценностей довольно однобоки. Е. Ярославский вывел формулу «страшное бедствие Поволжья и некоторых мест Сибири не вызвало со стороны сибирского духовенства ни малейших попыток помочь голодным»²⁵. По мнению И.А. Чемерисского, «большинство трудящихся, включая верующих, одобрило этот декрет», но «реакционная часть духовенства отказалась подчиниться советскому правительству и попыталась поднять верующих против Советской власти»²⁶. По логике Ю.А. Полякова, «поскольку закупка продовольствия за границей была связана с затратами большого количества золота, в среде народных масс возникла идея использовать на эти цели церковные ценности», но «антисоветски настроенная верхушка Церкви отрицательно отнеслась к этому предложению»²⁷. С точки зрения Г.Е. Кудряшова, «религиозные организации не тревожило, что люди умирали с голода. Священнослужители встретили в штыки декрет

Советского правительства об изъятии церковных ценностей и обмене их на хлеб для голодающих»²⁸. И.Я. Трифонов говорит, что «изъятие церковных ценностей на нужды голодающих по решению ВЦИК от 16 февраля 1922 г. вызвало у «князей Церкви» очередной взрыв ненависти к Советской власти»²⁹. Более справедлив в оценках В.Д. Дмитриев, отмечая, что в фонд помощи голодающим поступили «некоторые церковные ценности, изъятые по инициативе населения и разрешению Советского правительства, а также с согласия церковных властей»³⁰.

Между тем духовенство противилось не факту передачи части церковного имущества в фонд помощи голодающим (напомним, что под председательством Патриарха Тихона был образован «Всероссийский комитет помощи голодающим» и был начат сбор средств для оказания посильной помощи), а методам, какими производилось изъятие церковных ценностей: по сути, из храмов и церквей изымалось все самое ценное. Проведение в Чувашии кампании по изъятию церковных ценностей может служить наглядным свидетельством политики органов Советской власти.

Декретом ВЦИК от 23 февраля 1922 г. местным советам предложено было «в месячный срок изъять из церковных имуществ, переданных в пользование групп верующих всех религий», «драгоценные предметы из золота, серебра и камней, изъятие коих не может существенно затронуть интересы самого культа»³¹. При этом инструкцией о порядке изъятия церковных ценностей определялось, что «комиссии приступают к работе в наиболее богатых храмах» и «рекомендуется золотые и с бриллиантами предметы культа по возможности заменять аналогичными из серебра»³². Для претворения в жизнь этого декрета в Чувашской автономной области была образована специальная комиссия под председательством С.А. Корищева, появились аналогичные комиссии при уездных и волостных исполкомах. Перед ними стояла задача в сжатые сроки провести изъятие церковных ценностей и передать их в фонд помощи голодающим. На предварительном этапе шел сбор информации о церковном имуществе (например, Комиссии по изъятию церковных ценностей при Чебоксарском³³ и Ядринском³⁴ уездных исполкомах начали свою деятельность с

изучения описей имущества церквей уезда).

Решением Комиссии по изъятию церковных ценностей при облизполкоме ЧАО от 13 апреля 1922 г. изъятию из храмов подлежали практически все предметы богослужения — оставлялось только по одному предмету, а изъятые частью шли в спецфонд Гохрана, а частью ими заменялись ценные предметы других церквей³⁵. В газетных публикациях констатировалось, что «церковных ценностей по Чувашобласти, видимо, наберется порядочное количество. Так, в одной только Вознесенской церкви (г. Чебоксары — **Ф.К.**) набралось серебра 1 пуд 32 фунта 79 зол., в Христорождественской церкви — 8 фунтов 66 зол. Есть церкви, где количество ценностей дойдет до 5 п.»³⁶ Особую роль в проведении кампании по изъятию церковных ценностей сыграл комсомол: при непосредственном участии комсомольцев «из церквей было изъято более 38 пудов золотых и серебряных изделий»³⁷.

Трудно установить, какое количество церковной утвари было изъято из всех церквей Чувашии, поскольку архивный материал разбросан, некоторые церкви были настолько бедны, что изымать там было нечего (например, изъятие не проводилось в Троицко-Инвалидной церкви г. Алатыря, где «серебряных вещей имеется слишком малое количество, и они необходимы для богослужения»³⁸). Тем не менее, собранный материал (прежде всего, описи изъятых предметов с указанием их веса³⁹, акты об изъятии⁴⁰, квитанции о принятии областным казначейством церковных ценностей в Фонд помощи голодающим⁴¹) позволяет дать примерную оценку: всего к лету 1922 г. из 223 церквей и 5 монастырей было изъято изделий из золота и серебра и драгоценностей общим весом 82 пуда 3 фунта 48 золотников 32 доли, за них Чувашия получила 16159 пудов хлеба, 2002 пуда муки, 4432 пуда овощей⁴². Однако, как показывают рассекреченные в последние годы документы, основной целью всей кампании по изъятию ценностей была не столько помощь голодающему населению, сколько глубоко прагматичная цель разгрома Церкви.

В целом по Чувашии изъятие церковных ценностей по приходам прошло спокойно, за исключением отказа ряда общин верующих (например, религиозной общины Михаило-Архангельской

церкви г. Ядрина) сдавать церковные ценности (мотивировано необходимостью всех «имеющихся в храме по описи ценностей» для «богослужения и культа веры»⁴³) и небольших инцидентов, имевших место в ряде приходов Мариинско-Посадской волости, где женщины преклонного возраста подняли шум на собрании, за что были арестованы (и, впрочем, тут же отпущены). Однако в целом по стране «имели место серьезные столкновения с реакционной частью духовенства, поддержанной другими контрреволюционными силами», в Петрограде, Москве, Смоленске, Шуе, Калуге, Киеве, Нежине, Вологде, Симбирске и некоторых других городах дело дошло до «нападений со стороны фанатиков и антисоветских элементов на представителей местных властей, осуществлявших декрет»⁴⁴. Наиболее показательными стали события в Шуе. Когда, приводя в исполнение декрет, начали изымать церковные святыни из собора, к паперти собрались местные жители, и милиция безуспешно пыталась разогнать их. Тогда появились красноармейцы, открывшие стрельбу: ранены были десятки человек, пятеро погибли.

19 марта 1922 г. появилось секретное письмо В.И. Ленина, в котором давалась оценка событий в Шуе и предлагался план дальнейших действий. По мнению вождя, «один умный писатель по государственным вопросам справедливо сказал, что если необходимо для осуществления известной политической цели пойти на ряд жестокостей, то надо осуществить их самым энергичным способом и в самый кратчайший срок, ибо длительного применения жестокостей народные массы не вынесут». Ленин характеризовал ситуацию как «единственный момент, когда мы можем 99-ю из 100 шансов на полный успех разбить неприятеля наголову и обеспечить за собой необходимые для нас позиции на много десятилетий. Именно теперь и только теперь, когда в голодных местностях едят людей и на дорогах валяются сотни, если не тысячи трупов, мы можем (и поэтому должны) провести изъятие церковных ценностей с самой бешеной и беспощадной энергией, и не останавливаясь перед подавлением какого угодно сопротивления. Именно теперь и только теперь громадное большинство крестьянской массы будет либо за нас, либо во всяком

случае будет не в состоянии поддержать сколько-нибудь решительно ту горстку черносотенного духовенства и реакционного городского мещанства, которые могут и хотят испытать политику насильственного сопротивления советскому декрету»⁴⁵.

Это письмо, опубликованное только в 1990 г., является наглядным примером и лучшей демонстрацией главной цели кампании по изъятию церковных ценностей. На наш взгляд, Ленина волновала не столько проблема помощи голодающим, сколько возможность «обеспечить себе фонд в несколько сотен миллионов золотых рублей (надо вспомнить гигантские богатства некоторых монастырей и лавр). Без этого фонда никакая государственная работа вообще, никакое хозяйственное строительство в частности и никакое отстаивание своей позиции в Генуе — в особенности, совершенно немислимы»⁴⁶. Другими словами, изъятие церковных ценностей может быть трактовано не иначе, как политика первоначального накопления капитала советским правительством и основание для начала репрессий против священнослужителей и активных прихожан. 30 марта заседало Политбюро, на котором по рекомендации Ленина был принят план разгрома церковной организации, начиная с «ареста Синода и Патриарха». Начались судебные процессы по обвинению в сопротивлении исполнению декрета об изъятии ценностей⁴⁷. Были такие процессы и в Чувашии. Однако в связи с относительно спокойным характером изъятия церковных ценностей в Чувашии не было ни «громких» процессов, ни их массового количества. Так, за агитацию против изъятия церковных ценностей был осужден «крестьянин д. Кошкиной Чебоксарского уезда и волости» Тимофей Иванович Старостин⁴⁸. Но такие случаи были единичными.

Таким образом, за официальной причиной изъятия ценностей в пользу голодающих Поволжья скрывалась глубоко прагматичная цель — практические мероприятия были использованы для определенной консолидации местных партийных организаций, средства шли на насыщение государственной казны золотовалютным резервом, а в целом кампания была направлена на ослабление и дезорганизацию Русской Православной Церкви.

Примечания

- ¹ Калинин М.И. Избранные произведения. Т. 1. 1917-1925 гг. М., 1960. С. 306.
- ² «Беднота». 1921. 15 ноября.
- ³ Ингулов С. Голод в цифрах. М., 1922. С. 4.
- ⁴ Мариенгоф А.Б. Циники. М., 1990. С. 76, 79, 82, 86, 92.
- ⁵ Ужасы голода // «Чувашский край». 1922. 5 марта. № 33 (134). С. 2.
- ⁶ Ужасы голода в Ибресинском уезде // «Чувашский край». 1922. 14 марта. № 37 (138). С. 1.
- ⁷ Голод и борьба с ним // «Чувашский край». 1922. 22 марта. № 40 (141). С. 2.
- ⁸ Послание Святейшего Патриарха Тихона «К народам мира и к православному человеку» по поводу голода в России // Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917-1943 / Сост. М.Е. Губонин. М., 1994. С. 177.
- ⁹ Цыпин В., прот. Русская Православная Церковь в новейший период. 1917-1999 // Православная энциклопедия. Русская Православная церковь / под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. М., 2000. С. 138.
- ¹⁰ Солженицын А.И. Архипелаг ГУЛАГ. 1918-1956. Опыт художественного исследования. Т.1. М., 1990. С. 248.
- ¹¹ Справочник партийного работника. Вып. 2. М., 1922. С. 159.
- ¹² Декрет ВЦИК от 27 декабря 1921 г. «О ценностях, находящихся в церквях и монастырях» // Собрание узаконений и распоряжений рабочего и крестьянского правительства за 1922 г. М., 1922. № 19. Ст. 215.
- ¹³ Шкаровский М.В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве (Государственно-церковные отношения в СССР в 1939-1964 годах). 3-е изд., доп. М., 2005. С. 77.
- ¹⁴ Говорова И.В. Изъятие церковных ценностей в 1922 г. в контексте государственно-церковных отношений. Автореф. дисс. канд. ист. наук. М., 2006. С. 19-20.
- ¹⁵ Цит. по: Игумен Дамаскин (Орловский). Гонения на Русскую Православную Церковь в советский период // Интернет-версия <http://www.fond.ru/calendar/about/gonenija.htm>
- ¹⁶ Указ («Секретная инструкция») Святейшего Патриарха Тихона по вопросу об отношении к изъятию церковных ценностей // Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917-1943 / Сост. М.Е. Губонин. М., 1994. С. 191.
- ¹⁷ Государственный исторический архив Чувашской Республики (ГИА ЧР). Ф.Р. 123. Оп. 1. Д. 476. Л. 40.
- ¹⁸ Александров В.Н. В борьбе с последствиями неурожая 1921 года в Чувашии. (Воспоминания). Чебоксары, 1960. С. 13.
- ¹⁹ Церковное золото — для голодающих! // «Чувашский край». 1922. 19 февраля. № 27 (128). С. 1.
- ²⁰ Религиозные общины, спешите на помощь! // «Чувашский край». 1922. 28 февраля. № 31 (132). С. 1.

- ²¹ К вопросу об использовании церковных ценностей на помощь голодающим // «Чувашский край». 1922. 14 марта. № 37 (138). С. 1.
- ²² Голод и верующие // «Чувашский край». 1922. 18 марта. № 39 (140). С. 1.
- ²³ Шкаровский М.В. Указ. соч. С. 82.
- ²⁴ Послание Святейшего Патриарха Тихона о помощи голодающим и изъятии церковных ценностей от 15(28).02.1922 // Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917-1943 / Сост. М.Е. Губонин. М., 1994. С. 188-190.
- ²⁵ Ярославский Ем. По Сибири // Ярославский Ем. Против религии и церкви. Т. 1. Октябрьская революция, религия и церковь. М., 1932. С. 45.
- ²⁶ Чемерисский И.А. Советская страна в борьбе с трудностями, вызванными неурожаем 1921 года. Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. М., 1966. С. 11-12.
- ²⁷ Поляков Ю.А. 1921-й: победа над голодом. М., 1975. С. 74.
- ²⁸ Кудряшов Г.Е. Пережитки религиозных верований чуваш и их преодоление. Чебоксары, 1961. С. 118.
- ²⁹ Трифонов И.Я. Раскол в русской православной церкви (1922-1925 гг.) // «Вопросы истории». 1972. № 5. С. 67.
- ³⁰ Димитриев В.Д. Помощь советского государства и русского народа трудящимся Чувашии по борьбе с голодом 1921-1922 гг. // Записки НИИЯЛИИ при Совете Министров Чувашской АССР. Вып. IV. Чебоксары, 1950. С. 24, 28, 31.
- ³¹ ГИА ЧР. Ф.Р. 7. Оп. 1. Д. 155. Л. 2.
- ³² Там же. Л. 3, 32.
- ³³ Там же. Д. 128, 129, 130, 131.
- ³⁴ Там же. Ф.Р. 238. Оп. 1. Д. 450. Л. 1-2.
- ³⁵ Там же. Ф.Р. 7. Оп. 1. Д. 155. Л. 18; Ф.Р. 300. Оп. 1. Д. 19. Л. 3-6.
- ³⁶ Церковные ценности и верующие // «Чувашский край». 1922. 15 апреля. № 47 (148). С. 1.
- ³⁷ Очерки истории Чувашской областной организации ВЛКСМ. Чебоксары, 1978. С. 79.
- ³⁸ ГИА ЧР. Ф.Р. 300. Оп. 1. Д. 39. Л. 32.
- ³⁹ Например: ГИА ЧР. Ф.Р. 145. Оп. 1. Д. 30. Л. 4, 6, 8, 11, 19, 20-26, 34, 36, 38, 41, 45, 48-51, 58; Ф.Р. 300. Оп. 1. Д. 18. Л. 10; Д. 19. Л. 8.
- ⁴⁰ Там же. Ф.Р. 145. Оп. 1. Д. 30. Л. 5, 7, 9, 11-11 об., 19 об., 20-21 об., 23 об., 24, 26, 35, 37, 39, 41-41 об., 42 об.
- ⁴¹ Там же. Л. 12-18, 27-33, 40, 43-44, 52-57.
- ⁴² История Чувашии новейшего времени. Книга 1. 1917-1945. Чебоксары, 2001. С. 117.
- ⁴³ ГИА ЧР. Ф.Р. 145. Оп. 1. Д. 49. Л. 25.
- ⁴⁴ Чемерисский И.А. Указ. соч. С. 11-12.
- ⁴⁵ Письмо В.И. Ленина Л.Д. Троцкому для членов Политбюро ЦК РКП (б) от 19 марта 1922 г. / Публ. подготовлена Ю. Ахапкиным, И. Китаевым, В. Степановым // Известия ЦК КПСС. 1990. № 4. С. 190-195.
- ⁴⁶ Там же.
- ⁴⁷ Цыпин В., прот. История Русской Православной церкви. Синодальный период. Новейший период. М., 2004. С. 385-387.
- ⁴⁸ ГИА ЧР. Ф.Р. 22. Оп. 1. Д. 235. Л. 45.

*АБЫЗОВА Элеонора Борисовна,
кандидат филологических наук,
преподаватель воскресной школы
при Вознесенском соборе г. Йошкар-Олы*

Жизненный путь архиепископа Сергия (Королева)

Архиепископ Сергий (Королев) — один из видных подвижников благочестия первой половины XX века. Его жизнь и архипастырское служение пришлось на тяжелый период в истории России и Русской Православной Церкви. Он пережил две войны, революцию, гонения на Церковь и долгие годы эмиграции. Аркадий Дмитриевич Королев — будущий владыка Сергий — родился 18 января 1881 года в Москве в купеческой семье. Ему исполнилось три месяца, когда умер отец, и на плечи Марии Алексеевны, матери Аркадия, легли все заботы о воспитании восьмерых детей. Раннее детство будущего архипастыря прошло в Москве, а затем семейство Королевых поселилось в усадьбе близ деревни Обольяново Дмитровского уезда. Рядом находился Спасо-Влахернский женский монастырь, в церковь которого любил ходить маленький Аркадий. Учился он в церковноприходской школе, затем в Дмитровском Духовном училище. Поступление в 1896 году в Вифанскую Духовную семинарию было для будущего Владыки сознательным шагом. Успешно закончив семинарию в 1902 году, Аркадий поступил на казенный кошт в Московскую Духовную академию.

После окончания обучения в 1906 году он отправился погостить к своему старшему товарищу архимандриту Серафиму (Остроумову), который был в то время наместником Яблочинского св. Онуфрия монастыря Холмской епархии. Встреча с отцом Серафимом и епископом Холмским и Люблинским Евлогием (Георгиевским), который стал духовным отцом Аркадия, определила путь его дальнейшего служения, и он пожелал остаться в Яблочинском монастыре. Деятельность обители в краю, населенном в основ-

ном католиками, носила миссионерский характер. В ней действовала школа псаломщиков и второклассная церковноучительская школа. Первым послушанием Аркадия стало преподавание в них Закона Божия. 20 июня 1907 года епископ Евлогий постриг его в монашество с наречением именем Сергей в честь преподобного Сергия Радонежского. В 1908 году отец Сергей был рукоположен во иеромонаха, назначен наместником Яблочинского монастыря и заведующим школой псаломщиков, в 1914 году возведен в сан архимандрита, став настоятелем Яблочинской обители и благочинным монастырей Холмской епархии.

Архимандрит Сергей был строг к своей братии, но столько же он был снисходителен к приходящим мирянам, покрывая людские грехи молитвой и любовью. Не обладая хорошей дикцией и красноречием, он говорил внешне простые, незамысловатые проповеди, но его речь, подкрепленная личным духовным опытом, оказывала сильнейшее воздействие на слушающих. Все видели его доброту, заботу о каждом приходящим в обитель, поэтому отец Сергей скоро заслужил уважение и образованных горожан, и простых холмских крестьян. В 1916 году наступление немцев привело к эвакуации монастыря в Москву, где он был размещен в знаменитой Марфо-Мариинской обители. В 1917 году монастырь был переведен в город Кобеляки Полтавской губернии, где встретил обе революции 1917 года, провозглашение независимости Украины, Брестский мир и оккупацию Украины немцами.

В 1918 году после капитуляции Германии Яблочинский монастырь оказался на территории вновь созданного Польского государства, а Полтавская губерния, как и вся Украина, стала ареной ожесточенной гражданской войны между красными и белыми, петлюровцами и махновцами. В июне 1919 года отец Сергей пересек польскую границу, был арестован, но через три месяца освобожден, вернулся в разоренный Яблочинский монастырь, где с немногочисленной братией стал восстанавливать нормальную жизнь обители.

Новым польским властям хотелось иметь собственную Православную Церковь, независимую от Московской Патриархии. Часть архиереев и духовенства согласилась с этим, но

архимандрит Сергей был среди тех, кто стремился сохранить каноническую связь с Русской Церковью.

17 апреля 1921 года в соборе Виленского Свято-Духовского монастыря состоялась хиротония архимандрита Сергея (Королева) во епископа Бельского. Указом Патриарха Тихона на владыку Сергея было возложено временное управление Холмской епархией, но польские власти не признали хиротонию действительной, и он был вынужден оставаться в своем монастыре. Тем временем обстановка накалялась, польское государство пошло на открытое вмешательство в церковные дела. Иерархи, не имевшие польского гражданства, были подвергнуты высылке. Епископа Сергея вызвали в Люблин, арестовали и в апреле 1922 года вывезли в Чехословакию. В Праге в это время действовала только одна церковь, находившаяся в ведении Московской Патриархии — Никольская на Старом Мясте. Приехав в Прагу без денег, не имея знакомых, владыка Сергей добрался до храма святителя Николая и поручил себя заботе Чудотворца. Случайный прохожий обратил внимание на одиноко стоящего священника и отвел его к знакомым русским эмигрантам. Те устроили изгнанного епископа на квартиру. Вскоре духовный отец Владыки, митрополит Евлогий, временно управлявший Западно-Европейскими приходами Московской Патриархии, назначил владыку Сергея епископом Пражским и своим викарием в Чехословакии, Австрии и Венгрии. Далекому от политики архиерею пришлось решать церковнополитические проблемы. В это время среди чехов довольно широко распространяется Православие (в основном его принимали бывшие гуситы и протестанты), но православные чехи не хотели подчиняться русским иерархам. Возникшую в Праге чешскую православную общину попытался возглавить архимандрит Савватий — чех, получивший образование в Воронежской Духовной семинарии и Киевской Духовной академии. Константинопольский Патриарх рукоположил Савватия во епископа «всея Чехии». Вернувшись в Прагу, тот попытался отобрать у русской общины Никольскую церковь. Правительство оставило храм в общем пользовании Сергея и Савватия, что продолжалось довольно долго. Митро-

полит Евлогий вспоминал: «И вот, бывало, приедет преосвященный Сергей служить, а епископ Савватий, отстранив его, становится на настоятельском месте. Владыка Сергей смиренно становится сбоку». Но вскоре чешские православные общины возглавил епископ Горазд, будущий священномученик, находившийся в каноническом подчинении Сербской Церкви. Он не претендовал на Никольскую церковь, а Савватий с немногими сторонниками был выдворен из русского храма.

События, происходившие в России после смерти Патриарха Тихона, изменили каноническую подчиненность и епископа Сергея Пражского. Когда его духовный отец митрополит Евлогий отказался подчиняться митрополиту Сергию (Страгородскому) из-за его Декларации 1927 года и ушел в юрисдикцию Константинопольской Патриархии, за ним последовало и большинство ранее подчинявшегося Московской Патриархии духовенства и прихожан. Среди них оказался и епископ Сергей со своей паствой.

Духовный облик Владыки, вобравший в себя лучшие черты православного святительства и старчества, привлекал к нему множество людей. Современники отмечали, что вся политика епископа Сергея заключалась в непосредственном личном общении с верующими. Он постоянно участвовал в жизни своих прихожан, часто исполняя обязанности приходского священника. В Праге не было русской семьи, где он не крестил бы детей, не венчал молодых и не напутствовал умирающих. Он знал всех русских прихожан по имени, помнил об их семейных праздниках и не упускал возможности спеть «многая лета» и преподнести подарки виновникам торжества. Велика была его помощь нуждающимся и забота о больных. Как правило, у него не залеживались пожертвованные ему деньги, теплые вещи. Преосвященный часто навещал больных. Собираясь в больницу, он всегда брал с собой икону, водрузив которую у постели недужного, служил молебен о его исцелении. Друзья и прихожане с умилением вспоминали его большой черный мешок, откуда попадавшиеся навстречу Владыке дети получали яблоки и сладости. В специально нанятом помещении он устроил Николаевское подворье, куда после богослужений собирались все желающие, за чашкой

чая общались между собой и беседовали со своим архипастырем. Но пражанам и приезжим особенно запомнились четверговые чаепития в архиерейском доме, где в тесной комнате за большим обеденным столом собирались люди, пили чай из самовара, обсуждали различные вопросы, спорили. Владыка принимал в разговорах самое живое участие, шутил, смеялся, но ни с кем не спорил и своего мнения никому не навязывал. За столом одновременно сидели 20-25 гостей, а за день через порог квартиры переступало до двухсот человек. Здесь бывали профессора и студенты, приезжие священнослужители и политические деятели, писатели и художники, простолюдины и аристократы. Особым вниманием пражского епископа пользовалась русская молодежь. Он был частым гостем на собраниях и съездах Русского Студенческого Христианского движения.

После начала Второй мировой войны владыка Сергей потерял связь с митрополитом Евлогием. Во время немецкой оккупации Владыка и все евлогиане сохранили самоуправление и лишь формально подчинялись германской епархии. Между тем, в России разворачивались события, приковавшие внимание владыки Сергея больше, чем все опасности. Перепуганное военными неудачами сталинское правительство пошло на уступки Церкви, было восстановлено патриаршество.

Наступил перелом в войне. Советская Армия вступила в Европу. В мае 1945 года советские войска заняли Прагу, многие эмигранты были арестованы. Владыка несколько раз подвергался арестам и обыскам, но остался на свободе. После окончания войны все православные общины на территории Чехословакии воссоединились с РПЦ. 17 апреля 1946 года владыка Сергей указом Патриарха Алексия (Симанского) был возведен в сан архиепископа. Вскоре он был назначен архиепископом Венским, викарием Западно-Европейского экзархата. В Вене он продолжал утешать страждущих, помогал разоренным войной и всех учил христианскому общению на скромных застольях у себя на квартире. Сам он испытывал большую нужду и находился под постоянным наблюдением спецслужб, но когда ему предложили бежать в американскую зону оккупации, ответил: «Нет, меня

вернут в Россию, и там я умру. Я останусь на месте, которое определил мне Бог». Вернуться на родину владыке Сергию было суждено лишь в 1950 году. Шестидесятидевятилетний архиерей был назначен архиепископом Казанским и Чистопольским. Он прибыл в Казань 30 октября 1950 года и совершил свое первое богослужение в кафедральном Никольском соборе.

После трех десятилетий церковной смуты и гнета короткое архипастырство Сергия Пращского стало для казанской церкви временем отдыха и обновления сил перед новыми потрясениями. Уполномоченный совета по делам РПЦ по ТАССР докладывал: «Архиепископ Сергей никаких особых мероприятий не провел, но он ввел в казанских городских церквях ежедневную службу. Ежедневно их посещает и часто служит сам. Этим он достиг того, что верующих стало больше ходить в церковь, и поднял свой авторитет». Владыка Сергей внес в богослужebную жизнь Казани свойственный ему творческий дух. Несмотря на преклонный возраст и слабое здоровье он исправно выстаивал все службы и подолгу прикладывал прихожан ко кресту, давая при этом духовные наставления. Его замечания священнослужителям носили исключительно доброжелательный характер и были сопряжены с молитвой о них. Он ввел ежедневное служение молебнов Богородице после Литургии и обязательное пение на воскресной вечерне акафиста в честь Ее Казанской иконы. Последняя традиция прочно сохраняется до наших дней. Владыка украсил древний список с Казанской иконы, находящийся в кладбищенской церкви, девятью лампадами и опубликовал в «Журнале Московской Патриархии» (ЖМП. 1952. № 7. С. 47-49) статью, посвященную истории Казанского образа. В том же храме на Арском кладбище под престолом бокового придела при владыке Сергии был сокрыт ларец с частью мощей святителя Германа Казанского. Он пролежал там до Великого поста 2000 года, когда был обретен и торжественно перенесен в Успенский монастырь Свяжска.

Один из старейших священнослужителей Казанской епархии иеромонах Филарет (Златоустов), ныне схиигумен Раифского монастыря Сергей, в 2002 году вспоминал: «Владыка Сергей запомнился мне на всю жизнь. Я слышал несколько пропове-

дей владыки Сергия. В них не было напускной патетики, ярких ораторских приемов, но была слышна большая любовь к людям. Слова проповеди были понятны всем, они легко проникали в душу, ложились на сердце. Его любовь и уважение к прихожанам проявлялись во всех его действиях, во время помазания на всенощной он тянулся к каждому как к лучшему другу. Беседуя с прихожанами, никогда не показывал своего превосходства, но был равным с ними. Мне удалось несколько раз понемногу поговорить с ним. Обширные знания, высокая внутренняя культура, и все на фундаменте Православия, восхищали меня. Тогда и возникло желание стать священником».

Владыка Сергей много ездил по своей епархии, бывал и в соседней Чебоксарской. Как-то во время торжественной встречи в кафедральном соборе Чебоксар, когда епископ Иов (Кресович) говорил слово в честь прибывшего гостя, владыка Сергей поклонился ему до земли, а потом успокаивал смущенного собрата словами: «Я кланяюсь твоему дару красноречия, я такого не имею». Во время поездок по епархии архиепископа Сергия везде встречали очень тепло. Его бывший иподиакон вспоминает, что лицо у Владыки всегда было светлое, улыбающееся, оно как бы сияло, на него приятно было смотреть. Люди выстраивались в две шеренги, женщины расстилали на пути Владыки платки.

В январе 1952 года архиепископ Сергей тяжело заболел. До самого последнего дня рядом с ним была его преданная духовная дочь монахиня Сергия, знавшая его еще архимандритом Яблочинского монастыря. Она вспоминает: «Последнюю службу Владыка служил 8/21 октября. Вечером приехал в кладбищенскую церковь на акафист Божией Матери, но сидел или стоял в алтаре, а служить уже был не в состоянии. В алтаре он благословил все духовенство, многие плакали». В ночь с 17 на 18 декабря владыка Сергей скончался, приобщившись днем Святых Христовых Таин. Прощание происходило с 18 по 21 декабря. Кладбищенский храм посетили тысячи казанцев и жители других городов и сел Татарии. Владыка похоронен на Арском кладбище Казани за алтарем храма. Его могила является одним из почитаемых мест в Казанской епархии, в светлое время суток здесь можно

увидеть молящихся. К мраморному кресту люди приносят живые цветы и хвойные ветки. Есть много свидетельств того, как еще при жизни владыки Сергия люди по его молитвам получали исцеления. Известно немало примеров его прозорливости. Имеется множество свидетельств о помощи по молитвам к владыке Сергию, в том числе и в самые последние годы. Даже если бы не было этих чудес, память об архиепископе Сергии (Королеве) еще долго не покидала бы православный мир. Еще живы свидетели его молитвенных подвигов; они продолжают рассказывать младшему поколению об этом проповеднике радости и великом молитвеннике, который помогал им идти ко спасению.

*(По материалам, предоставленным
комиссией по канонизации святых
Казанской епархии.)*

*ЕРОШКИН Юрий Витальевич,
научный сотрудник отдела истории МарНИИЯЛИ*

Епископ Варлаам (Козуля)

Жизнь и деятельность епископов Марийских, vikариев Нижегородской епархии, в 1920 — 1930-е годы — одна из весьма интересных и малоисследованных страниц истории Православия в Марийском крае. С 9 июня 1935 по 29 января 1937 года Марийскую кафедру занимал епископ Варлаам (Козуля), которому посвящается данная публикация.

Епископ Варлаам, в миру Петр Карпович Козуля, родился 1 (14) июля 1871 года в селе Байбузовка Балтского уезда Подольской губернии в крестьянской семье. После окончания церковноприходской школы 15 января 1886 года он поступил в число послушников Коржовецкого Рождество-Богородицкого монастыря, расположенного в Летичевском уезде Подольской губернии, где с 30 января 1886 по 8 января 1893 года проходил послушание пономаря, а с 3 января 1893 по 16 августа 1896 года — церковного уставщика и письмоводителя. 20 августа 1897 года будущий архипастырь был переведен в Грановский монастырь Подольской губернии, где со 2 октября 1897 по 25 октября 1898 года занимал должность учителя при монастырской школе грамоты, 25 октября 1898 года настоятелем обители игуменом Мелетием был облачен в рясофор, а 29 июля 1901 года пострижен в монашество с именем Варлаам. Свидетельством духовной зрелости монаха Варлаама стало то, что уже через два месяца, 26 сентября 1901 года, он был рукоположен во иеродиакона, а 12 января 1903 года — во иеромонаха. 25 августа 1903 года батюшка был утвержден в должности казначея Грановского монастыря¹, что, безусловно, говорило о его высоких нравственных качествах, доверии к нему братии и епархиального начальства.

В 1904 году началась русско-японская война, в ходе которой Православная Церковь и ее священнослужители были вместе с народом, исполняя свой долг перед Богом и ближними. 30 апре-

ля 1905 года иеромонах Варлаам был командирован на Дальний Восток в город Никольск, где проходил службу в Уссурийском сводном госпитале, духовно окормляя раненых, находящихся на излечении в городских лечебных заведениях. Батюшка прибыл к месту назначения 7 июня 1905 года, а 20 ноября того же года, вследствие расформирования госпиталя, был откомандирован к прежнему месту служения, в Грановский монастырь. В память войны с Японией отец Варлаам был пожалован темно-бронзовой медалью на ленте, составленной из Александровской и Георгиевской лент, а затем, 1 февраля 1906 года, епархиальное начальство наградило его правом ношения набедренника².

14 апреля 1907 года Подольским епархиальным управлением иеромонах Варлаам был командирован в город Балту для устройства мужского монастыря. Поначалу он совершал богослужения в кладбищенской церкви города и заведовал местным приютом. Послушание было выполнено успешно, вновь созданная обитель получила имя преподобного Феодосия Великого. Отец Варлаам служил здесь до 1923 года, с 30 июня 1907 года управляя монастырем в качестве наместника. С 15 сентября 1908 года батюшка состоял также заведующим двухклассной церковноприходской школы, в которой с 1 августа 1908 года был и законоучителем. Признанием трудов отца Варлаама на ниве Христовой стало награждение его медалью в память юбилея церковноприходских школ; 24 июня 1909 года преосвященным Амвросием (Гудко), епископом Балтским, он был возведен в сан архимандрита³.

Руководство монашеской обителью было делом непростым. Так, в 1908 году братии Балтско-Феодосиевского монастыря пришлось противостоять учению «иннокентьевцев», предводитель которых объявил себя «воплощением Святого Духа» и выступил с проповедью о близости конца света. В связи с этим он и его последователи призывали всех отказываться от всякого имущества, полностью отрицали брак и семейную жизнь, запрещали прибегать к медицинской помощи. В город Балту к новому «проповеднику» со всей Бессарабии потянулись тысячи людей, а в истории Украины это явление получило название «Балтского психоза». При активном участии насельников Свято-Феодо-

сиевской обители и их настоятеля Балта была избавлена от напасти: после освящения жителей города монастырским крестом психическая эпидемия чудесным образом прекратилась⁴.

В 1923 году архимандрит Варлаам был переведен в Бершадский Спасо-Преображенский монастырь, располагавшийся на территории Винницкой области⁵, где также нес послушание настоятеля. Для Православной Церкви наступили чрезвычайно тяжелые времена. С одной стороны — открытое гонение новой власти с ее богоборческой идеологией, с другой — натиск обновленцев, воспользовавшихся революционными «свободами» для достижения своих целей. После ареста в 1922 году митрополита Киевского Михаила (Ермакова) вся тяжесть ответственности за Киевскую епархию легла на плечи епископа Уманского Макария (Кармазина), вокруг которого стали консолидироваться сторонники Патриаршей Церкви на Украине. Сложившаяся ситуация привела владыку Макария к мысли о необходимости рукоположения новых архиереев, которые смогли бы исполнять архиерейские обязанности в неблагоприятных для Православной Церкви обстоятельствах. Таким образом, в 1920-х годах был совершен ряд архиерейских хиротоний наиболее верных сторонников Святейшего Патриарха Тихона, способных к активной и плодотворной церковной деятельности. Предлагаемые кандидатуры утверждались преемником Патриарха Тихона Патриаршим местоблюстителем митрополитом Петром (Полянским), а после его ареста — митрополитом Сергием (Страгородским), будущим Патриархом Сергием. Одним из кандидатов и стал архимандрит Варлаам (Козуля), показавший себя исповедником Православной веры и уже вступивший на свой крестный путь: в 1925 году батюшка был арестован харьковским ОГПУ, но по недостатку доказательств осужден не был⁶. 1 августа 1926 года в Бершадском Спасо-Преображенском монастыре архимандрит Варлаам (Козуля) был хиротонисан во епископа Бершадского, викария Подольской епархии⁷ и около двух лет по-прежнему проживал на территории Спасо-Преображенской обители⁸. Особенно примечательно то, что в хиротонии архимандрита Варлаама во епископа принял участие епископ Сергей (Куминский), который впоследствии был одним из пред-

шественников владыки Варлаама на Марийской кафедре⁹.

С октября 1928 года епископ Варлаам жил в городе Браилове Жмеринского района Винницкой области, в 1928-1931 годах временно управлял Винницкой епархией, оставаясь при этом, после ареста епископа Амвросия (Полянского), и управляющим Подольской епархией. В труднейших условиях гонений Владыка показал себя верным сыном Матери-Церкви, поминал за богослужением арестованного к тому времени Патриаршего местоблюстителя митрополита Петра (Полянского) и епископа Подольского Амвросия (Полянского)¹⁰. Кроме того, епископ Варлаам состоял в переписке с владыкой Амвросием, считал своим христианским долгом помогать ему материально¹¹.

Управляя Подольской и Винницкой епархиями, Владыка боролся с обновленчеством, назначал священнослужителей на приходы — как по просьбе религиозных общин, так и самостоятельно, при условии того, что ставленники отвечали всем каноническим требованиям. Духовными советами епископа Варлаама пользовались духовенство и верующие; особое значение он придавал окормлению монахинь женского монастыря, расположенного в городе Браилове. В условиях смятения умов, распространения множества «пророчеств» об уже пришедшем антихристе и скором конце света Владыка призывал паству к трезвенной молитвенной жизни, называя такие взгляды шарлатанством¹².

Ревностное служение епископа Варлаама вызывало резкое неудовольствие властей. 17 января 1931 года он был арестован и помещен в Винницкий дом предварительного заключения. Владыку обвиняли в том, что он группировал вокруг себя «контрреволюционный элемент», создавая антисоветские группы, братства и сестричества, вел антисоветскую агитацию, говорил о предстоящей войне и гибели в ходе нее советской власти, поддерживал связь со ссыльным епископатом. Обвинение предъявлялось по статьям 54-10 и 54-11 УК УССР, что соответствовало статьям 58-10, 11 УК РСФСР¹³.

На единственном допросе, состоявшемся 8 мая 1931 года, своей вины в контрреволюционной деятельности Владыка не признал, показав, что его служение носит исключительно церковный

характер. «Кто политически не благонадежен, мне совершенно не известно. Лично для меня политика чужда, и я никогда в своей жизни политикой не занимался и не занимаюсь», — говорил он¹⁴. 17 июля 1931 года Особое совещание коллегии Харьковского ОГПУ приговорило епископа Варлаама к трем годам ссылки¹⁵. В городе Булаеве Петропавловской области Казахстана он находился до 24 февраля 1934 года¹⁶.

9 апреля 1934 года, после окончания срока ссылки, епископ Варлаам был поставлен на Златоустовскую кафедру, став викарием Свердловской епархии. 5 сентября того же года он назначается епископом Сарапульским, викарием Вятской епархии, а 30 января 1935 года — епископом Осинским, временно управляя к тому же и Пермской епархией¹⁷. С 23 марта 1935 года Владыка жил на покое в городе Муроме¹⁸.

Время было непростое. То тут, то там, в связи с арестами и перемещениями правящих архиереев, освобождались епископские кафедры. 9 июня 1935 года владыка Варлаам был назначен епископом Марийским викарием Нижегородской епархии, 12 июня ему был направлен соответствующий указ¹⁹.

Владыка приехал в Йошкар-Олу в июне 1935 года. По прибытии он направил в Марийскую областную комиссию по делам культов заявление о регистрации, к которому прилагались копия указа Московской Патриархии о назначении его на Марийскую кафедру и три экземпляра анкеты, где содержались краткие сведения о жизни архипастыря²⁰. Вскоре Владыка получил уведомление в том, что он зарегистрирован в Марийском облисполкоме епископом Марийским с правом совершения богослужений в церкви Рождества Пресвятой Богородицы села Семеновка²¹. Согласно упомянутой выше анкете, проживал епископ Варлаам в Йошкар-Оле, на улице Льва Толстого, в доме номер 90 «в»²².

Находясь на Марийской кафедре, Владыка совершал богослужения, окормлял духовенство и паству, противостоял обновленчеству²³. В июне 1936 года под его омофором находилось 92 прихода, на которых служило 96 штатных священников, 18 диаконов, 15 псаломщиков, кроме того, 9 священников, 3 диакона и 1 псаломщик находились за штатом²⁴. В тяжелейших условиях

репрессий Владыка ободрял верующих и духовенство, благословляя их на подвиг исповедничества и мученичества за Христа. Так, 21 декабря 1936 года епископ Варлаам издал указ о назначении архимандрита Серафима (Павловского) в церковь села Кужмара Звениговского кантона МАО. К документу о назначении прилагалось следующее письмо, без сомнения свидетельствующее о том, что Владыка ревностно заботился о нравственном состоянии вверенного ему духовенства и верующих: «Дорогой отец Серафим! Предлагаю Вам занять священническое место в с. Кужмару Звениговского района, от ст. Шолонгер в 14 километрах. Приход очень хороший, прихожане все марийцы, к церкви очень прилежные. Там священник умер еще в начале ноября; прихожане жаждут священника и с нетерпением ждут его, и я боюсь, как бы не захватили приход неправославные батюшки, — грех будет. Поэтому прошу, приходите ко мне завтра, захватив с собою все нужное и необходимое, а также паспорт и справки из сельсовета, что за Вами нет никаких налогов. Здесь получите бумагу и поедете в Кужмару; думаю, что и Вы будете довольны, и я буду доволен, что удовлетворю просьбу прихожан ввиду наступающих Рождественских праздников. Мне передали, что Вы желаете оставаться дома до переписи. Это долго ждать, и перепись не помешает ни в чем, где бы Вы ни были в этот момент. Итак, жду Вас, приезжайте. Бог благословит! Отказываться нельзя; послужите некоторое время, поступите, как захотите. С любовью к Вам, епископ Варлаам»²⁵. Фактически это было благословением на мученичество. И крест этот архимандрит Серафим понес с честью — 29 сентября 1937 года он был арестован в Кужмаре по ложному обвинению, а затем расстрелян 8 декабря 1937 года²⁶.

Епископ Варлаам пользовался уважением и любовью не только у верующих и духовенства Марийской епархии, но и у тех, кто служил ранее под его началом, духовно окормлялся у него. Свидетельством тому стал и тот факт, что вслед за своим архипастырем в Марийскую область с Украины приехали игумен Алипий (Щуренко) и иеромонах Сергей (Задерей), которые были постриженниками владыки Варлаама, в то время архимандрита, а затем служили под его началом в Винницкой области.

Оба священнослужителя были людьми высокой духовной жизни. К примеру, в графе «О качествах» формулярного списка за 1936 год об отце Алипии написано: «Честный, трезвый, трудолюбивый и к послушаниям способный». А вот характеристика на иеромонаха Сергия от 28 октября 1926 года: «Как священник иеромонах Сергей высоко нес знамя пастырства и своими постоянными ежедневными службами пред Престолом Божиим и на клиросе снискал уважение и вечную благодарность прихожан Балтского Свято-Успенского собора. Отличаясь прекрасным, тихим, мягким характером, иеромонах Сергей был, воистину, для всех образец христианина-монаха»²⁷.

Оба священнослужителя прибыли в Марийскую автономную область в 1936 году. Игумен Алипий служил в храмах сел Шабы и Шихалеево, 8 августа 1937 года был арестован и приговорен к 10 годам заключения. Иеромонах Сергей совершал богослужения в церквях сел Семеновка, Русский Кугунур, Мамасево; был арестован 1 октября 1937 года и приговорен к 8 годам заключения²⁸. По имеющимся сведениям игумен Алипий скончался в Карелии, в Белбалтлаге, 25 июня 1939 года²⁹, а иеромонах Сергей, претерпев все трудности лагерной жизни, в 1946 году был освобожден; дальнейшая судьба его в настоящее время не известна³⁰.

Пострадал за веру Христову и епископ Варлаам (Козуля). Марийскую кафедру Владыка занимал до 29 января 1937 года, затем был направлен в Сызрань, а 23 мая 1937 года назначен епископом Оренбургским и Тургайским³¹. Проживал епископ Варлаам в Оренбурге по адресу: ул. Нижегородская, дом 87. Здесь 2 августа того же года он был арестован и заключен во Внутреннюю тюрьму НКВД. Владыку обвиняли в участии и организации антисоветской церковно-сектантской, повстанческой организации, шпионаже в пользу Японии и Германии, контактах с «японской военно-казачьей фашистской организацией», подготовке восстания против советской власти, руководстве повстанческой диверсионно-террористической деятельностью, антисоветской агитации. 9 октября 1937 года епископ Варлаам (Козуля) был приговорен тройкой при УНКВД СССР по Оренбургской области к расстрелу. Приговор привели в исполнение на следующий

день, 10 октября, в 9 часов вечера в Зауральной роще, вблизи Оренбурга. 7 декабря 1989 года на основании заключения прокурора Оренбургской области Владыка был реабилитирован³².

Таков, в кратком изложении, жизненный путь епископа Варлаама (Козули), оставившего служением своим Богу и ближнему добрую память на марийской земле. Хочется надеяться, что в будущем будет составлено более полное жизнеописание Владыки, что обогатит нас новыми сведениями по истории Православия в Марийском крае.

Примечания

¹ Государственный архив Харьковской области (далее ГАХО). Ф. 315. Оп. 1. Д. 9279. Л. 111 об.-112.

² Там же. Л. 113-114.

³ ГАХО. Ф. 315. Оп. 1. Д. 9279. Л. 113-114; ГА РМЭ. Р. 250. Оп. 1. Д. 1609. Л. 139. См также: За Христа пострадавшие. Гонения на Русскую Православную Церковь 1917-1956. Биографический справочник. Кн. 1. М., 1997. С. 210; Святители земли Новгородской. Нижний Новгород, 2003. С. 497; Епископ Варлаам (Козуля) // www.ortho-rus.ru. Примечательным представляется то, что в 1934-1935 годах епископ Варлаам занимал Сарапульскую кафедру, а одним из его предшественников на этом посту в 1914-1917 годах был епископ Амвросий (Гудко), ныне прославленный Церковью в лике священномучеников.

⁴ См.: Балтский психоз // www.baltatown.narod.ru

⁵ См. например: ГА РМЭ. Р. 250. Оп. 1. Д. 1609. Л. 139; За Христа пострадавшие... С. 210.

⁶ Государственный архив Винницкой области (далее ГАВО). Р. 6023. Оп. 4. Д. 24317. Л. 179.

⁷ www.zaistinu.ru/ukraine

⁸ ГАВО. Р. 6023. Оп. 4. Д. 24317. Л. 162.

⁹ См: Священномученик Макарий, епископ Днепропетровский // www.zaistinu.ru/ukraine

¹⁰ ГАВО. Р. 6023. Оп. 4. Д. 24317. Л. 23-24.

¹¹ Там же. Л. 162 об.

¹² Там же. Л. 24-25.

¹³ Там же. Л. 179. Статья 58-10 УК РСФСР означала обвинение в пропаганде или агитации против советской власти, статья 58-11 — в создании или участии в контрреволюционной организации, деятельность которой направлена против существующего строя.

¹⁴ Там же. Л. 25, 162-163.

¹⁵ Там же. Л. 186.

¹⁶ ГА РМЭ. Р. 250. Оп. 1. Д. 1609. Л. 139.

¹⁷ ГА РМЭ. Р. 250. Оп. 1. Д. 1609. Л. 139; За Христа пострадавшие... С. 210; Святители земли Новгородской... С. 497; Акты Святейшего Патриарха Тихона.

М., 1994. С. 923, 938, 944, 964; Епископ Варлаам (Козуля) // www.ortho-rus.ru.

¹⁸ ГА РМЭ. Р. 250. Оп. 1. Д. 1609. Л. 139.

¹⁹ Там же. Л. 140. О викарном статусе епископа Марийского в тот период свидетельствуют регистрационные документы митрополита Нижегородского Феофана (Тулякова), хранящиеся в Государственном архиве Нижегородской области. См.: ГАНО. Р. 2626. Оп. 1. Д. 3220. Л. 53.

²⁰ ГА РМЭ. Р. 250. Оп. 1. Д. 1609. Л. 137, 139-140.

²¹ Там же. Л. 134.

²² Там же. Л. 139 об.

²³ После захвата в июне 1935 года Вознесенской церкви, последнего к тому моменту действовавшего православного храма в Йошкар-Оле, обновленцы писали в органы власти, что священники, руководимые епископом Варлаамом, по-прежнему совершают в городе требы, исповедуют, отпевают, крестят на дому, а обновленческое духовенство многие горожане и жители окрестных деревень не принимают. В связи с этим обновленцы просили «ликвидировать» староцерковников и передать дом, где проживал владыка Варлаам, под обновленческое церковное управление. См. ГА РМЭ. Р. 873. Оп. 1. Д. 14. Л. 123.

²⁴ ГА РМЭ. Р. 168. Оп. 1. Д. 1054. Л. 16.

²⁵ ГА РМЭ. Р. 1086. Оп. 8. Д. 646. Л. 5.

²⁶ Там же.

²⁷ См. об игумене Алипии (Щуренко): Архив УФСБ по РМЭ. Дело № 3833; об иеромонахе Сергии (Задерее): ГА РМЭ. Р. 1086. Оп. 8. Д. 695, 696.

²⁸ Там же.

²⁹ Справка Информационного центра МВД Республики Карелия от 22.04.2005. Копия документа хранится в архиве комиссии по канонизации святых Йошкар-Олинского епархиального управления.

³⁰ Государственный архив Одесской области. Р. 2000. Оп. 3. Д. 99. Л. 10.

³¹ См.: За Христа пострадавшие... С. 210; Святители земли Новгородской... С. 497; Акты Святейшего Патриарха Тихона... С. 938, 964; Епископ Варлаам (Козуля) // www.ortho-rus.ru.

³² См.: Архив УФСБ по Оренбургской области. Д. 18875; Священник Н. Стремский. Мученики и исповедники Оренбургской епархии XX века. Кн. 1. п. Сакраш Оренбургской области, 1998. С. 186; За Христа пострадавшие. С. 210.

*ФЕДОСЕЕВА Надежда Александровна,
кандидат филологических наук,
заведующая отделом литературы МарНИИЯЛИ*

**Священник Гавриил Яковлев —
просветитель марийского народа**
(165 лет со дня рождения)¹

История дореволюционной марийской литературы связана с именами просветителей, наследие которых до настоящего времени остается неизученным. Одним из них является священник Гавриил Яковлевич Яковлев (1843-1912), труды которого входят в сокровищницу марийской культуры.

Долгое время, в советский период, по идеологическим и методологическим причинам содержание марийской литературы искусственно сужалось: из нее фактически изымались как национальные произведения на русском языке, так и считавшиеся антинародными (произведения, написанные священниками) и нехудожественными (произведения, не отвечавшие критериям традиционных жанров). Таковыми считались и дореволюционные переводы богослужебных текстов на марийский язык, этнографические очерки на русском языке. Таким образом, труды священника Г. Яковлева, как и работы других священнослужителей, были незаслуженно забыты.

Гавриил Яковлевич Яковлев родился 12/25 марта 1843 г. в деревне Большая Юл Шудемара Виловатовражской волости Козьмодемьянского уезда Казанской губернии (ныне д. Куликалы Горномарийского района Республики Марий Эл). Отец его, Яков Родионович, и мать Агриппина Михайловна придерживались черемисских обрядов, в церковь ходили редко². Но с малых лет Гавриил любил слушать рассказы о Боге и чудесах, которые затем пересказывал другим. Любовь к Евангельской истине привил ему крестный отец, грамотный черемисин Сергей Егоров, давший маленькому Гавриилу такое наставление: «Вино не пить, не пьянствовать, людей не обижать, старших не оскорблять, но почитать,

делать добро». По рассказу самого Яковлева, это первое наставление крестного «насаждено было в сердце, как семя горчичное»³.

До 14 лет Гавриил не знал грамоты, а научился ей от брата. Он часто ходил в церковь, слушал чтение Евангелия на марийском языке, потихоньку начал увещевать родителей, и те, в свою очередь, «стали почитать воскресенье и посты соблюдать»⁴.

Исследователи биографии Гавриила Яковлева отмечают, что он поступил учиться в Казанскую Духовную семинарию, но не окончил ее, а на последнем курсе, в 1867 году, занялся педагогической деятельностью⁵. В том же году он познакомился с известными просветителями Н.И. Золотницким, Н.И. Ильминским; в дальнейшем это знакомство привело к сотрудничеству с Братством святителя Гурия. «Опираясь на систему христианского просвещения Н.И. Ильминского, он много внес в развитие школьного дела как учитель в Ардинской, Шиньшинской, Уньжинской и других школах; занимался составлением славяно-русско-марийского словаря, совершенствовал правописание, впервые ввел буквы «д», «ц», «я» для горномарийского языка, выпустил первый букварь на языке луговых марийцев, а до этого — учебно-методические пособия; изучал народные языческие верования марийцев, предания, пословицы, изучал культуру и быт народа (в 1887 г. в Казани издал книгу «Религиозные обряды черемис»), занимался переводческой работой; своим подвижническим трудом прививал ученикам и взрослым любовь к своему народу и уважение к русскому и другим народам»⁶. Книга «Религиозные обряды черемис» получила высокую оценку профессора Казанского университета И.Н. Смирнова — уроженца с. Арино Моркинской волости Царевококшайского уезда, автора известной книги «Черемисы» (Казань, 1887). «Книга священника Яковлева, — писал он, — представляет [собой] во многих отношениях лучший труд о черемисах»⁷.

Сам Г. Яковлев в предисловии к своей книге отмечает, почему написал этот труд: «Предлагаемая книжка составлена мною главным образом для православного духовенства, трудящегося в черемисских приходах с целью просвещения этого народа светом Христова учения. Сведения, отчасти известные мне из собственных воспоминаний, отчасти собранные чрез распро-

сы черемис в недавнее время, я и предлагаю к сведению православному русскому Священнику, служащему в черемисском приходе, чтобы он мог знать, против чего он должен сражаться, какие суеверия должен искоренять в своих прихожанах. Что я рассказал неполно или неясно, то прошу своих собратий и сотрудников о Господе или покрыть христианскою любовью или восполнить своими трудами и исследованиями по указанному пути. 1885 года, августа 21 дня»⁸.

Свою педагогическую деятельность Гавриил Яковлев начал в селе Пертнуры Козьмодемьянского уезда (ныне Горномарийский район) 11 октября 1867 года. Там он проработал до 17 февраля 1871 года, параллельно переводил на марийский язык православную литературу. Это была «Краткая Священная история с начатками», впоследствии в 1871 году изданная в Казани, в типографии Гладышевой. В том же году был издан на горномарийском языке «Краткий катехизис».

Работая одновременно учителем Уньжинской инородческой школы и псаломщиком Казанско-Богородицкой церкви села Шиньша (ныне Моркинский район), Г. Яковлев подготовил перевод Истории Ветхого и Нового Заветов. За хорошую работу он был премирован, деньги в размере двухсот рублей отдал для строительства Уньжинской школы⁹. В 1873 году Гавриил Яковлев был рукоположен во диакона, а в 1875 году 8 ноября (ст. ст.) — во священника¹⁰.

Букварь, составленный Г. Яковлевым, представляет собой издание, включающее параллельные тексты на русском и марийском языках. Все рукописи изданий обсуждались в Переводческой комиссии при Братстве св. Гурия и на них ставилась печать Братства.

Исследователи биографии отца Гавриила отмечают, что свои уроки он вел на марийском языке. Говоря о его деятельности, благочинный Покровский отметил: «Всех полезнее ведет свое дело уньжинский учитель Яковлев. Он трудом своим добился того, что ученики его, прочитав из «Священной истории» какое-либо место по-русски, сейчас же переводят прочитанное на свой язык»¹¹. Впоследствии в Отчете Братства св. Гурия за 1894 год отмечалось, что «Уньжинское Министерства Народного Просвещения учили-

ще есть лучший тип миссионерской церковной школы». Каким образом это училище стало лучшим, как проходила его деятельность, отмечено в отчетах Переводческой комиссии: «...центральные школы черемисская в Уньже Царевококшайского и вотская в Карлыгане Уржумского уезда получили значительное развитие, которое приближает эти школы по быту и обстановке к Казанской центральной крещено-татарской и дает возможность устроить в этих пунктах постоянное Богослужение на инородческих языках. Собрать группу инородческой молодежи, воодушевить ее истинно-христианским чувством — вот первое необходимейшее условие для создания вероучительных брошюр и перевода священных и богослужебных книг. Переводы эти рождаются как бы сами собою из религиозной жизни общества: нужно читать Апостол — его переводят сначала устно для толкования и объяснения, затем записывают... В отчетном году открыто Миссионерским обществом, по ходатайству Братства св. Гурия, общежитие при Уньжинском училище, в котором сосредоточивалась доселе переводческая деятельность для черемис, и освящен храм во имя чудотворца Пантелеимона. В общежитии на счет Миссионерского общества содержатся 20 черемисских мальчиков из разных черемисских местностей, из числа окончивших курс начальной школы. Мальчики эти, живя в общежитии и готовясь в учителя школ грамоты, особенно изучают Закон Божий и церковное пение и воспитываются в православно-русском духе»¹².

Следует заметить, что многие ученики Гавриила Яковлева продолжили его дело: это Т. Ефремов, С. Мухин — отец марийского поэта Н. Мухина, С. Степанов и др.

Таким образом, говоря о деятельности священника Гавриила Яковлева, можно отметить такие ее направления, как педагогическая работа, духовное просветительство, переводческая деятельность, исследовательская работа.

Гавриил Яковлевич Яковлев почил в Бозе после непродолжительной болезни в 1912 году 8/21 ноября, в праздник Собора архистратига Михаила и прочих Небесных Сил бесплотных. Похоронен он у алтаря Христорожественской церкви с. Арино Моркинского района.

Примечания

¹ Работа выполнена при поддержке РГНФ 08 – 04 24401 а/В.

² НРФ МарНИИЯЛИ. Оп. 1. Д. 137. Л. 9.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Айплатов Г.Н. Яковлев Гавриил Яковлевич // Марий Эл: время, события, люди: календарь знаменательных и памятных дат на 2003 г. Йошкар-Ола, 2002. С. 48; Яковлев Гавриил Яковлевич // «У Сем». 1997. № 3. С. 54.

⁶ История сел и деревень Республики Марий Эл. Горномарийский район: Сборник документальных очерков / Авт. сост. А.Г. Иванов. Йошкар-Ола, 2006. С. 243.

⁷ Цит. по: Айплатов Г.Н. Яковлев Гавриил Яковлевич // Марий Эл: время, события, люди: календарь знаменательных и памятных дат на 2003 г. Йошкар-Ола, 2002. С. 49.

⁸ Яковлев Г.Я. Религиозные обряды черемис. Казань, 1873. С. 4.

⁹ Апакаев П.А. Просветители Марийского края. Йошкар-Ола, 1990. С. 175; Иванов И.Г. Марий калыкым сотемдарыше. Тений Гаврил Яковлевын шочмыжлан 150 ий темын (Просветитель. К 150-летию Г. Яковлева) // «Ончыко». 1993. № 3. С. 141.

¹⁰ НРФ МарНИИЯЛИ. Оп. 1. Д. 137. Л. 12.

¹¹ Цит. по: Айплатов Г.Н. Яковлев Гавриил Яковлевич // Марий Эл: время, события, люди: календарь знаменательных и памятных дат на 2003 г. Йошкар-Ола, 2002. С. 48.

¹² Отчет за 1894 г. Переводческой комиссии православного миссионерского общества, учрежденной при Братстве св. Гурия в г. Казани. Казань, 1895. С. 4.

*АБЫЗОВА Элеонора Борисовна,
кандидат филологических наук,
преподаватель воскресной школы
при Вознесенском соборе г. Йошкар-Олы*

За Христа пострадавшие. Протоиерей Петр Красноперов

Яко звезды пресветлыя,
сияют на небеси новомученицы Российстии,
Кровь же их святая удобри землю Русскую
во освящение и благословение.
(Стихира на стиховне на Малой вечерни.)

XX век вошел в историю как век жестоких гонений на Русскую Православную Церковь. Неисчислимые жертвы принесены ее чадами ради Христа. Одним из тех, кто отдал свою жизнь за веру Христову, кто перед лицом страшных гонений и соблазнов до конца свидетельствовал о Христе и истинности Его благой вести, был протоиерей Петр Дмитриевич Красноперов.

Его краткое жизнеописание составлено на основе материалов следственного дела: анкеты арестованного, протоколов допросов отца Петра, обвинительного заключения по делу. Кроме того, интересные сведения о батюшке удалось получить из публикаций газеты «Вятский епархиальный вестник» за 1900-1917 годы. Газета неоднократно рассказывала об этом деятельном, ревностном пастыре.

Петр Дмитриевич Красноперов родился 9 июня 1863 года в селе Васильково Котельничского уезда Вятской губернии в семье причетника Димитрия Ивановича Красноперова. В возрасте десяти лет он поступил в Вятское Духовное училище, по окончании обучения в котором учился в Вятской Духовной семинарии, где окончил 4 класса. 10 октября 1884 года П. Красноперов был определен псаломщиком в Никольскую церковь села Николаевское Котельничского уезда Вятской губернии, 3 января 1886 года был направлен на диаконское место в Ка-

занско-Богородицкую церковь села Макаровка Яранского уезда и 16 марта 1886 года рукоположен в сан диакона. 7 февраля 1892 года диакон Петр Красноперов был определен на священническое место к Троицкой церкви села Люперсола (Кужмара) Яранского уезда; 16 февраля того же года Преосвященнейшим Сергием (Серафимовым), епископом Вятским и Слободским, он был рукоположен во священника. Отец Петр прослужил 12 лет в старинном Троицком храме села Люперсола. Он сразу проявил себя деятельным священником, умеющим обустроить приходскую жизнь и выстроить отношения с народом, пользовался уважением и любовью прихожан. Прекрасную характеристику дал ему настоятель Мироносицкой пустыни иеромонах Пантелеимон (Рожновский), побывавший в Люперсоле в 1889 году, во время крестного хода по селам Вятской губернии с чудотворной Мироносицкой иконой Пресвятой Богородицы: «Второй священник о. П. на вид еще очень молодой и отличается тоже большим благоговением и усердием к молитве; кроме того, он заботится о духовном просвещении своих прихожан и всегда пользуется случаем, чтобы побеседовать с ними о вере и вообще о предметах духовных, а иногда и о недостатках, замечаемых им в жизни прихода, поэтому мирские молебны у него всегда бывают многолюдны; потому что вятский народ особенно дорожит словом назидания своего пастыря. Отец Петр, как мы убедились впоследствии, во всем округе пользуется не только известностью, но и большим уважением и любовью народа, так что на его полевые молебны нередко собираются даже из других приходов»¹.

Служение в сане иерея отец Петр сочетал с педагогической деятельностью. В 1892-1906 гг. он преподавал Закон Божий в Люперсольском министерском инородческом училище. Одновременно с этим в разные годы он преподавал Закон Божий и был заведующим в Ново-Уражской, Старо-Уражской, Недельской, Мало-Кадамской, Русско-Кадамской школах грамоты, в Средне-Кадамском начальном народном земском училище, Энгеросолинской и Кордемтюрской миссионерских школах грамоты. Этот список школ и училищ, где трудился батюшка,

свидетельствует о его неутомимой энергии и горячем желании нести детям Слово Божие.

С 1892 года отец Петр состоял членом Братства Святителя и Чудотворца Николая, созданного в Вятке, в 1894–1916 гг. был членом-сотрудником Православного Императорского Палестинского общества. Широко известен он был и как миссионер. В миссионерских трудах немалым подспорьем было то, что отец Петр понимал марийскую речь, хотя полным знанием языка не обладал. Газета «Вятский епархиальный вестник» рассказала о самоотверженности и мужестве священника Петра Красноперова, которые он проявил 2 августа 1899 года, когда, рискуя своей жизнью, прекратил обряд языческого жертвоприношения. Вот отрывок из статьи, написанной инородческим миссионером отцом Сергием Громовым: «В это утро священник Петр Красноперов со своей женой и учительницей Люперсольского училища возвращался из починка Недельки, где они на месте предполагаемой часовни служили по обещанию молебен Казанской иконе Божией Матери. Заметив в лесу, принадлежавшем крестьянам деревни Кордемтюр, дым, батюшка взял крест и Евангелие и пошел туда. Он понял, что там готовится языческое жертвоприношение. Сажень в пяти от огня и котлов священник был окружен крестьянами — новокрещеными марийцами, причем некоторые из них грозили обварить его кипятком. Один из них уже поднял ведро над головой отца Петра. Некоторые из присутствующих взялись за палки и топоры. Священник обратился к Богу и Пресвятой Богородице с горячей слезной молитвой. Помолившись он воскликнул: «Делайте, что хотите, режьте меня на части, бросайте в котел, бейте палками, что хотите, то и делайте!» Все притихли, бросили палки, согласились, чтобы отец Петр отслужил молебен. После молебна Спасителю и Казанской иконе Божией Матери батюшка сказал слово о пагубности идольских жертв. Огонь был потушен, все приложились ко кресту и Евангелию и ушли из рощи»².

Труды отца Петра на ниве Христовой были высоко оценены: в 1895 году он был награжден серебряной медалью в память царствования императора Александра III, 23 июня 1897 года —

темно-бронзовой медалью за труды по первой Всероссийской переписи населения, 30 июля 1897 года — набедренником, 16 октября 1899 года — скуфьей. По поводу последнего награждения в «Вятском епархиальном вестнике» читаем: «Священник церкви села Люперсольского Яранского уезда Петр Красноперов за ревностное пастырское служение и заботы об охранении своих прихожан-черемис от пагубного влияния ревнителй языческой старины Его Преосвященством, Преосвященнейшим Алексием награжден скуфьею»³.

27 октября 1904 года распоряжением епархиального начальства отец Петр был поставлен на приход в село Русский Кадам Яранского уезда. В Сретенской церкви этого села батюшка прослужил до своего ареста в 1937 году. И в новом приходе отец Петр проявил себя неутомимым тружеником на ниве Христовой. Он был усердным проповедником слова Божия, истово и благоговейно совершал богослужения, пользовался уважением и любовью прихожан. За свои труды он и в период служения в Русском Кадаме был неоднократно награжден: в 1907 году — грамотой Святейшего Правительствующего Синода, в 1909 году — камиллавкой, в 1911 году — серебряной медалью в память 25-летия восстановления церковных школ, в 1913 году — юбилейным знаком в память трехсотлетия царствования дома Романовых, в 1915 году — знаком Православного Императорского Палестинского общества и жетоном от Российского общества Красного Креста. Из газеты «Вятский епархиальный вестник» мы узнаем, что приход села Русский Кадам поддерживал связи со Свято-Пантелеимоновым монастырем, располагавшимся на Святой Горе. Афонские насельники пожертвовали в Сретенскую церковь 5 икон, писанных на кипарисовых досках, стоимостью в 420 рублей, в связи с чем архимандриту Пантелеимонова монастыря Михаилу с братией от архиепископа Вятского и Слободского была выражена благодарность 22 августа 1913 года⁴.

В годы Первой мировой войны Русская Православная Церковь и ее служители были вместе со своим народом и разделяли его радости и горести. 16 июля 1915 года «Вятские епархиальные ведомости» сообщали: «Священник церкви села Русский

Кадам Яранского уезда Вятской епархии Петр Красноперов препроводил обер-прокурору Синода сто рублей и просил о предоставлении сих денег Его Императорскому Величеству на нужды войны. В прошении своем по настоящему предмету священник Красноперов изъяснил, что деньги эти составляют все его сбережения за время тридцатилетней службы его, сначала в должности псаломщика, потом диакона и, наконец, священника в бедных приходах, что он ежедневно молит Господа Бога о даровании Его Императорскому величеству и Российскому христоролюбивому воинству победы над врагом и что своих духовных детей, отправляющихся на военную службу, он напутствует молебствием и увещеваниями «стоять за Веру, Царя и Отечество мужественно, без ропота, без страха пред врагом и смертью», по уходе же их на войну молится за них за каждую церковною службою и ныне рад помочь им хотя бы малою лептою. На письме Государь Император собственноручно начертал: «Сердечно благодарю Петра Красноперова»⁵.

В 1918 году на Россию обрушилась лавина воинствующего безбожия. Для всех, продолжавших жить по заповедям Божиим, а особенно для священнослужителей, началось скорбное время. Святейший Патриарх Тихон писал в эти дни: «Никто не чувствует себя в безопасности; все живут под постоянным страхом обыска, грабежа, выселения, ареста, расстрела. Казнят епископов, священников, монахов и монахинь, ни в чем невинных, а просто по огульному обвинению в какой-то расплывчатой и неопределенной «контрреволюционности»⁶. В этих условиях гонений отец Петр показал себя твердым исповедником Православной веры. Неустрашимо изо дня в день, кропотливо и без усталости он продолжал прилагать силы во имя служения Христу. Батюшка призывал свою паству соблюдать воскресные дни и церковные праздники, много общался с детьми, наставляя их ходить в церковь и обучая их молитве, обращался к прихожанам с просьбами помогать сохранять храм, на который были наложены непосильные налоги. Он пользовался в селе уважением, в праздники в церкви было немало народа. В 1928 году отец Петр Красноперов был возведен в сан протоиерея, в 1935

году награжден митрой, к 1937 году исполнял должность благочинного Пектубаевского, Ново-Торъяльского, Оршанского и Ронгинского районов МАССР.

25 октября 1937 года отец Петр был арестован. Ему исполнилось 74 года. Матушка Мария Стефановна пережила в это время еще один страшный удар: сын Петр Петрович, священник церкви села Юрьево Котельничского района Кировской области был арестован, томился в тюрьме. Позже, по постановлению тройки НКВД Кировской области, он был расстрелян. Мария Стефановна, как и все жены репрессированных священнослужителей, оказалась в очень тяжелом положении. Ей, как и всем матушкам после ареста мужей, помогли выжить глубокая вера в Промысел Божий и помощь прихожан.

В постановлении о предъявлении обвинения и избрании меры пресечения утверждалось, что еще до революции священник Петр Красноперов активно боролся против революционного движения, а после 1917 года систематически вел контрреволюционную агитацию против советской власти. Обвинение предъявлялось по статьям 58-10, 58-13, батюшка содержался под стражей в Пектубаевском КПЗ, а в последующем был переведен в Йошкар-Олинскую тюрьму.

По данному следственному делу было допрошено 9 свидетелей. Кроме традиционного в то время обвинения в контрреволюционной агитации, много внимания на допросах было уделено событиям тридцатилетней давности. Тогда в Кадаме работали две учительницы, зараженные революционными идеями. Они говорили о необходимости свержения царской власти, вели пропаганду против религии, в том числе и среди детей. Отец Петр понимал всю опасность такой революционной агитации. Но он не писал доносов, а действовал открыто. Батюшка написал прошение от имени прихода Вятскому губернатору, а перед этим организовал собрание верующих, где была высказана просьба выслать революционно настроенных педагогов из Кадама. Причем все свидетели, вспоминая на допросах об этом собрании, признавали, что сами подписывали это прошение. Учительницам пришлось уехать из села. Об их дальнейшей

судьбе отцу Петру ничего не было известно.

На трех допросах, состоявшихся 26–28 октября 1937 года, протоиерей Петр Красноперов своей вины не признал. В ходе следствия он держался мужественно, отверг все обвинения, в своих ответах был лаконичен.

10 ноября 1937 года состоялось заседание тройки НКВД по Марийской АССР, на котором протоиерей Петр Красноперов был приговорен к 8 годам заключения. О дальнейшей судьбе батюшки известно немного: в следственном деле содержится документ от 24 января 1942 года, согласно которому отец Петр скончался в заключении 30 марта 1939 года.

Своей жизнью, завершившейся мученической кончиной, протоиерей Петр Красноперов явил пример верности Христу, своему пастырскому долгу.

С любовью и благоговением обращаемся мы к подвигу пострадавших за веру Христову. В их жизненном пути православные христиане находят образец веры, пример жертвенной любви к Богу и ближним, опору в переживаемых испытаниях. Нескончаемый мартиролог русских исповедников Православия начала XX века, несомненно, имеет обращенность в будущее нашего Отечества, и жизнь протоиерея Петра Красноперова оказалась вплетенной в этот общий и пока не вскрытый до конца исторический контекст Руси грядущей.

Примечания

¹ «Известия по Казанской епархии». 1899. № 18. С. 809.

² «Вятские епархиальные ведомости». 1900. № 34. С. 393–395.

³ «Вятские епархиальные ведомости». 1900. № 3. С. 51.

⁴ «Вятские епархиальные ведомости». 1913. № 34. С. 628.

⁵ «Вятские епархиальные ведомости». 1915. № 29. С. 530.

⁶ К канонизации новомучеников Российских. М., 1991. С. 70.

III. ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННЫЕ ОСНОВЫ ПРАВОСЛАВИЯ

*иерей Алексей НИКИТИН,
настоятель Свято-Никольского храма
с. Кожла-Сола*

Величие и сила духа Святого Иоанна Крестителя

О жизни и деяниях Иоанна Предтечи до наших дней дошли крайне скудные сведения. Однако сохранившиеся свидетельства не оставляют сомнений, что Пророк, которому свыше было предназначено стать предвестником Мессии, был выдающейся и незаурядной личностью. В прошлом году многие из верующих нашей епархии сподобились прикоснуться к деснице святого. Страх и трепет охватывал, наверное, душу каждого, кто сподобился этой милости. При вспоминании событий из его жизни, перед глазами встает образ небесного посланника, призывающего всех к покаянию. «Покайтесь! Ибо приблизилось Царствие Божие!» — говорил святой Пророк громогласно на берегах Иордана. И люди шли и слушали его божественную речь. Приняв от него крещение покаяния, их мятущиеся души получали долгожданное успокоение и тем самым готовились к встрече с Мессией, чтобы принять от Него крещение огнем, как говорил об этом святой Иоанн Креститель.

Пророческое будущее Иоанна было предрешиено еще до его рождения. Родители Иоанна Крестителя вели свою родословную от священнического рода левитов (Лк. 1, 5). Священник Захария был из поколения Авии, совершавшего чередное служение при храме Иерусалимском, а Елисавета имела по прямой линии своим родоначальником Аарона, первого первосвященника. По свидетельству слова Божия, оба они были праведны, и не только пред людьми, но и пред самим Богом, Который видит самые

тайные человеческие помыслы. «Оба они были праведны пред Богом, поступая по всем заповедям и уставам Господним беспорочно» (Лк. 1, 6). Они были богаты духовными сокровищами, но у них не было детей. Даже исчезла в них надежда чадородия, потому что Елисавета была неплодна, да и оба они были в преклонном возрасте¹. В то время в иудейской среде поздний ребенок, о рождении которого родители молили Бога годами, воспринимался как посланец Всевышнего, и его было принято приобщать к аскетическому назорейскому образу жизни². Ветхозаветная история представляет нам немало примеров, что отличные мужи, предназначенные для особого служения, рождались от родителей бесплодных и терявших уже надежду иметь детей: например, Исаак, Сампсон, Самуил. Так и праведным Захарии и Елисавете было определено Господом не только дожить до дня пришествия Мессии, но и быть родителями Его Предтечи. Рождение Иоанна, как и его служение, имело цель быть Предтечею Мессии. «За одним чудом должно было следовать другое. Необходимо было Иоанну Крестителю родиться от неплодной матери, чтобы люди приготовились видеть рождение Спасителя от безмужной Девы», — говорит св. Амвросий Медиоланский³.

Опираясь на слова Ангела о том, что «он (Иоанн Креститель. — Авт.) будет велик пред Господом; не будет пить вина и сикера, и Духа Святого исполнится еще от чрева матери» (Лк. 1, 15), можно заключить, что Иоанн до своего появления на свет воспринимался окружающими как пророк, «осененный божественным благословением». Обратим внимание на слова: «И Духа Святого исполнится еще от чрева матери своей» (Лк. 1, 15). Ни о ком из ветхозаветных праведников неизвестно, чтобы он был исполнен Духа Святого, будучи еще во чреве матери: один Предтеча удостоился этой благодати. Замечательно, что само имя его — Иоанн — значит «благодать Господня»; а имя Захария означает «Господь вспомнил».

Когда Иоанн родился, в семье священника Захарии была великая радость; по этому поводу в доме собралось множество родственников. Немота Захарии исчезла, и он возвестил дивное пророчество о том, что младенец должен стать Предтечею Мес-

сии: «И ты, младенец, наречешься пророком Всевышнего, ибо предвидишь пред лицом Господа приготовить пути Ему» (Лк. 1, 76). Все эти чудесные события: немота Захарии, рождение сына, неожиданное из-за преклонных лет его и Елисаветы, затем чудесное разрешение от немоты при наречении имени сыну, и наконец, вдохновенное слово Захарии о пришествии времени избавления — все это решительно убеждало присутствующих, что здесь явно действует рука Господня. Таким образом, св. Иоанн, по промыслу Божиему, с первых дней своей жизни уже начал исполнять свое высокое предназначение. «Что отроча сие будет?» — гадали в нетерпении люди⁴.

«Слава Давшему неплодной по старости плод, старцу и пророку сына, готовяща Ему люди совершенны — Божественнаго Предтечу!» — радостно воспевают Святая Церковь в день рождения его⁵.

У евреев был закон посвящать первенцев на служение Господу⁶. Нет сомнения, что обряд принесения в храм и посвящения Господу был совершен и над Иоанном. Особенность посвящения состояла в том, что он как потомок Левия не был искуплен⁷, но по обычаю священничества был представлен собранию священников для того, чтобы его имя было внесено в список потомков Аарона и за ним были утверждены его права на служение перед алтарем Господним⁸.

Казалось бы, судьба Иоанна была предрешена, и родители счастливы: с юных лет он станет помогать в храме, а в 25 — будет посвящен в священный чин особым помазанием. Но Господу было угодно, чтобы Иоанн с раннего детства отрешился от всего земного. В его жизни происходит трагическая перемена.

Воины, посланные от Ирода, чтобы убить младенца Иисуса, придя в дом Захарии, никого там не нашли. Захария в это время был в храме, а Елисавета — в Иутте, в своем доме⁹. Услышав вопли и стоны отцов и матерей, дети которых были убиты в Вифлееме, и, опасаясь за дорогого сына, она бежит в соседние пустынные горы и со слезами молит Господа о помощи. И «рука Господня» спасает младенца с матерью: скала чудным образом раскрылась, приняла ее и снова замкнулась, скрыв ее от преследователей¹⁰.

Праведная Елисавета поселилась в горном ущелье, в скале, где нашла удобную для этого пещеру. Внизу этой пещеры струился источник чистой воды, а сверху росло густое, покрытое плодами финиковое дерево. Но недолго наслаждался св. Иоанн нежной заботливостью своей матери: через 40 дней после мученической смерти Захарии скончалась и праведная Елисавета. Таким образом, с раннего детства св. Иоанну было суждено остаться сиротой в мире; однако Господь повелел Своему Ангелу питать и хранить сироту-младенца в пустынной пещере (Мф. 23, 35).

Жизнь св. Иоанна в пустыне до призвания его на общественное служение была покрыта таинственностью. Евангелисты умалчивают подробности его жизни, объясняясь лишь краткими выражениями: «Младенец же возрастал и укреплялся духом, и был в пустынях до дня явления своего Израилю» (Лк. 1, 80).

Духовные силы человека сами по себе слабы. И даже исполины, крепкие телом, бывали слабы духом. Источник духовной крепости для человека есть Дух Святой. При Его благодатной помощи человек может не только покорить свою плоть владычеству души своей, но и твердо отражать и побеждать всякое плотское мудрование. Чем же в пустынном уединении св. Иоанн привлекал к себе благодатные силы для духовного укрепления? «Он жил в пустыне, как на небе, — говорит св. Златоуст, — и, возвысившись над всеми нуждами природы, шел путем необыкновенным, провождая время в песнопениях и молитвах, и удалившись от общества человеческого, непрестанно беседовал с одним Богом»¹¹.

Дух Святой, исполнивший Иоанна еще во чреве его матери, несомненно, был постоянным его руководителем в духовной жизни и в чтении слова Божия. Он внушал ему верные понятия о Боге, разливал свет на все ветхозаветные пророчества о Мессии и на время их исполнения¹².

Внимательно следя за своею совестью, св. Иоанн так утвердился в истине и добродетели, что никакие искушения не могли уже отклонить его от прямого пути истины. Все это образовывало в нем тот строго нравственный, отшельнический дух, которым отличалась вся земная жизнь праведника.

Глубокое подвижническое настроение отражалось и на его

внешности. Глава его, как назорей, была покрыта длинными, волнистыми волосами. Одежда была из грубого верблюжьего волоса. Блаженный Иероним говорит, что Иоанн, в знак проповедуемого им покаяния, имел одежду из волоса верблюда — согбенного животного. Чресла его были препоясаны широким кожаным поясом. Пищью для него служили акриды и дикий полевой, не сладкий на вкус, мед¹³.

Строгая подвижническая жизнь имела примеры в Ветхом Завете: такую жизнь вели Илия, Елисей и другие пророки; они любили жить в пустынном уединении, хотя оно было только временным. Но чтобы кто-нибудь из ветхозаветных праведников с самых ранних лет посвящал себя уединению в глубине пустыни и всю жизнь провел в горных пещерах — такого примера не было до Иоанна Крестителя!

Жизнь его была так необыкновенна, что враги его, фарисеи, не имея возможности отвергнуть чрезвычайной высоты ее, старались приписать ее скорее влиянию духа злобы, чем сознать ее истинное, небесное достоинство¹⁴.

Святой Иоанн более 30 лет провел в пустыне, и все это время не являл себя миру. Он довольствовался только тем, что постоянно приносил сам себя в чистую, духовную жертву Господу. Конечно, он сознавал свое великое призвание, но знал также и то, что никто сам собою не должен присваивать себе честь, но только званный от Бога — и потому смиренно ожидал призывного к себе гласа Божия¹⁵.

Итак, наступило время, предопределенное Богом и предвозвещенное пророками, наступило время пришествия на землю Мессии. Как совершилось призвание св. Иоанна Предтечи? Каким образом был к нему глас Божий в пустыне? Ни евангелист Лука, ни другие благовестники не указывают на то, каким образом св. Иоанн призван был к общественному служению, но несомненно, что этот глагол Божий к Иоанну был особенным, чрезвычайным откровением Божиим. Послушный велению Божию, он оставляет свое пустынное уединение. Есть предание, что Предтеча жил тогда в горных пустынях Кармила, где обитал когда-то пророк Илия и имел здесь свою пророческую школу¹⁶.

До явления Предтечи иудеи более трех веков не видели и не слышали в своей среде пророков. Люди с нетерпением жаждали услышать пророческий глас. И вот, наконец, Предтеча, как ангел Божий с неба, является на берегах Иордана, среди множества иудеев, пришедших сюда из разных мест Палестины для совершения обычных в праздник труб омовений¹⁷.

Взирая на св. Иоанна, на его тело, хотя крепкое, но утонченное постом, на главу его, покрытую, как у назорей, волнистыми волосами, на его странное одеяние, напоминавшее древних пророков, все видевшие его были глубоко поражены. Им представлялось, что видят они пред собою Илию — великого пророка, так любимого народом¹⁸.

Евангелисты не указывают ясно, что было предметом первых речей св. Иоанна. Но из евангельских сказаний видно, что Предтеча говорил о покаянии, крещении и Царстве Небесном (Мф. 3, 2; Мк. 1, 4; Лк. 3, 3). Однако проповедь покаяния составляла главную черту в учении Иоанна Крестителя. Силою вдохновенного своего слова он должен был, прежде всего, тронуть и раскрыть души людей, очистить их от плевел, посеянных лжеучением, смягчить их ожесточение и привести к покаянию¹⁹. Можно сказать, что с первой же своей проповеди он имел столько же учеников, сколько было его слушателей... Молва о нем быстро разнеслась по всем окрестным странам и влекла видеть и слышать нового, чудного пророка, нового Илию. И «исхождаше к нему Иерусалима, и вся Иудея, и вся страна Иорданская!» (Мф. 3, 5)

Иоанн не творил никаких чудес, но его вдохновенное слово производило сильное впечатление на умы и сердца, и толпы народа увеличивались все более и более... Возбужденный народ тотчас же, по окончании его проповеди, мог спрашивать его о том, что нужно сделать, чтобы заслужить у Господа вождеденное прощение грехов? Тогда-то он и изъяснял значение и силу крещения²⁰.

Среди народа, пришедшего к Иоанну, были люди разных сословий, и далеко не все были с одинаковым душевным настроением. Искреннее желание спасения Предтеча встречал только в сердцах людей простых, еще не зараженных суеверием фарисейским или лжеверием саддукейским²¹.

Особенно строго св. Иоанн обличал саддукеев, фарисеев и книжников, ибо видел, что подобные люди шли к нему в пустыню неискренне. Они либо хотели удовлетворить свое любопытство, либо лицемерно показать свою ревность ко спасению, либо уловить в слове самого проповедника. Но он, не стесняясь ни политического их могущества, ни богатства, ни известной их мстительности, с полной свободой, открыто перед всеми, поражал их своими обличениями, чтобы пресечь их губительное влияние на простой народ иудейский²².

Обращаясь к людям, он указывал на дела милости: «У кого две одежды, тот дай неимущему; и у кого есть пища, делай то же» (Лк. 3, 11).

Сам Господь через пророков указывал согрешившим на дела милости ближним. «Как вода погашает огонь, так милостыня очищает грех», — говорит сын Сирахов (Прем. Сир. 3, 30). Пророк Исайя вопиял иудеям, что ни молитвенные их вопли, ни посты не могут вполне умиловить Бога... Дела милосердия — вот что всего приятнее Господу! (Ис. 58, 6-9) Обращаясь к мытарям, Иоанн говорил: «Ничего не требуйте более определенного вам» (Лк. 3, 13). Тем самым он удерживал их от привычной жадности к присвоению им не принадлежащего. Обращаясь к воинам, он не требовал от них возвышенных добродетелей и лишь говорил: «Никого не обижайте, не клеветайте и довольствуйтесь своим жалованием» (Лк. 3, 14). Солдаты очень часто употребляли насилие, клевету и ложные доносы именно потому, что их жалование было скудным. Иоанн поучал их, чтобы они довольствовались своим заработком и через это начали бы исполнять другие добродетели²³.

Предтеча Иоанн был великим Пророком. Христос сказал о нем, что он был «светильник горящий и светящий» (Ин. 5, 35). «Этот свет он имел не сам по себе, но по благодати Святого Духа, а иудеи отнеслись к нему легкомысленно. Как дети, они забавлялись и тешились светом этого духовного светильника, вместо того, чтобы обращать себе на пользу его наставления; они забавлялись светом недолго и, как дети бросают наскучившую им игрушку, так и они, наскучив строгим учением Предтечи, проводили учителя покаяния в темницу»²⁴.

Рано по времени скончался Креститель: ему было не более 32 лет, когда его лишили временной жизни. Но это печальное событие состоялось под особенным тайным распоряжением Божиим. «Предтечево славное усеменение смотрение бысть некое божественное, да сущим во аде Спасово проповестъ пришествие» (Тропарь Предтече). Итак, св. Иоанн, быв Предтечею Христовым при жизни своей, стал им и по смерти. Предварив сошествие Господа во ад, он благовестил там Бога, явившегося во плоти, и утешил души праведных, находившихся там.

Когда в Воскресение Христово ад был разорен, св. Иоанн изшел со Христом оттуда и сподобился многих венцов на небе: как девственник, как пустынножитель, как учитель и проповедник покаяния, как пророк, как Предтеча и Креститель и, наконец, как мученик!²⁵

Из жизни св. Предтечи извлечем урок; он учит нас словом: не делайте больше худых дел и творите дела добрые; не надейтесь на то, что вы носите имя христианина, — одно имя без дел христианских не спасет вас. Св. Пророк учит нас и делом: он служил своему призванию неуклонно, верно, свято; он пожертвовал своею жизнью. Вера его сопровождалась всегда практической деятельностью. Царство Небесное представлялось ему не только в виде чудесного божественного дара, но и как дело человеческих усилий, которое теперь же должно иметь свое начало и для вступления в которое необходимо человеку приложить все свои старания²⁶.

Величайшего из рожденных женами Церковь прославляет самым торжественным образом, чувствуя его память семь раз в году.

1) Праздник зачатия. Только три зачатия были возведены Архангелом Гавриилом и совершились при содействии Божией благодати: Спасителя (25 мар.), Богоматери (9 дек.)²⁷ и св. Иоанна Предтечи (23 сент.), и только три эти зачатия прославляет Церковь.

2) Рождество св. Иоанна Крестителя, 24 июня. Рождество одного только Иоанна прославляет Церковь, кроме рождества Господа и Божией Матери. У других святых Церковь празднует лишь последний день их жизни, окончание их подвигов, а в Ио-

анне освящает и первый день, как начало нового человечества.

3) Усекновение честной главы Предтечевой, 29 августа. Древними святыми Отцами установлен пост в этот день. В месячной Минее говорится об этом так: «Паче достоин в той день всяко воздержатися постом, пострадавшего ради за истину пророка и проповедавшего во аде Господа... Всяко бо достоин нам в той день сетованием унылым быти, а не чревоугождение имети, воздержательнаго ради жития святого и скверноубийственнаго кровопролития его от Ирода, понеже усечена бысть глава Предтечева на пиру плясанием блудных плясавицы, и чревоугодием, и различных животных закланием и кровопролитием. Нам же ни единого от таковых животных, из них же кровь изливается, но ниже рыб (кровь бо имеют, аще и в воде жительствуют и от тварей животных суть) подобает вкушати, да не сообщницы явимся Иродову чревоугодию... Темже братие, усердно почтим день сей молитвою и постом в целомудрии... Аще бо кто законнаго сего повеления не сохранит, таковой зле пагубныя напасти постраждет»²⁸.

4) Собор Предтечи, как Крестителя Господа, 7 января, после Крещения Господня.

5) 1-е и 2-е обретение главы Иоанна Крестителя, 24 февраля.

6) 3-е обретение — 25 мая.

7) Перенесение из Мальты в Гатчину десной руки св. Предтечи в 1799 году, 12 октября.

Кроме этого, празднование памяти св. Предтечи совершается каждую неделю по вторникам²⁹.

Таким образом, Святая Церковь особо чтит память великого праведника, призывая всех ныне живущих людей к спасительному покаянию. Святой Предтече Спасов Иоанне, моли Бога о нас!

Примечания

¹ Святой Великий Пророк Предтеча и Креститель Господень Иоанн. Сергиев Посад, 1995. С. 10.

² Крылов А. Величие и сила духа Святого Иоанна Крестителя // Фонд стратегической культуры. 04.07.2006. С. 2.

³ Святой Великий Пророк Предтеча и Креститель Господень Иоанн. Указ. соч. С. 11.

⁴ Там же. С. 38.

⁵ Миняя 24 июня, песнь 9-я канона на Утрени.

⁶ Этот закон о первенцах дан был еврейскому народу в память того, что в ночь пред исходом его из Египта Ангел-губитель поразил всех первенцев египетских, но не коснулся первенцев еврейских.

⁷ По закону каждого первенца израильского нужно было посвящать Господу. Но так как право священства было за коленом Левиным, то за первенцев из других колен назначен был выкуп, называвшийся ценою искупления, пять сиклей серебра. (Один сикль составлял 20 медных монет).

⁸ Святой Великий Пророк Предтеча и Креститель Господень Иоанн. Указ. соч. С. 41.

⁹ Иутта находилась недалеко, к юго-западу от Иерусалима, в обширной лощине, на нижнем скате гор иудейских, среди прекрасных садов и обработанных полей.

¹⁰ Святой Великий Пророк Предтеча и Креститель Господень Иоанн. Указ. соч. С. 43.

¹¹ Там же. С. 47.

¹² Там же.

¹³ По толкованиям, это почки рожкового дерева и сок сахарного тростника.

¹⁴ Святой Великий Пророк Предтеча и Креститель Господень Иоанн. Указ. соч. С. 49.

¹⁵ Там же. С. 78.

¹⁶ Там же. С. 81.

¹⁷ Омовения были связаны с праздником труб. Иудеи совершали его довольно торжественно: несколько дней не производилось никаких работ, приносились частые жертвы Господу, читали в собраниях книгу Закона, который изрек Господь при звуках громов и труб на Синае. Особенностью этого праздника было омовение. Иудеи через этот обряд как бы смывали с себя греховную нечистоту, допущенную в минувшем году.

¹⁸ Святой Великий Пророк Предтеча и Креститель Господень Иоанн. Указ. соч. С. 83.

¹⁹ Там же. С. 92.

²⁰ Там же. С. 96.

²¹ Основателем этого учения (секты) был ученик раввина Антиоха — Саддок. Саддукеи не верили в загробную жизнь и наказание человеку за плохие дела. Жили они только для земных удовольствий и о бедных совершенно не заботились. Они также не верили в воскресение тела.

²² Святой Великий Пророк Предтеча и Креститель Господень Иоанн. Указ. соч. С. 122.

²³ Там же. С. 135.

²⁴ Там же. С. 243.

²⁵ Там же. С. 272.

²⁶ Там же. С. 279.

²⁷ Даты даны по старому стилю.

²⁸ Миняя 29 августа.

²⁹ Святой Великий Пророк Предтеча и Креститель Господень Иоанн. Указ. соч. С. 288-289.

*ЛИПАТОВ Александр Тихонович,
доктор филологических наук,
профессор кафедры русского языка МарГУ*

Мать Мария: служение Богу и Отечеству

... Знаю, долгой будет разлука:
Неузнанной вернусь еще я к вам.

Е. Кузьмина-Караваева
(мать Мария).

Стихи матери Марии огненные,
но это не только пламя пожара, но и
свет перед образом. Негасимый светоч
любви к Богу и людям.

Т. Величковская.

Монахиня Мария (мирское имя — Елизавета Юрьевна Кузьмина-Караваева) — личность поистине легендарная. Трудную, тернистую дорогу избрала она в жизни. Оказавшись в немилостивой эмиграции и приняв там монашеский постриг, мать Мария целиком отдалась служению Богу, выполняя один из великих библейских заветов — беззаветно любить ближнего. Милосердие монахини Марии безгранично: она всю себя отдала святому делу помощи страждущим и обездоленным. Велик и ее крестный подвиг: активная участница французского Сопrotивления фашизму, она безропотно пожертвовала своей жизнью ради жизни других.

Существует несколько версий трагической гибели матери Марии, и каждая из них похожа на легенду. Вот одна из них, передаваемая из уст в уста.

«... С наступлением темноты пустели парижские улицы. Каждую ночь во дворах тюрем происходили расстрелы, о которых наутро радио сообщало бесстрастно и педантично. Ее тоже должны были расстрелять. Молодую, красивую женщину, мать девятилетнего ребенка, патриотку, участницу движения Сопrotивления. Все кончится в четыре утра, объявили гестаповцы. А в пол-

ночь в камеру вошла монахиня, тихая и спокойная, с серьезным, добрым лицом. Она должна была утешить приговоренную.

— О каком Боге вы говорите, если через несколько часов меня убьют. А мой малыш останется брошенным на произвол судьбы! — вскричала молодая женщина.

С минуту в камере было тихо. Потом раздалось властное и спокойное: «Раздевайтесь!»

Мать Мария, так звали монахиню, передала заключенной свое одеяние, чепец, крест и рассказала, как выйти из тюрьмы, а сама осталась в камере. А на рассвете ее расстреляли¹.

* * *

Лиза Пиленко (девичья фамилия матери Марии) родилась 8 (20) декабря 1891 года в Риге в семье юриста Ю.Д. Пиленко. Жизненные пути-дороги завели семью сначала в Анапу, а в 1906-м — в Петербург. Здесь Лиза сразу окунулась в море поэзии: весной 1912 года в «Цехе поэтов» вышел в свет ее первый поэтический сборник «Скифские черепки». А в 1913-м, в самый канун Первой мировой войны, оказалась в Москве, и все заслонило чувство ее неразделенной любви к А. Блоку. В жизни и творчестве молодой, легко увлекающейся поэтессы произошел резкий надлом: наступило время душевного разлада — «перепутье», по ее словам. «У меня всю эту зиму — перепутье», — признается она в письме к А. Блоку от 15 февраля 1914 года. Об этом душевном надломе-перепутье и ее стихи:

Я не хотела перепутья,
Устала без дорог блуждать.

А начавшаяся Первая мировая резко изменила все: поиск места и смысла жизни усилил в ней тягу к религии; началась пора поиска пути к Богу. В 1915 году молодая поэтесса издает философскую повесть «Юрали», полную евангельских мотивов. Герой повести — странствующий мыслитель, взыскующий истину и обретающий ее в любви к людям: «Отныне я буду нести и грех, и покаяние, потому что сильны плечи мои и не согнутся под мукой этой». Юрали «расточал душу свою всем», «расколол сердце свое на куски, растопил любовь свою» на многих грешников. «Юрали» был книгой исканий, и искания здесь «преобладали над решениями»².

А годом раньше поэтесса так писала в письме к матери: «Покупаю толстую свинцовую трубку, довольно тяжелую. Расплющиваю ее молотком. Ношу под платьем, как пояс. Все это, чтобы стяжать Христа, вынудить Его открыться, помочь, — нет, просто дать знать, что Он есть... Для народа нужен только Христос, — я это знаю»³. О поисках поэтессы пути к Богу говорит и тот факт, что именно в то же время Е. Кузьмина-Караваева экстерном сдает экзамены профессорам Петербургской Духовной академии⁴. В 1916 году появляется новая книга поэтессы — «Руфь», основной мотив стихотворений которой — разочарованность в жизни, усталость, безнадежность. И было это не только отражением настроений растерявшейся русской интеллигенции, глубокого раскола в российском обществе — многое обусловлено личными переживаниями поэтессы: развод с мужем, рождение болезненной дочери, неразделенная любовь к Блоку. Словом, «Руфь» — книга мятущейся души. И в «Руфи» мощным эхом отзываются библейские мотивы. Однако, в отличие от библейской моавитянки Руфи, ставшей верной женой Воозу и оставшейся в его доме, героиня Е. Кузьминой-Караваевой предпочитает жить подаянием «на равнинах чужих деревень»; она постоянно в дороге, в пути:

И ушла через синий туман
 Далеко от равнины Вооза;
 И идет средь неведомых стран,
 Завернувшись в платок от мороза.

А у самой поэтессы все больше крепло голубиное послушание зову сердца, обращенного к Богу, и она уже открыто заявляет о своем созревшем решении:

Теперь свершилось: сочетаю
 В один и тот же Божий час
 Дорогу, что приводит к Раю,
 И жизнь, что длится только раз.

И хотя до осуществления этого решения пройдет еще немало лет, поэтесса уже тогда ощущала духовную причастность к этому и свое нелегкое будущее: странствия, обнищание, муки и, пожалуй, трагический конец. В «Руфи» Е. Кузьмина-Караваева «выступает как христианский религиозный поэт и остается им до конца своей жизни»⁵.

* * *

Революционные потрясения 1917 года, огненным смерчем ворвавшиеся в жизнь Е. Кузьминой-Караваевой, застали ее в Анапе; «и там, ошеломленная волною людей, бежавших от революции, закружилась в этой волне, очутилась по ту сторону Черного моря, в эмиграции, в беспросветной нищете и одиночестве»⁶.

А в эмиграции молодая женщина оказалась отнюдь не по каким-то отчетливо выраженным политическим мотивам. Скорее, причина тут чисто житейско-личностная. И, пожалуй, склонил ее к выезду из России Д.Е. Скобцов, который в самый канун этого стал ее мужем: офицер Белой армии, он после падения Крыма эмигрировал в Константинополь. И Е. Кузьмина-Караваева, а теперь Скобцова, с матерью С.Б. Пиленко и дочерью Гайаной, из Новороссийска — морским путем на перегруженном людьми пароходе — прибыла в Грузию, затем последовал Константинополь, где Елизавету Юрьевну встретил Д. Скобцов, потом — Белград и, наконец, Париж — основное европейское пристанище русских эмигрантов. В начале 1923 года сюда, в неприветливый Париж, Скобцовы прибыли вшестером (во время тяжелого странствия у них родился сын Юрий, а в Белграде — дочь Настя), и большая семья сразу окунулась в тяжелую неустроенность.

А жизнь брала тут Елизавету Юрьевну, что называется, на излом: тяжелая, неблагодарная работа, постоянная забота о хлебе насущном — все это изматывало ее. Тем не менее, она не отчаивалась, проявляя неумную творческую активность: в 1924-1925 годах в парижском и пражском журналах были опубликованы две ее «хроникальные» повести о смутных 1917-1919 годах в России. В 1920-х годах выходят в свет и другие ее биографические произведения, и среди них «Друг моего детства» (о дружбе с К.П. Победоносцевым) и «Последние римляне» (о предреволюционном «гибельном» периоде русской литературы и ее представителях, особенно подробно — о Николае Гумилеве и Вячеславе Иванове). А вот стихов она, скорее всего, тогда не писала; «очень уж неподходящее было для них время»⁷.

В марте 1926 года на Скобцовых обрушилось страшное горе: умерла любимица семьи — четырехлетняя Настенька. Позже,

при перенесении праха дочери на другой участок парижского кладбища, Елизавета Юрьевна рассказывала своей новой подруге — критику Т.А. Манухиной: «Мне открылось другое, какое-то особое, широкое-широкое, всеобъемлющее материнство... Я вернулась с кладбища другим человеком. Я увидела перед собою новую дорогу и новый смысл жизни — быть матерью для всех, — всех, кто нуждается в материнской помощи, охране, защите»⁸. Эту «новую дорогу» она видела в служении людям во имя Бога.

В 1927 году в Париже вышли в свет две небольшие брошюры Елизаветы Скобцовой под общим названием «Жатва духа». «По существу, это жития святых, особо почитаемых Елизаветой Юрьевной, — тех подвижников, что не уединялись в пещерах и монастырских кельях, а под видом смиренных и убогих служили людям. Они готовы были отдать все ради спасения ближнего»⁹.

А в том же году в Париж из Чехии переместился центр Русского Студенческого Христианского Движения. Человек с природным даром пропагандиста, страстная общественница, Е. Скобцова примкнула к Движению и вскоре стала в нем разъездным секретарем; ее целиком захватили поездки по «русской Франции», общение и беседы с простыми людьми... И опять на годы замолкнувшая поэтесса обратилась к стихам. При этом она успевает заочно окончить Сергиевский Богословский институт в Париже, где кафедру догматического богословия возглавлял священник Сергей Булгаков. Духовное влияние его на Елизавету Юрьевну было настолько велико, что позже она с полным основанием назовет его своим духовным отцом.

Елизавета Юрьевна решает принять монашеский постриг, чтобы целиком отдать себя служению Богу и людям. В ту пору во Франции не было православной монашеской традиции, тем более — монастырей, но это не смущало Елизавету Юрьевну. Глава Русской Православной Церкви во Франции митрополит Евлогий (Георгиевский) 16 марта 1932 года в храме Сергиевского подворья в Париже совершил обряд пострижения. Елизавета Скобцова получила новое имя — Мария, в честь святой Марии Египетской.

«Лица строгого уставного типа поначалу любопытствовали, почему Е.Ю. митрополит Евлогий постриг прямо в мантию,

минуя рясофор. Навели справки и дознались, ответ получили обстоятельный: жизнь и деятельность Е.Ю. всех последних лет были подлинной школой аскетике и вполне приготовили ее к монашеству; были и бедность, и проявление полной нестяжательности, и ревностное исполнение возложенных на нее «Христианским движением» ответственных поручений в самых тяжелых условиях. Обычно духовные руководители намеренно ставят взыскующих монашества в суровые условия, дабы отучить их от изнеженности, довольства, самоугодия, самочиния, — о Е.Ю. позаботилась сама тяжелая эмигрантская доля. Что касается религиозной зрелости Е.Ю. для пострига в мантию, то суждение о ней входит в компетенцию ее духовных руководителей»¹⁰.

Вскоре после пострига мать Мария оказалась в одном поезде с митрополитом Евлогием. Обратив внимание на заоконный простор, Владыка сказал: «Вот вам монастырь, мать Мария». Как свидетельствовала Ю.Н. Рейтлингер, присутствовавшая на постриге Елизаветы, Евлогий тогда же благословил ее; он «думал о том, что как Мария Египет<ская> ушла в пустыню к зверям, так она (мать Мария. — А.Л.) идет в своем монашестве в мир к людям, с которыми часто труднее, чем со зверями»¹¹.

А этот путь к Богу у Елизаветы Пиленко был не из легких. Ее еще в 1906 году постиг первый в жизни жесточайший удар — неожиданно и преждевременно умер отец. Его смерть ошеломила 15-летнюю девочку. Воспитанная «в пламенной вере и любви к Богу», она вдруг усомнилась в Его справедливости. Тридцать лет спустя она так передаст свое детское душевное смятение: «Эта смерть никому не нужна. Она — несправедливость. Значит, нет справедливости. А если нет справедливости, то нет и справедливого Бога. Если же нет справедливого Бога, то значит и вообще Бога нет»^{11а}.

И вот теперь, десятилетия спустя, перекипев в горниле испытаний и став монахиней, Мария целиком отдает себя служению Богу, Которого так опрометчиво отвергла в далеком детстве. И вот теперь Божия благодать озарила ее жизнь всепрощающим светом любви.

Служение Господу становилось смыслом всей ее жизни. Но

по благословению священника Сергия Булгакова и наставлению владыки Евлогия мать Мария вступила на путь *монашества в миру*. Этот поступок у многих соотечественников вызвал недоумение, однако он был высоко осозанным: в основу своих деяний монахиня Мария положила вторую евангельскую заповедь о любви к ближнему: «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин.15, 13). И от этой заповеди она никогда не отступала: «Христианская любовь учит нас давать брату не только дары духовные, но и дары матерьяльные. Мы должны дать ему и нашу последнюю рубашку, и наш последний кусок хлеба. Тут одинаково оправданы и нужны как личное милосердие, так и самая широкая социальная работа»: необходимо, чтобы люди неустанно повторяли себе «слова Иоанна Богослова о лицемерах, которые говорят, что любят Бога, не любя человека. Как они могут любить Бога, которого не видят, и ненавидеть брата своего, который около них?» (Из очерка матери Марии «Вторая евангельская заповедь»).

Елизавета Юрьевна всегда стремилась к общественному служению и, по словам митрополита Евлогия, «приняла постриг, чтобы отдаться общественному служению безраздельно», «называла свою общественную деятельность «монашеством в миру»¹².

А свое жизненное кредо мать Мария очень точно выразила в своих стихах:

Пусть отдам мою душу я каждому,
Тот, кто голоден, пусть будет есть,
Наг — одет, и напьется пусть жаждущий,
Пусть услышит не слышавший весть.

По свидетельству хорошо ее знавшего К.В. Мочульского, она говорила: «Путь к Богу лежит через любовь к человеку, и другого пути нет. На Страшном суде меня не спросят, успешно ли я занималась аскетическими упражнениями и сколько я положила земных и поясных поклонов, а спросят: накормила ли я голодного, одела ли голого, посетила ли больного и заключенного в тюрьме. И только это спросят»¹³.

Она была поистине *матерью* отчаявшихся и потерявших веру, оказавшихся на дне; она не знала границ в добротворчестве, рас-

смаывая свою жизнь как монашеское послушание и служение Богу. Так, еще в 1916 году в предисловии к поэтическому сборнику «Руфь» она пишет, обращаясь к Христу: «и Ты осветивший разум мой, не оставляй меня, когда длится земной закат, и не ослепляй взора моего, который прозрел по Твоей воле»:

Покорно Божий путь приму,
Забыв о том, что завтра будет;
И по неспетому псалму
Господь нас милует и судит ...
И в будних днях мой дух готов
К преображенью темной плоти.

И вообще многие ее стихи — это «исповедь и молитва... обращение к Богу... И словесная ткань стихов так крепка и чиста, что строка не разламывается под тяжестью Имени, перед Которым трепещут серафимы»¹⁴.

Елизавета Юрьевна отстаивает свое право жить в миру, активно участвовать в делах, угодных Господу. Так, в стихотворной мистерии «Анна» она в уста своей героини вложила следующие строки:

... не какой-то безлюдный пустырь —
Мир населенный — вот монастырь ...
Мы крест мирской несем на наших спинах,
Забрызганы монашеские ряссы
Земною грязью, — в мире мы живем.

В этом мире живет и сама мать Мария. «Это была странная монахиня, — может быть, самая странная из когда-либо существовавших монахинь. Она умела столярничать, плотничать, малярничать, шить, вышивать, писать иконы, мыть полы, стряпать, стучать на машинке, набивать тюфяки, доить коров, полоть огород. Она любила физический труд; ей были неприятны белоручки, она ненавидела комфорт — материальный и духовный, — могла по суткам не есть, не спать, отрицала усталость, любила опасность»¹⁵.

Но мать Мария была еще и страстной личностью, главной целью которой стало служение обездоленным людям. Видела она: бедствуют в Париже русские эмигранты, жизнь выбросила их на обочину; у многих не было дома и средств существования:

по французским законам они даже не могли получать скудное пособие по безработице. И кому уж кому, а матери Марии было хорошо знакомо и ведомо отчаянное положение русской эмиграции. Критик М. Цетлин так писал о матери Марии в парижском журнале «Современные записки» (1938, № 66): «Жизнь она знает подлинную, страдающее эмигрантское дно. Эта жизнь кажется ей «воронкой в ад», а иногда и прямо ад». И надо спасать это «эмигрантское дно» — массу отчаявшихся и обездоленных пасынков России.

Но как помочь им? Где взять средства для этого? И мать Мария — при полном их отсутствии — начинает действовать. Есть же у нее друзья и единомышленники! Так, с их помощью и при финансовой поддержке Православной Церкви и митрополита Евлогия она, на удивление окружающим, смогла на улице-вилле де Сакс открыть женский пансионат (общежитие) со столовой и домовою Покровскою церковью. Но уже через неполный год помещение стало тесным, и матери Марии удалось удачно снять новое, более просторное — на улице Лурмель в 15-м округе Парижа, где ютилась основная масса русских эмигрантов. Из нихто и составилась основной контингент пользующихся дешевой столовой, женщины заполнили общежитие; и здесь, во дворе, силами страждущих была оборудована церковь.

Начинание матери Марии быстро разрасталось: в том же 15-м округе, на улице Феликс Фор, был открыт пансионат для одиноких мужчин, а на улице Франсуа Жерар — большой дом для бедствующих семей; под Парижем в Нуази-ле-Гран приобрели усадьбу и приспособили ее под санаторий для страдающих туберкулезом и дом для престарелых¹⁶.

«Под кровом общежитий живут самые разнообразные пансионеры... Живут одинокие — молодежь, дряхлые старушки, живут и семейные с детьми. Мать сдает комнаты за минимальную плату, в столовке питает за гроши». Правда, в жилых помещениях хотя и просторно, однако «пыльновато, грязновато, убого, невзрачно, но все искупает теплое чувство укрытости, упрятанности, приятной скученности в спасительном «Ноевом ковчеге», которому не страшны волны грозной житейской стихии с ужасом просрочен-

ной квартирной платы, безденежья или уныния безработицы; тут можно переждать, передохнуть, как-то временно отсидеться, пока не станешь на ноги»¹⁷.

При этом в пансионатах большую часть работы мать Мария делала сама: ходила на рынок, готовила пищу, расписывала домовые церкви, вышивала для них иконы и плащаницы. Так вся целиком она отдавалась служению Богу и заботам о страждущих. Ее подруга, критик и литературовед Т. Манухина, оставила нам такое колоритное воспоминание: «Помню, как-то раз летом, в африкански-знойный день, случилось мне зайти в общежитие. Мать я застала на кухне у раскаленной печи, в пару, в чаду, над огромным котлом с кипящими щами, в окружении ведер, кадок и разбросанных мокрых тряпок. Простоволосая, растрепанная, босая, с подоткнутой юбкой, она более походила на бабу-стряпку какой-нибудь артели, нежели на монахиню, и уж конечно не на журналистку и поэтессу»¹⁸.

Вот такой цельной, целеустремленной и незаурядной была она, мать Мария.

В 1935 году по инициативе матери Марии создается во Франции религиозное общество, по предложению Н.А. Бердяева названное «Православным делом». В числе его основателей, кроме матери Марии и Н.А. Бердяева, состояли: митрополит Евлогий, священник Сергей Булгаков, литератор К.В. Мочульский и др. Председателем общества избрали мать Марию. Загруженная до предела человеческих возможностей, она, тем не менее, много выступает с докладами и беседами на духовные темы, которые говорят сами за себя: «Православное служение в миру», «Христианский активизм», «О любви к человеку», «Личное покаяние»...

И в докладах, и в религиозной публицистике она высказывала порою весьма спорные идеи, многие из которых, пожалуй, и сегодня принимаются далеко не всеми. Однако вся жизнь матери Марии — это жизнь-подвиг, высокий образец беззаветного служения Богу и постоянного следования святым евангельским заповедям с их заботой о людях в миру и жизнью во Христе.

Мать Мария и вдалеке от Родины всегда оставалась ее верной дочерью. Россия для нее — Святая Русь, земля обетованная, род-

ной Ханаан. Правда, «в эмиграции все тогда клялись в любви к России, но у каждого она была своя, что приводило порой к острейшим разногласиям, не говоря уже о глубоком рве, отделившем эмиграцию от родины»¹⁹.

И чем дальше уходили в прошлое тяжелые дни расставания с Россией, тем больше усиливалась тоска по утраченной Родине. «Первые годы эмиграция еще чувствовала транзитность своего состояния между покинутым «там» и еще неопределенным «здесь». Многие считали пребывание на Западе делом временным. Казалось, что власть большевиков ненадолго. И лишь к году 1924-му, когда столица зарубежья переместилась из Берлина в Париж, стало формироваться сознание, что «транзитный» период окончен, что нужно налаживать жизнь, а в Россию уже не вернуться — разве что немногим, разве что посмертно»²⁰.

* * *

А в 1940 году войска фашистской Германии вторглись во Францию, и мать Мария оказалась в оккупированном Париже. Дом на Лурмель, 77 стал одним из штабов французского Сопротивления. Обездоленные, голодные, обиженные жизнью парижане (французы и русские), которым она деятельно сострадала, именно они были опасной силой для фашистов. «И высокая, статная, легкая, уже стареющая женщина с круглым добрым лицом, в черном апостольнике еще раз увидела смысл жизни в том, чтобы добро стало делом, на этот раз рискованным, пахнущим порохом и застенком — ушла с головой в подпольную работу»²¹.

Лурмельский комитет уже в первые недели оккупации стал важным центром антифашистской деятельности в Париже. В городе сразу же начались повальные обыски и аресты. В числе арестованных были друзья и соратники матери Марии. Чтобы как-то поддержать их, стали собирать для них и отправлять им посылки в концлагеря от имени Лурмельской церкви. А после нападения фашистской Германии на нашу страну прибавились и новые дела: нужно было укрывать патриотов, изготавливать подложные документы, устраивать побеги заключенных, ловить по радио и распространять новости, пос-

тупающие из Лондона и Москвы. В доме на Лурмель скрывались участники Сопrotивления, евреи, советские воины, бежавшие из фашистского плена и до этого сражавшиеся в рядах борцов Сопrotивления вместе с патриотами Франции и Италии, Югославии и Греции, Бельгии и Голландии, Норвегии и Дании. С 1942 года они все чаще стали появляться в Париже. «Мать Мария отыскивала их, скрывала их у себя, скрывала в русской церкви — буквально в алтаре прятала. Металась по всему городу в поисках одежды для них, продуктовых карточек, какими-то путями доставала документы»²².

А в мыслях она всегда оставалась с Родиной и говорила друзьям: «Я не боюсь за Россию. Я знаю, что она победит. Наступит день, когда мы узнаем по радио, что советская авиация уничтожила Берлин. Потом будет «русский период» истории... России предстоит великое будущее. Но какой океан крови!»²³

А в одну из встреч с Т. Манухиной мать Мария признавалась: «Я живу только Россией. Только она мне нужна и интересна. И еще Православие... все остальное чуждое и чуждое»²⁴.

Оккупационные власти усилили наблюдение и слежку за крамольным домом на Лурмель. Однако мать Мария не прекращала опасной работы. Укреплялись связи с Движением Сопrotивления. В доме на Лурмель и в загородном санатории в Нуази продолжали находить кратковременное убежище бывшие советские военнопленные: одни уходили, другие приходили, чтобы вскоре исчезнуть. Все эти франтиреры* и маки** были своеобразными звеньями Сопrotивления, — и так вплоть до первых февральских дней 1943 года.

Но все плотнее сжималось кольцо слежки вокруг «Лурмеля». Утром 8 февраля — в отсутствие матери Марии — был арестован ее 18-летний сын Юрий, находившийся здесь в то время. Немец-

* **Франтиреры** (франц. букв. *fancs-tireurs* — «вольные стрелки») — партизаны-добровольцы во Франции, боровшиеся в 1940–1944 гг. с немецко-фашистскими оккупантами.

** **Маки** (франц. букв. *maquis* — «заросли») — одно из названий отрядов французских партизан, участников Движения Сопrotивления, боровшихся тогда же против фашистских оккупантов и их приспешников. Сам термин *маки* — от названия вечнозеленых зарослей (*maquis*), где часто скрывались партизаны.

кие офицеры обещали выпустить его при условии, если в гестапо явится его мать. Узнав о случившемся, она на следующий же день возвратилась на Лурмель и явилась в немецкую комендатуру. После допроса ее арестовали, однако Юрия не освободили. Перед отправкой в Бухенвальд ему предложили влиться в армию Власова, но он наотрез отказался, предпочтя предательству лагерную неволю. Из Бухенвальда его перевели в лагерь Дора, заключенные которого строили подземный завод по производству ракет ФАУ-2. Работа была строго секретной, и все строители-невольники были обречены на смерть. Так оно и случилось: ровно через год Юрия Скобцова не стало.

А для матери Марии начались тяжелые дни нечеловеческих страданий и унижений в фашистских концлагерях, началась ее мученическая одиссея. Сначала ее держали в пересылочной тюрьме, в форте Роменвиль под Парижем, затем перевели в Компьень, а потом отправили в один из самых жутких нацистских женских лагерей — Равенсбрюк. Однако и здесь — в невыносимо ужасных условиях — она не сломилась и всячески вселяла стойкость в сердца своих соузниц. Тогдашнее душевное состояние матери Марии характеризует, например, такой ее разговор с одной из заключенных. Когда в отчаянии та сказала матери Марии, что у нее «притупились все чувства и сама мысль заоченела и остановилась, матушка воскликнула: «Нет, нет, только непрестанно думайте шире, глубже; не снижайте мысль, а думайте выше земных рамок и условий»²⁵.

Она верила в скорое освобождение, собиралась написать большую книгу о Равенсбрюке и вернуться в Россию. Но дожить до победы ей не было суждено: за неделю до освобождения лагеря советскими войсками, 31 марта 1945 года, ослабевшая физически, но не сломленная духовно, монахиня Мария была казнена в газовой камере.

Последний знак последнего листа, —

И книга жизни в вечности закрылась.

Друживший с матерью Марией в 1930-е годы Б.В. Плюханов в мемуарной статье о ней написал: «В «Жатве духа» монахиня Мария рассказывает, как отходили из жизни некоторые

древние праведники. Умирали они «с лицами, имеющими на себе печать дивного света. Как бы изливалась божественным озарением на лица их вся любовь и жалость, которую они принесли в мир». Братья же, наблюдавшие их кончину, «благодарили Творца, что сподобились умного света». Образ монахини Марии также озарен «дивным светом» любви и жалости, которые она принесла в мир. И обращаясь к ее образу, мы также удостаиваемся «умного света» ее творческой жизни²⁶. И не только жизни творческой. Вся подвижническая и духовная жизнь матери Марии, словно бы сотканная из дивного света бескорыстной любви к ближнему, — это испытание крепости ее духа и стойкости веры, дарованных Творцом. Это они, словно «негасимый светоч любви к Богу и людям»²⁷, крепили ее силы, помогали нести тяжкий крест испытаний на прочность в пору тяжких «хождений по мукам», выпавшим на ее долю. Равенсбрюк и «огнепальный конец», о котором она еще в 1930-е годы провидчески писала в своих «огненных» стихах, стали ее судьбой, ее Голгофой.

За героизм в борьбе с германским фашизмом мать Мария удостоена французским правительством звания героини Сопротивления, и здесь же, во Франции, в ее честь выпущена почтовая марка Mere Elisabeth. Слава героев не умирает.

Примечания

¹ Корн Рита. В субботу у Никитиных // «Неделя». 1994. 16-22 февраля. № 8. С. 8-9.

А Елена Микулина в романе «Мать Мария» (М., 1988, с. 282-283) создает свою версию гибели славной дочери Отечества, основанную на анализе свидетельств узниц Равенсбрюка.

В бараке отбирали больных и немощных для отправки в газовую камеру. «Подошедший немецкий врач брезгливо поднял руку больной (матери троих детей. — А.Л.). Вытерев пальцы носовым платком, показал эсэсовке на ее лагерный номер:

— Запишите!

Все! Конец! Эта женщина умрет и никогда не увидит своих детей. В сознании Елизаветы Юрьевны все закружилось: мраморно-холодный лобик Настеньки, крест на далекой могиле Гайаны, она сама, распростертая на каменном полу церкви. «Я должна спасти эту русскую мать! Должна! Это будет мое искупление. За все, за мои грехи, за мое бегство с Родины. Я должна спасти ее. Но

как? Что делать?» И вдруг пронзительная, такая простая и ясная мысль: поменяться одеждой! Обменяться номерами с этой приговоренной.

Елизавета Юрьевна стала зубами отрывать от своего платья номер. Затем вытащила из башмака тщательно спрятанную там иголку с ниткой... Так же неистово, зубами, она сорвала номер с рукава больной и быстрыми четкими стежками стала пришивать свой номер на платье русской. Затем перекрестилась и легла.

Через час приговоренные женщины потянулись к выходу. Елизавета Юрьевна, бросив прощальный взгляд на спасенную ею женщину, последовала за ними».

² Максимов Д.Е. Воспоминания о Блоке Е.Ю. Кузьминой-Караваевой // Ученые записки Тартуского гос. ун-та. Вып. 209. 1968. С. 259.

³ Мать Мария. Стихи. Париж, 1949. С. 11.

⁴ Шустов А.Н. Сила веры и сила слова // Е.Ю. Кузьмина-Караваева. Равнина русская: Стихотворения и поэмы. Пьесы-мистерии. Художественная и автобиографическая проза. Письма. СПб., 2001. С. 8.

⁵ Максимов Д.Е. Встречи с Блоком. Вступительная статья. // Ученые записки Тартуского гос. ун-та. Вып. 209. 1968. С. 259.

⁶ Богат Е.М. Вечный человек. М., 1973. С. 180.

⁷ Шустов А.Н. Сила веры и сила слова. С. 13.

⁸ Манухина Т. Монахиня Мария // Дальние берега. Портреты писателей эмиграции: Мемуары / Сост., авт. предисл. и коммент. В. Крейд. М., 1994. С. 189.

⁹ Шустов А.Н. Сила веры и сила слова. С. 13.

¹⁰ Манухина Т. Монахиня Мария. С. 188.

¹¹ Реализм святости. СПб., 2000. С. 91.

^{11a} Встречи с Блоком // Ученые записки Тартуского гос. ун-та. Вып. 209. С. 258.

¹² Путь моей жизни: Воспоминания митрополита Евлогия, изложенные по его рассказам Т. Манухиной. Париж, 1947. С. 541, 566.

¹³ Мочульский К.В. Монахиня Мария (Скобцова) // Третий час. (Нью-Йорк). 1946. № 1. С. 70-71.

¹⁴ Мочульский К.В. Там же.

¹⁵ Богат Е.М. Вечный человек. М., 1973. С. 180.

¹⁶ Осьмаков Н.В. Жизнь — подвиг // Е.Ю. Кузьмина-Караваева. Избранное / Вступ. ст., сост. и примеч. Н.В. Осьмакова. М., 1991. С. 13.

¹⁷ Манухина Т. Монахиня Мария. С. 196.

¹⁸ Там же. С. 196-197.

¹⁹ Шустов А.Н. Сила веры и сила слова. С. 17.

²⁰ Крейд В. Мемуары о литературном зарубежье // Дальние берега. С. 5.

²¹ Богат Е.М. Вечный человек. С. 181.

²² Тверитинова А. Форт Роменвиль // «Звезда». 1960. № 3. С. 130.

²³ См.: Микулина Е.Н. Мать Мария: Роман. М., 1983. С. 286.

²⁴ Манухина Т. Монахиня Мария. С. 198-199.

²⁵ «Вестник русских добровольцев, партизан...» (Париж). 1945. № 2. С. 48.

О пребывании матери Марии в Равенсбрюке подробно повела И.Н. Вебстер. См.: Вебстер И.Н. Мать Мария // Oreste Zeluck. — Paris, 1947.

Р. 159-165. Многие документы и мемориальные материалы о ней представлены в кн.: Гаккель Сергей, протопоп. Мать Мария (1891-1945). Paris: Умса-Press, 1979.

²⁶ Плюханов Б.В. Мать Мария (Скобцова) // Блоковский сборник. IX. Ученые записки Тартуского гос. ун-та. Вып. 857. 1989. С. 175.

²⁷ Величковская Т. О поэзии матери Марии // «Возрождение». (Париж). 1969. № 205. С. 89.

*иерей Алексей СУЩЕВ,
клирик храма Пресвятой Троицы,
г. Козьмодемьянск*

Христианство и язычество: борьба мировоззрений

Мы живем в эпоху потребления и суперсовременных технологий. Технический прогресс способствует все более комфортной жизни, и общество, отходя от идеала христианства, превращается в общество потребления. Принципы, по которым оно живет, переносятся и на религию. В жизни современного человека плотское начинает доминировать над духовным. Для такого образа жизни христианство с его идеалом самоотречения, ограничения движений плотского, ветхого человека кардинально не подходит. Религия, с точки зрения современного человека, не должна обременять заботами, она должна быть простой и понятной, «завернутой в красивую блестящую упаковку». Поэтому на смену христианству в обществе потребления приходит язычество с его культом удовлетворения плоти и возможностью покорить духовный мир без лишних духовных усилий. Рассмотрим язычество в свете христианского вероучения для выявления его истинной сущности.

Точное определение язычества как религии находим у святого апостола Павла. По его определению, язычники — это люди, которые «служили твари вместо Творца» (Рим. 1, 25). В основе язычества лежит обожествление не только видимого материального мира, но и обожествление внутреннего, психического состояния человека.

В своем развитии язычество прошло три основные стадии. На низшей ступени своего развития оно представляет собой примитивный фетишизм. Здесь мы сталкиваемся с грубым обожествлением природы, начиная с камня и заканчивая солнцем и звездами. Фетишизм существует и сейчас, — например, у народов, по уровню развития живущих в каменном веке.

Следующей ступенью развития язычества является обожение предметов и природных явлений не самих по себе, а как носителей божества, символов его присутствия и органов действия. Эта сту-

пень носит название шаманизма или символизма. Ей присущ демонический культ, то есть обожествление предполагаемых в предмете или явлении таинственных сил, или духов. Таковыми предметами являются священные рощи, леса, реки, горы, священные камни древних греков и священные животные у древних египтян. На этой стадии обожествляется и звездный мир. Он представляется носителем таинственных сил, населяющих звезды и планеты, которые являются вершителями судеб людей и целых цивилизаций.

Высшей и последней ступенью развития язычества является идея общемировой сущности, Абсолюта, имманентного нашему тварному миру. Эта сила пронизывает собой все творение: она во всем, и все является этой силой. На этой стадии мы сталкиваемся с пантеизмом в чистом виде. Все, — от малой травинки до человека — является эманацией Божества. Причем Абсолют становится недоступным, Ему нет дела до этого мира, Его место занимают низшие духовные сущности, требующие поклонения себе и заботящиеся о сотворенном мире. Обоготворив весь окружающий мир, язычество останавливается на человеке, обожествляя его духовные силы и возможности. А для раскрытия еще больших сверхъестественных возможностей человеку предлагается обратиться за помощью к духам-покровителям через всевозможные оккультные практики и магические обряды. На этой стадии язычество останавливается, так как весь окружающий мир полностью обожествлен, а переступить за черту материального мира и подняться до идеи Существа премирного оно не способно.

Обратимся к истории возникновения язычества. Причиной его появления является ложный путь самоопределения человека. Именно желание сразу стать «как боги», описанное в книге Бытия и приведшее к грехопадению, а не постепенное возрастание в богопознании, лежит в основе язычества. Вместо постепенного духовного роста, изменения себя по образу и подобию Божию, человек избирает легкий путь, не требующий усилий, но обещающий быстро дать познание добра и зла, получить полноту знаний о духовном мире сразу, без борьбы и труда над собой — стать сразу «богом» без Бога. Но этот путь отрывает человека от источника бытия — Бога, и культивирует гордыню — корень всех страданий человека.

С библейской точки зрения, язычество есть искажение древней перворелигии, когда люди поклонялись Богу — Творцу Вселенной. Человек был сотворен цельным, гармоничным существом. В результате грехопадения человеческая природа пришла в расстройство. Человеческий дух уже не мог во всей полноте подчинять себе телесные и душевные потребности. В душе и теле человека стали действовать страсти. Человеку легче было потакать своим страстям, удовлетворять их, чем бороться с ними. Вот как свидетельствует об этом Священное Писание: «Ибо вымысел идолов — начало блуда, и изобретение их — растление жизни. Не было их в начале, и не во веки они будут. Они вошли в мир по человеческому тщеславию, и потому близкий сужден им конец» (Прем. 14, 12-14). По мере расселения людей по Земле прежняя чистая перворелигия стала забываться, к ней стали примешиваться другие верования и постепенно возникли новые культы. В них осталось смутное воспоминание о золотом веке, о далеком и почти забытом Творце мира. При рассмотрении некоторых древних религиозных систем мы обнаружим следы древнего единобожия. Так, древние китайцы до Конфуция поклонялись Единому верховному божеству Тао, которое существовало раньше неба, представлялось личным и мироправящим существом, основателем нравственности; «сердце Тао верно, чисто, неизменно». Идолопоклонство, по свидетельству китайских писателей, появилось в Китае очень поздно — незадолго или даже после Рождества Христова. Индийские Веды говорят, что боги пришли позже, чем явилось творение; а откуда они, знает только Тот, от кого произошла эта широкая Вселенная. По свидетельству Геродота, пеласги, родоначальники греков, не знали имен отдельных богов, они приносили жертвы богам в их совокупности. Другие обитатели Греции (карийцы, лидяне, аркадяне) также не знали идолов. Древние персы тоже не имели идолов и не делали никаких изображений богов. Они даже не строили храмов в честь божества. В шумерских клинописных таблицах сохранился такой гимн, хотя и искаженный поздними языческими вставками, но свидетельствующий о монотеизме религии древних шумеров:

«Господи, Единый великий на небе и на земле, Владыка Ура... Милосердный отец, в руках Которого жизнь всей земли.

Владыка, Божество Твое как далекое небо, как широкое море, полно благолепия.

Создавший землю, основавший храм и наименовавший их, Отец всех небожителей и людей: призывающий их к царствованию, вручающий скипетр и устанавливающий судьбы на многие годы. Могучий Вождь (Промыслитель), сокровенную глубину Которого не исследовал никто.

Быстрый (Молниеносный), Который от основания неба до земли проходит, сияя, и отверзает врата неба, посылает Свет всем людям, Отец и Виновник бытия всего.

Владыка, решающий судьбы неба и земли, повеления Которого не отменимы, Который посылает холод и жар, управляет живыми существами.

Кто Тебе подобен? Кто велик на небе? Ты, Единый! Когда Ты произносишь слово — обильной становится пища, и Твое слово вызывает к бытию правду и справедливость, и люди начинают говорить истину.

Твое Слово — далекое Небо, не доступное проникновению взора. Кто может понять это Твое Слово и сравниться с Ним? Владыка! В господстве на небе и на земле Тебе нет равного...»¹

Но такая относительная чистота религиозных воззрений древних народов существовала недолго. В силу ряда причин религиозные воззрения все больше отходили от первоначальной чистоты. Одной из них является постепенное нравственное огрубение людей после грехопадения. В центре внимания человека после грехопадения оказывается материальный мир, в котором ему надлежало выжить. Прежние простые и чистые отношения с Богом уже становятся невозможны, но истосковавшаяся по Богу, душа человека требует насыщения. Человек задает себе вопросы, требующие ответа. Где же Бог? В чем Его закон? Как умиловить существо, от которого и счастье, и горе? Но разум утратил способность видеть и познавать истину, а сердце человека, отпавшее от духа, ищущего Бога, тяготеет к чувственному и искало Божество там, куда искренно стремилось и где искало блага для себя, то есть к материальному миру.

Точно определить время возникновения язычества невозможно. Священное Писание свидетельствует, что в послепотопный

период оно уже существовало (Тов. 31, 26-29; Втор. 4, 19). Процесс возникновения язычества шел постепенно, но проследить его во всей исторической полноте невозможно. Более или менее точная история уже застаёт человечество в состоянии язычества. И хотя среди язычников были люди, искренно искавшие истину, — такие как Сократ, Гераклит, Платон и другие, — в общем и целом язычество уводит человека в мир, где нет места Богу, и в котором сам человек посредством магии мог повелевать богами.

Современное язычество представляет собой компиляцию из различных учений, но суть его осталась той же. Здесь мы встречаем учение гностиков, буддизм в виде ламаизма, магию, оккультизм и заимствования из древних мистериальных культов Египта и Древнего Востока. Этот религиозный синкретизм необходим для привлечения внимания современного человека, ибо сулит приобрести новое тайное знание (гнозис), которое сделает его обладателя сверхчеловеком, которому будут подвластны силы природы. Он будет «богом», которому подвластно все.

В чем же суть язычества? Любая религия представляет собой духовную связь человека со своим Творцом. Язычество признает существование верховного Божества. Но это не тот Бог Творец мира, пославший Своего Единородного Сына на спасение рода человеческого, Которого знает христианство. В представлении язычников это безликий Абсолют, случайно создавший Вселенную и оставивший ее на произвол судьбы. На его место приходят другие духи, которые находятся поблизости. Но при этом эти духи отодвигают Творца на задний план, на задворки религиозной жизни, и, в первую очередь, требуют поклонения именно себе, объявляя при этом Бога недоступным для поклонения. Как пишет диакон Андрей Кураев, «причины (по которым это случилось — А.С.) могли быть разными, но сам факт отмечен практически во всех «языческих» мифологиях: память о Едином Боге удалась из повседневного благочестия и затем была оживлена во вторичной философской рефлексии...»² «Напротив, — продолжает диакон Андрей, — языческий мир всегда... пытался навязать христианству свою космологию... заполнить пространство между Богом и человеком всевозможными зонами, сефиротами, планетами и т.п. Через космологическую фантастику

язычество всегда пыталось внедриться и навязать поклонение твари. Как советует популярнейший ныне пропагандист кармического неоязычества С.Н. Лазарев, «вы можете не верить в Бога, но должны любить Вселенную»³. Христианство не может согласиться с поклонением творению вместо Творца. Первая и вторая заповеди Божии, данные Богом пророку Моисею на горе Синай, запрещают христианам поклоняться и служить иным богам (Исх. 20, 2-6). Для христианина поклонение всевозможным духам, стремящимся заслонить собою Единого истинного Бога, считается предательством своего Небесного Отца, уничтожает бесценность Голгофской жертвы, принесенной за все человечество Единородным Сыном Божиим Иисусом Христом.

Что же это за духи, что стремятся занять место Творца Вселенной? Христианство свидетельствует о том, что часть сотворенных Богом ангелов отпала от своего Творца. Один из них возгордился своим могуществом и решил, что он равен Богу. И произошла трагедия поистине вселенского масштаба: падшие ангелы были изгнаны из Царства Божия. С тех пор эти духи стараются всем, в том числе и себе, доказать свое могущество и равенство Богу. Священное Писание называет их «мироправителями тьмы века сего», «духами злобы поднебесными» (Еф. 6, 12), а их предводителя — сатану — «князем мира сего» (Ин. 12, 31). В греческом оригинале словосочетание, переведенное на русский язык как «князь мира», звучит как «архонт космоса». Поэтому понятно, какие «благодетели» рода человеческого наполняют космос и кто стоит во главе их. Это тот, о ком Христос сказал, что «он был человекоубийца от начала и не устоял в истине» (Ин. 8, 44), это тот, с кем христиане ведут духовную войну вот уже более двух тысячелетий.

Но язычество утверждает прямо противоположное. В качестве примера приведем характерное высказывание Е. Блаватской, основательницы теософского движения, реанимировавшего язычество в конце XIX — начале XX вв.: «Разъясним этот вопрос раз и навсегда: тот, на кого священство всех догматических религий, преимущественно христианских, указывает как на сатану, врага Бога, в действительности является высочайшим божественным Духом — Окультную Мудростью на Земле — которая естественно антагонистична

каждой земной преходящей иллюзии, включая и догматичные, и церковные религии»⁴. Это высказывание показывает истинное лицо язычества, как бы его последователи ни пытались прикрыться личиной добра. Под маской благодетеля человечества обнаруживается звериный оскал падшего херувима, который ненавидит людей и желает им гибели вместе с собой. Апостол Павел пишет, что «сам сатана принимает вид Ангела света, а потому не великое дело, если и служители его принимают вид служителей правды; но конец их будет по делам их» (2 Кор. 11,14-15).

Язычество в современном мире может проявлять себя в разных формах и культах. Оценивая его с христианских позиций, мы видим, что оно выражает «ветхое» начало в человеке, которое возникло после грехопадения. Христианство свидетельствует о том, что природа человека была глубоко повреждена, что человек не совершенен. После грехопадения в нем добро перемешано со злом, «новое» — с «ветхим», и поэтому от человека требуется постоянная духовно-нравственная работа над собой. Не борясь с собой, ведя пассивную духовную жизнь, человек окончательно попадает под власть греха и его культа — язычества. Нужно понимать, что язычество не сводится к определенным культам (религиям древнего мира, теософии, антропософии, движению «New Age» и им подобным), а охватывает различные религии и мировоззрения, отличные от Евангельской нормы жизни. Где нет борьбы с грехом, борьбы со страстями, где процветает удовлетворение плоти, там пышным цветом расцветает язычество. Каждый человек может исполняться и языческим духом, и христианским. Выбор остается за человеком. Но только искреннее избрание Христа нормой своей жизни делает человека христианином, ведет его к вечному спасению, вечному бытию вместе с Богом, делает его сыном Божиим по благодати.

Примечания

¹ Цит. по: Ляшевский Стефан, протоиерей. Библия и наука о сотворении мира. М., 1997.

² Кураев Андрей, диакон. Сатанизм для интеллигенции. В 2 т. Т.1. Религия без Бога. М., 2006. С. 332.

³ Там же. С. 236.

⁴ Цит. по: Кураев Андрей, диакон. Указ. соч. С. 212.

*СУНГУРОВА Елена Владимировна,
кандидат медицинских наук,
профессор кафедры медико-биологических дисциплин
и безопасности жизнедеятельности МарГУ,*

*НОВОСЕЛОВА Ирина Игоревна,
кандидат педагогических наук,
заведующая кафедрой медико-биологических дисциплин
и безопасности жизнедеятельности МарГУ*

Достойны ли мы великого наследия православной культуры

Православные наши предки называли землю свою Святой Русью, потому что избрала она своим идеалом, высшим стремлением своим святость, возводящую вчерашних грешников к свету Христову. К святым обителям, скитам, святым источникам, храмам Божиим шли и ехали люди из ближних и дальних краев, чтобы услышать мудрое слово богоносных старцев. В наследии Святой Руси старчество занимает особое место; его мудрость глубоко укоренилась в душе народа, помогая выжить.

Сегодня, когда семидесятилетие поругания святынь, разрушения храмов осталось позади, Россия вновь ощутила живительную силу Православия, пробудилась и расчищает завалы, воздвигает новые храмы, восстанавливает красоту монастырей.

Мы — ее богатые наследники и можем одарить глобализирующийся мир, теряющий Бога, сверкающей радостью уникальной православной культуры, но только при одном условии — если будем достойны этого великого наследия... Но будем ли достойны?

К сожалению, десятилетия безбожия не прошли без последствий; в общественном сознании произошли изменения, определенные аспекты которых только в начальной фазе имели шокирующее воздействие, а в настоящее время нередко становятся социально-психологической реальностью.

Так, В. Распутин в повести «Пожар» описывает, как народ

на пожаре, пользуясь всеобщей неразберихой, «сует в карманы все, что ни попадет»; и главный герой осознает вдруг, что «люди, его в поселке окружающие ... утратили былое единство, не подлежавшие ранее сомнению нравственные устои, определенное и стройное направление своего существования ... Что было не положено, не принято, стало положено и принято, было нельзя — стало можно, считалось за позор, за смертный грех — почитается за ловкость и доблесть»¹.

Выдающийся российский социолог П.А. Сорокин в работе «Судьбы современной России» пишет, что судьба любого общества зависит, прежде всего, от свойств его людей. «Войны и революции всегда были орудием отрицательной селекции, производящим отбор «шиворот-навыворот», то есть убивающим лучшие элементы населения и оставляющим жить и плодиться «худшие»².

Известно, что во время коллективизации крестьян и ликвидации кулачества, сталинских репрессий 1937-1938 гг. и в годы Великой Отечественной войны, чаще всего гибли люди лучшие, совестливые, работающие, талантливые. Это не могло не сказаться на генофонде нации.

В связи с разгромом Церкви и преследованием верующих, высылкой из страны большой группы ученых и философов в 1922 г. уровень духовной и нравственной культуры в России упал необычайно.

«Закон, что дышло — куда повернул, туда и вышло», — эта поговорка была распространена среди высокопоставленных чиновников, а в настоящее время укрепилась в сознании большинства, и это свидетельство вырождения гражданского общества.

В 80-е годы XX века господствующим психологическим типом стал человек равнодушный, ни в чем по-настоящему не заинтересованный, разучившийся стыдиться и презирать, работающий вполсилы и без удовольствия. Этика труда, ответственности, долга, альтруизма, взаимопомощи постепенно уходила в никуда.

Падение нравственности как сакральной составляющей русской культуры привело в настоящее время к производству мно-

гочисленных форм «псевдоморальности», пронизывающих все сферы российского бытия. Прежде всего, это касается бизнеса со специфической для него «этикой». «По незыблемым правилам криминальных структур типа воровской стаи «вожак» становится во главе распределения доходов. Деньги быстро меняют его самооценку, внушают уверенность в том, что работает только он, и посему имеет право претендовать на максимальное вознаграждение ... Далее неизбежной становится регрессия к эгоцентрическому дооперационному мышлению, позволяющему почувствовать себя центром Вселенной»³.

Откровенная непристойность поведения, грубая плотскость сцен на телеэкране становятся нормой. Люди и машины перестали уступать дорогу друг другу; молодые парни не уступят место старикам, и эта тактика захвата пространства прослеживается далеко не только в транспорте и среди участников дорожного движения. В последнее время дорогие одежды и французский «парфюм» вполне могут сочетаться с ненормативной лексикой, которая звучит где угодно: рядом с детьми, в магазинах, кинотеатрах, в школах и высших учебных заведениях.

Характерной деталью городского пейзажа последних лет стала качающаяся фигура, с трудом удерживающая равновесие и находящая отхожее место за любым выступом стены.

XX век, увлеченный развенчиванием религиозного, ввел в литературу и СМИ тему демонстративного нарушения правил приличия, страсти к скандалам, переживанию «гибельного» восторга от того, что преступают границу. Герои сегодняшних фильмов, книг, спектаклей — участники безобразий, дебошей, драк, сексуальных оргий. Не только западный, но и наш кинематограф демонстрирует культ гедонизма, развлечений, насилия, а немыслимые формы фантастики уводят от реальных социокультурных форм жизни народов. Нам остался один шаг до антропофагии. Она прямое следствие эгоизма и индивидуализма, когда каждый только за себя и выживает сильнейший. Однако, проблема «Если Бога нет, то все позволено» не так проста. С зияющей пустотой на месте Бога не умирает потребность в Нем. Глубинную особенность русского менталитета не обмануть. Неодолимое иррациональное стремление, ожидание

особого опыта переживания единения с Богом испытывает почти каждый человек. Вот как описывает это П. Флоренский: «Все-все, что ни видит взор, все имеет свое тайное значение, двойное существование и иную заэмпирическую сущность. Все причастно иному миру: во всем иной мир отображает свой оттиск»⁴. Для русского философа этот мир насыщен тайными знаками, символами, которые исходят из мира иного, божественного, непостижимого разумом, и зовет к восхождению.

Известно, что культура выступает чутким сейсмографом жизненных событий. От ее состояния зависит интеллектуальный потенциал нации, она связана с культурой предков, с преданием, традицией. Всякая культура, в том числе и материальная, имеет духовную основу. Отличительными признаками духовно-нравственного здоровья общества являются, прежде всего, плодотворный труд людей, их совершенствование в Боге, овладение сокровищами культуры и активное неприятие нравов и привычек, противоречащих нормальному образу жизни. Физически и психически здоровые люди могут быть нравственными уродами, если они пренебрегают нормами морали. Поэтому духовно-нравственное здоровье считают высшей мерой человеческого здоровья. Нравственно здоровым людям присущ ряд качеств, которые делают их достойными гражданами. Требования культуры в отношении здоровья сравнительно несложны: содержи свое тело и свой внутренний мир в чистоте, научись говорить «нет» соблазнам.

В целом, восприятие культуры — это всегда определенное напряжение. Нелегко воспринимать высокие и сложные духовные ценности. Учить этому следует с детства — в семье, в школе и всю жизнь.

Человек на протяжении своего существования имеет две опоры — знание и веру. Знания способствуют овладению культурой. Но сегодня разрыв между образованием и культурой приобрел драматический характер. Получив образование, человек считает себя интеллигентным, а в итоге, общество получает воинствующих дилетантов, и дефицит культуры становится все более опасным дефицитом.

В своем первоначальном значении («возделанное») культура противостоит «натуре» — природному, «дикому»; культура в целом определяет те рамки, в которых может и должен действовать человек. Она проявляется через его действия и отношение к другим. Один из семантических смыслов слова *культура* связан со словом *почтение*. Но как зримо исчезло из жизни почтительное отношение друг к другу! А ведь в человеческом общении возможны еще и вежливость, терпеливость, отсутствие капризности, раздражительности. Вежливость как здоровьесберегающий принцип психогигиены создает обстановку комфорта, установку на доброжелательность и возможность разрешения конфликтов. Язык вежливости — «роскошь», которой может обладать каждый, но «роскоши» этой все меньше. Ее отсутствие создает режим презумпции унижения, режим наибольшего благоприятствования для хамства.

Девальвация воспитания налицо. *Воспитание* как *восхождение* должно дать возможность подняться на определенную высоту. Это долгий и кропотливый процесс обучения других «искусству любви»⁵. Но мы забываем, что это такое, так же, как забываем, что такое истинная любовь мужчины и женщины. Все больше исчезает нежность — воздух любви, недосказанность. Тайны нет. Секреты раскрыты. Уходит возвышенность и чувство стыдливости — боязнь оскорбить духовный смысл отношений, возвышенность как особую реакцию духа, выражающую превосходство его над телом, контроль нравственного сознания над обнаженностью инстинктов. Превращая таинство в массовое зрелище, человек лишает себя не только высокого чувства, но и здоровья, так как беспорядочность и чрезмерность — всегда разрушение.

Разрушается и порядок, и вековая организация семьи, — основные заповеди жизни. Современный образ жизни формирует непостоянство. Быстро меняются, как никогда в прошлом, не только технические средства, но и формы досуга, поведения, образцы для подражания. Интернет-феномен приводит к тому, что мы становимся носителями миксированного сознания, так как Интернет смешивает в самых невероятных соотношениях знания, установки, социокультурные субстраты. Атрибуты совре-

менной жизни обостряют чувственность, провоцируют изменения женщине, другу, делу своей жизни.

В складывающейся ситуации люди не сознают себя носителями конкретной культуры: смещены все системы ценностей, процветают индивидуализм, прагматизм, беспринципность, готовность поддержать любую идею, гарантирующую доход.

Культура повседневной жизни сегодня проявляется в преодолении человеком негативных тенденций глобализации. Она является правом и реальной возможностью проявить творческие способности в воспроизводстве ценностей российского менталитета, способна расширить и углубить пространство жизни.

Общество может существовать и плодотворно развиваться только при условии преодоления противоречий между культурой и социальными отношениями, постоянно восстанавливая их единство. Приоритет культуры — основной закон жизни государства. Этот закон — залог его будущего. Что будет происходить при его отрицании — ярко проявляется в сегодняшнем состоянии общества. Выйти из этого состояния возможно только при воссоздании, витализации культурных ценностей.

Нам есть что реанимировать. В конце XIX — начале XX вв. Россия была одним из центров мировой культуры. Престиж классической русской культуры — поэзии, литературы, музыки, живописи, балета — был весьма значителен. Для Запада русская классика сверкала путеводным факелом, так как была не только наиболее возвышенной, но и реальной силой, направленной на утверждение истинно человеческого в человеке. *Любовь и служение* определяли отношение к жизни не только великих поэтов и художников, ученых, полководцев и общественных деятелей, но и простых тружеников. *Любовь* — как глубинный смысл Православия — исцеляла, возводила на высший, доступный человечеству уровень совершенства, отождествлялась с Богом, Им освящалась. Троиединство любви (Добра, Истины, Красоты) всегда было идеалом русской культуры.

Сегодня, пытаясь найти опору в решении трудных проблем бытия, мы вновь открываем для себя духовные традиции своего Отечества.

Так, опыт святых Отцов Православной Церкви говорит о том, что более всего они прославились любовью, ею они побеждали мир, показали незримое величие, красоту и благодать Божественных обетований человеку. Они не преподавали теорию, а сами являли образец праведной жизни, чистоты и совершенства, покоряли людей добродетелями — свидетельством преображения «внутреннего» человека.

Конечно, «мир святости как высшая сфера реализации человеческой личности, мир серьезной духовной работы, плоды которой далеки от поверхности жизни, был доступен не многим... Мир толпы ... ленивый и говорливый ..., думающий о своей выгоде, мир стихий ... был своего рода антикультурой, антимиром. Несомненно, в душах простых людей в той или иной степени присутствовали оба мира. И все же, последний пьяница не был чужд высшим христианским ценностям; святость всегда стояла перед ним подобно вершине горы — недосягаемой, но и непоколебимой»⁶.

Сознание современного человека часто оказывается невосприимчивым к метафизическому измерению понятий *святость* и *антропологическая катастрофа*, между тем последнее означает, что катастрофа происходит с самим человеком: вместе с исчезновением корней святости в нем разрушается и может необратимо сломаться нечто для него жизненно важное «в связи с разрушением или просто отсутствием важнейших основ процесса жизни»⁷.

Даже в величайшую истину Библии, что «Бог есть любовь» (1 Ин. 4,16) человек сегодня вкладывает нечто совсем иное, чем откровение любящего Бога, Который пришел спасти мир. Человек считает, что любовь Бога есть снисходительность к человеческим слабостям, всепрощение, потакание во всем, отсутствие противодействия злу и злему. Такие понятия как *грех* и *праведная жизнь* уходят при этом на второй план. Высшая ценность современного человека — душевный комфорт. Страх перед угрызениями совести, обличением, паника перед душевной болью заставляют его не видеть нарушений заповедей, и он повторяет: «Надо жить естественно, не мучить себя. Бог есть любовь, Он все

простит...» Но мы не можем поступать с Богом как угодно, демонстрируя разврат, ложь, жажду обогащения. Наша связь может прерваться, и мы окажемся «во тьме внешней». Действительно, Свет — имя Божие. Среди многих имен, которыми мы именуем непознаваемого для нас Бога, одно из самых доступных — Свет. «Тьма внешняя» — это место, где нет Бога, где можно творить что угодно.

Итак, к сожалению, культурный процесс далеко не всегда совпадает с духовным развитием человека, и это означает, что он не всегда способен разрешить важнейшие проблемы жизни, здоровья, мира.

Примечания

¹ Распутин В. Пожар. М., 1998.

² Сорокин П. Судьбы современной России // «Новый мир». 1992. № 4. С. 188.

³ Голик Н.В. Этическое в культуре. СПб., 2006. С. 45.

⁴ Флоренский П.А. Общечеловеческие корни идеализма // «Философские науки». 1991. № 1. С. 106.

⁵ Голик Н.В. Указ. соч. С. 48.

⁶ Юдин А.В. Русская народная духовная культура. М., 1999. С. 218.

⁷ Мамардашвили М. Сознание и цивилизация // Человек в системе наук. М., 1989. С. 318. Цит. по: Голик Н.В. Этическое в культуре. СПб., 2006. С. 43.

IV. ПРАВОСЛАВИЕ И ОТЕЧЕСТВЕННАЯ СЛОВЕСНОСТЬ

*ОЛЕНЕВА Татьяна Борисовна,
кандидат филологических наук,
профессор кафедры русского языка МарГУ*

«Слово о полку Игореве»: окончательный диагноз?

Знаковое произведение мировой культуры — «Слово о полку Игореве» (далее — СПИ. — **Ред.**) — вновь в центре внимания научной и небезразличной к древнерусской культуре аудитории. Это связано с вышедшими в свет монографическими изданиями, принадлежащими перу академика А.А. Зализняка и профессора А.А. Зимина. Речь идет о книгах А.А. Зализняк «Слово о полку Игореве»: взгляд лингвиста» (352 с.)¹ и А.А. Зимин «Слово о полку Игореве» (516 с.).²

Несмотря на почти одинаковые заглавия, монографии — альтернативны, так как в них абсолютно разнятся точки зрения по одному сакраментальному вопросу: оригинально или сфальсифицировано «Слово о полку Игореве»?

А.А. Зализняк делает вывод о подлинности СПИ и его принадлежности к XII-XIII вв., за что удостоивается целого ряда престижных премий, в том числе и Государственной. Исследование профессора А.А. Зимина строится на том, что «Слово» — уникальный в своем роде продукт литературного творчества, но XVIII века.

Необходимо отметить, что монография А.А. Зимина вышла в свет спустя 26 лет после его смерти и 43 года — после впервые прочитанного историком трехчасового доклада «К изучению «Слова», материалы которого были опубликованы в ряде статей³, но более полно текст доклада вышел в виде ДСП («для служебного пользования»), тиражом 99 экземпляров⁴, причем раздавался под подписку об обязательном возврате. Всю жизнь исследова-

тель совершенствовал эту книгу, но она была опубликована в издательстве «Дмитрий Буланин» совсем недавно.

Исследования А. Мазона, наиболее известного из плеяды скептиков, чьи работы приходится на 30–40 годы прошлого века, послужили толчком для самого пристального внимания к указанной проблеме со стороны историка А.А. Зимина. 90-е годы XX в. «породили» дополнительных последователей французского лингвиста. Это немец К. Трост, приписывающий авторство Н.М. Карамзину, американец Э. Кинан, «увидевший» автора «Слова» в лице знаменитого чешского лингвиста Йосефа Добровского (1753-1829), а также Р. Айтцетмюллера, М. Хендлера, считавших поэму подделкой XVII-XVIII вв.

Заметим, что задача данной статьи не изложение собственного видения проблемы, что выглядело бы весьма самонадеянно с нашей стороны, поскольку имеем дело с выдающимися исследователями, с огромного масштаба и глубины доказательной базой, и именно эти обстоятельства не дают нам право выставлять какие-либо оценки. Постараемся для начала лишь проинформировать читателя, по возможности заинтересовать его с тем, чтобы впоследствии он сам мог сделать свои выводы (в скобках укажем, что наши собственные изыскания, монографии и несколько десятков статей базировались на однозначном мнении о том, что «Слово» — оригинальный памятник XIII в., автором которого был сын одного из «четырех солнц» — князь Олег Святославич, по отцу Рыльский).

Итак, исследование академика А.А. Зализняка композиционно строится следующим образом.

— Лингвистические аргументы «за» и «против» подлинности СПИ (180 с.). Это основной текст.

— К чтению нескольких мест из СПИ (180-207 с.).

— О нескольких лингвистических работах противников подлинности СПИ (207-251 с.).

— Новейший кандидат на авторство СПИ — Йосиф Добровский (265-321 с.).

— Приложение: Текст СПИ.

Мы неслучайно привели некоторые статистические данные: они яркое свидетельство того, что основной цели исследования

уделено всего 180 страниц из 352. Проф. А.А. Зимин посвятил аналогичной проблеме книгу объемом 516 страниц.

«Имитатор», «стилизатор», «мистификатор», «фальсификатор» — термины-определения, которыми пользуется академик, семантически их дифференцируя. Говоря о возможном поддельном характере поэмы, приобретение которой «остается не совсем ясным», а ее исчезновение при пожаре 1812 г. «носит несколько неопределенный и не вполне надежный характер», Зализняк сам оставляет лазейку для сомневающихся.

Делая ставку только на лингвистику и лингвистов, ученый не упускает возможности порассуждать и на экстралингвистические темы, упрекая, например, предполагаемого автора СПИ Иоиля Быковского (подробнее о нем — ниже) в профессиональной некомпетентности, причем, не пренебрегая даже такого рода экспрессивными фраземами типа: «Соблазнительна также мысль о том, какое количество почтенных специалистов *оказывается в дураках*, вот уже двести лет глубокомысленно наводя науку на чью-то озорную шутку» (Зализняк, 2004, 25).

Ученый полагает, что одной из главных ошибок скептиков является анализ *лексики*, а потому и ограничивает свои исследования областью фонетики и грамматики.

Справедливости ради необходимо заметить, что именно лексика является «визитной карточкой» той или иной эпохи, обладая гораздо большей степенью репрезентативности, чем фонетика или морфология, фактическая сторона которых не представляется сложной для мистификатора, знакомого с особенностями фонетической и грамматической системы, в данном случае древнерусского языка.

А.А. Зимин же, в свою очередь, наоборот, делает акцент именно на лексически маркированных единицах, называя их *ориентализмами*, появившихся в древнерусском лексиконе в более поздние века. Например, *харалуг* имеет отношение только к монгольскому времени и датируется XIV в. То же — относительно слов *оварьский*, *японча*, *яруга*, *оротьма*, *салтан* и др. Все эти лексемы профессионально прокомментированы ученым, весьма авторитетным историком, который утверждал, и в этом не приходится сомневаться.

ся, что и грамматические формы, и синтаксические конструкции текста носят отпечаток более позднего древнерусского языка.

А.А. Зализняк утверждает, что Аноним (термин академика) должен был быть весьма уникальной языковой личностью, знавшей доподлинно суть языковой ситуации XII-XIII вв., грамматику и словари, тексты древних рукописей, народные говоры. Такого уникама, по мнению Зализняка, не могло существовать в XVIII в. Следовательно, ОН — человек древнерусской эпохи, потому что:

— в целом, верно употреблял в тексте формы двойственного числа,

— был знаком с правилами расстановки энклитик (Закон Вакернагера),

— уместно употреблял релятивизаторы *ЖЕ* и *ТО* (релятивизатор, то есть частица, превращающая вопросительные местоимения в относительные). Причем о других древних языковых фактах академик рассуждает в разделе, названном им «КОРОТКО о других древних чертах». Этот параграф располагается на страницах 72-76. «Особые случаи» занимают страницы с 76 по 79. Как говорится, комментарии излишни. Более пространно идет речь о диалектных особенностях и народной поэзии. Затем средний по объему материал рассказывает о бессоюзиях в СПИ.

Безусловно, в данной работе вновь и вновь идут традиционные рассуждения о связи поэмы с «Задонщиной», которая признается вторичной по отношению к основному тексту.

Что же мы имеем в итоге? С нашей точки зрения, доказательная база оригинальности СПИ на сугубо лингвистическом уровне выглядит мало убедительной для специалистов в области древнерусского языка и весьма аргументированной для непосвященных в проблему людей типа писателя А.И. Солженицына, положившего начало присуждению весьма авторитетных премий данному ученому за данный труд. Авторитет и глубокие познания Зализняка в области лексикографии, расшифровки берестяных грамот и ряда других работ остаются непререкаемыми. Уровень профессионализма ученого настолько велик, что изыскания в области оригинальности СПИ могли бы выглядеть более аргументированными и глубокими, как это сде-

лано, к сожалению миллионов любителей и знатоков поэмы, профессором А.А. Зиминим.

И прежде чем говорить о труде давно умершего исследователя, приведем еще один факт из помещенного в приложении к монографии А.А. Зализняка текста «Слова о полку Игореве». *Единъ же Изяславъ сынъ Васильковъ позвони своими острыми мечи о шеломы Литовскія; притрепа славу дѣду своему Всеславу, а самъ подѣ чрълеными щиты на кровавѣ травѣ притрепанъ Литовскими мечи, и с хотиу на кровать. Выделенные слова в действительности же выглядят так: ...исходи юна кровь... Они логичны, целомудренны, уместны и признаны уже не «темным местом». Так для чего вновь вносить их в таком эротическом варианте в текст, — текст, полный любви к Родине и боли за ее нерадивых, тщеславных полководцев типа князя Игоря!*

Теперь о некоторых положениях монографии профессора А.А. Зимина относительно скепсиса по поводу оригинальности СПИ.

Во-первых, сама книга формально выглядит весьма авторитетно (516 с.). Во-вторых, язык, доказательная база, уровень аргументации, количество и качество языковых фактов, приведенных в исследовании, завораживают, убеждают настолько, что из явного сторонника оригинальности текста невольно переходишь в стан его оппонентов.

Основные выводы, сделанные проф. Зиминим, таковы. «Слово» — драгоценный памятник литературы и передовой общественной мысли конца XVIII в., автором которого, с большой долей вероятности, можно назвать Иоила Быковского, а «редактором» — фальсификатором, конформистом — Мусина-Пушкина. Написано, вероятно, в 70-80 годы XVIII века. При этом «Слово» — яркое свидетельство общности культурных традиций украинского, русского и белорусского народов. По силе своего эмоционального воздействия и поэтического мастерства может быть сравнимо только с горными вершинами русской литературы всех времен, поэтому оно всегда будет волновать сердца читателей всего мира и привлекать к себе пытливые взоры исследователей» (Зимин 2006: 500).

Версия Зимина о появлении текста схематично может быть представлена так. Иоиль Быковский, настоятель Спасо-Ярославского монастыря, ректор Ярославской семинарии, где обучалось более 500 человек, полиглот, образованный, весьма начитанный, обладавший писательским даром человек, был автором известных в то время «Истин». Выходец то ли из Малороссии, то ли из Белоруссии, образование он получил в Киеве, преподавал в Пажеском корпусе Санкт-Петербурга. Собираатель древних текстов, которые после его смерти составили 106 томов. Иными словами, — «мужь мудрь». Вероятно, он написал текст СПИ с учетом своих познаний в области древних текстов обнаруженных в то время Ипатьевской, Кенигсбергской, Никоновской, Новгородской летописей, сборника с «Задонщиной» по Синодальному списку XVI-XVIII вв., «Илиады», «Девгениева деяния», «Истории Российской» В.Н. Татищева, Новгородского апостола. Причем Иоиль писал, и это особенно важно, не с целью выдать свое произведение за древний оригинал, а по зову души, так как «Слово» было написано на «злобу дня», ибо шла турецкая война, и необходимо было поднять дух русских воинов. В эти годы Екатерина II проявила интерес к древней истории Руси, ее языческим богам, народному творчеству. Все это так называемые экстралингвистические факторы, реализовавшиеся в поэме, текст которой автор показал А.И. Мусину-Пушкину, «лейб-историку двора ея Императорского Величества», человеку, по словам А.А. Зимина, авантюристского склада, с хорошим языковым нюхом, который, желая угодить императрице, «примь в уме речи сии», завладел рукописью. И хранил ее около десяти лет, а обнаружил только после смерти Иоиля. Причем неясно, в самом ли деле первоисточник впоследствии был уничтожен в пожаре 1812 года или ему дали сгореть.

Итак, Быковский не мистификатор, а, говоря современным языком, писатель-баталист. А вот Мусин-Пушкин действительно был фальсификатором, так как впледел текст СПИ в конволют XVI в., самопроизвольно озаглавил его, назвав «Ироической песнью..., писанной стариннымъ русскимъ языкомъ въ исходѣ XII столетия...», максимально, как позволяла его эрудиция, «состарил» текст, разбил его так на слова, что породил громадное количество

«темных мест». Известно, что именно ему принадлежит и еще одна важная историческая «находка» — Тьмутараканский камень 1068 г., в подлинности которого сомневалось большое количество ученых, пока Екатерина не запретила «ругать и поносить» это самое открытие. Зимин даже считает, что Мусин самопроизвольно, чтобы доказать оригинальность камня, ввел в СПИ обращение к *тьмутараканскому болвану*. Но, обладая посредственными знаниями в области древнерусского языка, сделал ошибку, написав *...и тебе тьмутараканский блванъ* вместо *тьмутараканский блване*. Это исторически выверенная звательная форма.

Ученые всего мира изучают СПИ (более 6 тысяч монографий и статей посвящено произведению), а на самом деле их деятельность, с позиций профессора А.А. Зимины, может быть уподоблена *водопою ослов* из басни Хемницера:

Весь смысл неразрешенных слов

Был тот: здесь водопой ослов.

Таким образом, две монографии на одну тему — максимально альтернативны. С большим сожалением приходится констатировать, что исследование А.А. Зимины выглядит максимально убедительным, чего никак нельзя сказать о работе академика А.А. Зализняка. Из этого следует, что «Слову о полку Игореве» работой А.А. Зализняка, с нашей точки зрения, не поставлен окончательный диагноз в отношении его принадлежности к XII-XIII вв. И снова — вопросы и многоточие, как и предрекал профессор А.А. Зимин.

Примечания

¹ Зализняк А.А. Слово о полку Игореве: взгляд лингвиста. М., 2004.

² Зимин А.А. Слово о полку Игореве. СПб., 2006.

³ См.: Зимин А.А. 1) Приписка к Псковскому Апостолу 1307 года и «Слово о полку Игореве» // «Русская литература». 1966. № 2. С. 60-74; 2) Когда было написано «Слово»? // «Вопросы литературы». 1967. № 3. С. 135-152; 3) Спорные вопросы текстологии «Задонщины» // «Русская литература». 1967. № 1. С. 84-104; 4) «Слово о полку Игореве» и восточно-славянский фольклор // Русский фольклор Л., 1968. Т. 11. С. 212-224; 5) Ипатьевская летопись и «Слово о полку Игореве» // «История СССР». 1968. № 6. С. 43-64 и др.

⁴ См.: Зимин А.А. Слово о полку Игореве. М., 1963. Т. 1-3 (ротаторное издание).

*МИХЕЕВА Инна Николаевна,
и.о. начальника отдела
аспирантуры и докторантуры МарГУ*

Ценностный аспект пространственной структуры в цикле Н.С. Лескова «Праведники»

Моделируемое в произведениях Н.С. Лескова пространство (на любом уровне) состоит из противопоставленных друг другу миров — праведного и неправедного, — маркирующихся на основе представлений о вечных ценностях. Оба мира находятся в полярном взаимодействии. Подобная оппозиция ценностно мотивирована и влечет за собой разработку автором соответствующей концепции персонажей произведений. И.В. Мотеюнайте, основываясь на анализе хроник Н.С. Лескова, приходит к такому выводу: «В «Соборях», «Захудалом роде», «Детских годах Меркулы Праотцева» Лескова существует оппозиция двух миров, праведного и неправедного, и, следовательно, четкое деление героев на положительных и отрицательных»¹. В цикле «Праведники» существование данной оппозиции предопределяется уже самим названием цикла. В основе наличия двух миров и деления героев на два лагеря лежит авторская концепция мира и человека. Эта оппозиция имеет глубинное значение, поскольку не ограничивается структурированием лишь реального (феноменального) пространства, а отражается и в онирическом (пространство снов, миражей, измененного состояния сознания), и в ноуменальном (потустороннем) пространстве.

Постановка вопроса о ценностной оппозиции праведного и неправедного миров мотивирована тем, что, по мнению М.М. Бахтина, «хронотоп в произведении всегда включает в себя ценностный момент»². Основным аксиологическим критерием моделирования пространств в цикле «Праведники» являются христианские заповеди, однако в феноменальном пространстве к ним добавляются этические ценности, — такие, как честь, доброта, справедливость, что доказывается частотой

употребления данных слов и их производных в цикле: 109, 115 и 31 раз соответственно. Соотносятся данные лексемы с героями-праведниками, являясь для праведного мира положительными ценностями. В неправедном мире они свою ценность теряют, поскольку в нем господствуют зло, подлость, ложь, негодяйство, наглость, жестокосердие (бессердечие), о чем свидетельствует употребление соответствующих лексем в тексте цикла 35, 21, 9, 8 и 5 раз. Обращает на себя внимание то, что лексем, имеющих положительную ценностную направленность, гораздо больше. Следовательно, именно под данным углом зрения картина мира представляется автору-повествователю. Исходя из этих аксиологических критериев, автор и заполняет праведный и неправедный миры.

Еще одна не менее важная ценностная характеристика героев цикла «Праведники» — умение «оделять» других бескорыстно и справедливо. Это своеобразная проверка чести и совести героев. Данная черта присуща и Шерамуру, «приставленному к пище» во время службы санитаром («Шерамур»), и Головану, «оделявшему» пирогами на «бедных столах» у купца Акулова («Несмертельный Голован»), и «любившему кормить досыта» эконому Боброву («Кадетский монастырь»), и Самбурскому, решившему раздать польские земельные участки по справедливости («Русский демократ в Польше»). В цикле формируется представление о положительном качестве человека (ценности), которое затем проецируется на персонажей произведений, входящих в цикл. В результате появляется типологизация героев-праведников на основе уже имеющегося в сознании читателя образа; ведь бесребреничество и умение творить милость — одни из основных добродетелей, характеризующих христианских святых. Подобные примеры можно найти и в «Киево-Печерском патерике»: это и блаженный Прохор, делавший хлеб из лебеды и раздававший его неимущим и изнемогающим от голода, и блаженный бескорыстный врач Агапит, делившийся своей едой с болящими, и другие. Однако если в житийной литературе святые делятся тем, что имеют сами, то в лесковском цикле подчеркнута такая высокая степень доверия к праведным, что

им поручают разделить и раздать чужое. В связи с этим можно говорить, с одной стороны, о типологизации персонажей цикла «Праведники» на основе уже сложившегося у читателя представления об образе праведного по житийной литературе, с другой стороны, — о развитии агиографической традиции.

Еще один способ, с помощью которого Н.С. Лесков формирует образы праведного и неправедного миров феноменального пространства и населяет эти миры героями, — создание ситуации выбора. Данный прием может быть представлен различными вариантами, одним из которых является борьба между милосердием и служебным долгом. Этому Н.С. Лесков посвящает два рассказа цикла «Праведники»: «Человек на часах» и «Пигмей». В зависимости от того, как решается персонажем моральная или этическая задача, происходит его определение в пространстве к тому или иному миру.

В отличие от феноменального пространства субъекты ноуменального одновременно являются и субъектами онирического, при этом их принадлежность праведному (сакральному) или неправедному (инферальному) миру в обоих пространствах одинакова. Субъектами праведного мира онирического пространства являются преподобный Сергей, ангелы, душа Груши, убиенный монах. Субъекты инферального мира онирического пространства — «горделивый стратопедарх» со своим воинством, черти, губитель-бес, их пленники — «скучные тени» грешных душ. Таким образом, на субъектном уровне онирическое пространство есть прямое отражение ноуменального и экзистенциальное отражение феноменального пространства, что отображается в оппозиции праведного/неправедного, сакрального/инферального.

Исходя из тезиса М.М. Бахтина о том, что «образ человека в литературе ... всегда существенно хронотопичен»³, выявление основных способов типологизации героев цикла как праведников и анализ субъектного уровня онирического пространства подтверждают теснейшую взаимосвязь и взаимообусловленность категории пространства в произведении и ценностных ориентиров, заложенных автором.

В художественной картине мира цикла «Праведники» пространство складывается из наделяемых аксиологическим смыслом локусов. Характеризуя авторскую позицию в хронике «Захудалый род» Н.С. Лескова как систему нравственных ценностей, Г.В. Мосалева в качестве главных хронотопов выделяет «дом», «дорогу», «монастырь» и «петербургский свет»⁴. Аналогичные хронотопы обнаруживаются и в цикле «Праведники», но в данном цикле к указанным мы добавим «чужбину» (заграница, плен) и «водные» локусы (река, лиман, море). Все указанные локусы так или иначе связаны с концептом «дом», поскольку для Н.С. Лескова дом и семья — это воплощение некоего нравственного стержня, островка прочности, стабильности, дающее опору в жизни и поддерживающее человека в постоянно изменяющемся мире⁵. В цикле выявляются три значимых образа дома персонажей — образ дома как семейного очага, как храма (монастыря) и как России в целом⁶. Для всех праведников цикла Отечество — это их дом. Чужбина выступает своего рода катализатором, позволяющим читателю понять глубоко духовное ощущение героями Родины и кровной связи со своим народом. Исключением является только юродивый Шерамур, но даже для него в России «пищеварение лучше». Так или иначе, герои тяготеют к своему дому, духовно совершенствуясь на пути к нему.

Условно по отношению к концепту «дом» всех «праведников» данного цикла можно разделить на три категории: 1) имеющие дом (Рыжов — «Однодум»), С*** («Пигмей»), Перский, Бобров, Зеленский, «отец архимандрит» («Кадетский монастырь»), Самбурский («Русский демократ в Польше»), Голован («Несмертельный Голован»), Постников («Человек на часах»), Левша («Левша»), 2) обретающие дом (Брянчанинов, Чихачев («Инженеры-бессребреники»), Флягин («Очарованный странник»), Шерамур («Шерамур»), 3) теряющие дом (Николай Фермор («Инженеры-бессребреники»)). У персонажей цикла, «имеющих дом», есть свое место в жизни, где они могут реализовать себя, служить людям. Они творят добро там, где живут. «Обретающие дом» вынуждены искать свой путь, идти к месту,

определенному им Богом. Персонаж, «теряющий дом», становится жертвой своей инаковости, не найдя места в жизни, где бы он мог послужить людям и Отечеству. Таким образом, тема дома-бездомья в цикле приобретает онтологический смысл. Численность каждой из выделенных категорий неслучайна. Для Н.С. Лескова концептуально наличие в жизни человека своего дома, и его утрата ведет к гибели.

«Хронотопом, противопоставляемым «дому», является «петербургский свет»⁷. Его аксиологическими характеристиками в цикле «Праведники» выступают эгоизм, равнодушие и лицемерие. Сталкиваясь с «петербургским светом», праведники страдают. Поэтому дом для них, как и для самого автора, является центром мироздания и местом духовного стремления.

Жизненный путь и духовные искания персонажей непосредственно связаны с хронотопом дороги. Н.Н. Старыгина мотив странничества и дороги соотносит с вопросами смысла жизни, жадой обретения истины и разрешением духовных задач⁸. Данная семантика является для Н.С. Лескова концептуальной, поэтому с аналогичных позиций мотив пути-дороги раскрывается и в цикле «Праведники». И восхождение героя по этому пути выполняет важную сотериологическую функцию.

Хронотопический мотив водной стихии, наделенный автором определенными аксиологическими смыслами⁹, получает в исследуемом цикле особое значение — жертвенности и искупления: Голован «бросил язве шмат своего тела на тот конец, чтобы он прошел жертвицей по всем русским рекам из малого Орлика в Оку, из Оки в Волгу, по всей Руси великой до широкого Каспия, и тем Голован за всех отстрадал»¹⁰. Как Голован бросает в реку смертельный «пупыр», так и Флягин бросает в реку Грушеньку как олицетворение страстей, в реке Койсе под пулевым огнем он смывает свой «смертельный грех». Шерамуру также приходится жертвовать собой, то есть стойко терпеть свою «стирку» «в пользу бедных». Но, вместе с тем, водная стихия реализуется и как амбивалентный символ, она забирает и дает жизнь заново (как в физическом, так и в символическом значении): с одной стороны, это и исцеление Го-

лована и всей слободы от моровой язвы, и «второе» рождение спасенного в Неве из рассказа «Человек на часах», и спасение декабристов, укрывшихся за Невой в «Кадетском монастыре», и второе рождение Флягина, переплывшего Койсу под смертельным огнем, и крещение татар как символ духовного рождения; с другой стороны, это и смерть Грушеньки («Очарованный странник»), и самоубийство в Балтийском море главного героя рассказа «Инженеры-бессребреники» Фермора.

Амбивалентность мотива водной стихии проявляется в цикле, образуя четкую оппозицию — мир грешный, представляющий угрозу для человека, и мир праведный, ориентирующийся на идиллический хронотоп. В феноменальном пространстве страшный мир передается через образы ледяных и смертельно опасных рек Койсы и Невы. Но этому миру противопоставлена идиллия, показанная через мотив водной стихии: например, народный «пир веры» предполагает теплые края, где текут «тихоструйные реки в ковровых берегах» [116] («Несмертельный Голован»); в «Кадетском монастыре» данный мотив раскрывается посредством метафоризации: «...тысячи русских детей, как рыбки, резвились в воде, по которой маслом плыла их (праведников Кадетского монастыря. — И.М.) защищавшая нас от всех бурь елейность» [75]. В качестве символа счастья и свободы мотив водной стихии выступает и в рассказе Н.С. Лескова «Пугало» (цикл «Святочные рассказы»): «Здесь мы садились над мелководной Окой и глядели, как в ней купались и играли маленькие дети, свободе которых я тогда очень завидовал»; ловля «серебристой рыбешки», «производившаяся крохотными рыбаками, казалась мне верхом счастья, каким мальчика моих тогдашних лет могла утешить свобода»¹¹.

Являясь универсальной константой, мотив водной стихии функционирует не только в феноменальном пространстве, но и в онирическом. Здесь водная стихия может являться неким переходным локусом, через который входит в сознание персонажа inferнальный мир: «А я все сию да гляжу уже не на самый дом, а в воду ... И стало мне таково грустно, таково

тягостно, что даже, чего со мною и в плену не было, начал я с невидимой силой говорить...» [316] («Очарованный странник»); «глянув в море, увидел, как из воды черт лезет» [214] («Левша»). Во сне Флягина море также символизирует бездну: «...большой белый монастырь по вершине показывается, а по стенам крылатые ангелы с золотыми копьями ходят, а вокруг море, и как который ангел по щиту копьем ударит, так сейчас вокруг всего монастыря море всколыхнется и заплещет, а из бездны страшные голоса вопиют: «Свят!» [242].

Появление онирического пространства всегда соотносится с особым эмоциональным и духовным состоянием персонажей. От этого зависит, какой мир, сакральный или инфернальный, психика героев склонна моделировать в тот или иной момент. Например, после молитвы и своеобразной психологической разгрузки Иван Северьяныч обретает душевное равновесие: «помолился поусерднее святым ангелам, а дьяволу взял да, послюнивши, кулак в морду и сунул..., а сам после этого вдруг совершенно успокоился» [285]. И напротив, тоска и пустота в душе Флягина после убийства Груши являет ему образ лукавого. Тоскуя в плену, герой видит мираж. Б.С. Дыханова пишет о том, что в творчестве Н.С. Лескова выражается специфическое понимание человека как «микrokосма, изоморфного, параллельного большому миру вселенной», и эта идея «реализуется через слово героя, становящегося проекцией не только сознательного, но и бессознательного начал человеческой психики»¹². Согласно Ежи Фарино, выход в иное пространство есть «обнаружение подлинных и наиболее глубоких своих качеств, своей подлинной сути, сути, которая не могла проявиться в мире реальности»¹³. Таким образом, Флягин, погружаясь в свое «Я» в состоянии гипноза, видит «то, чего нет», то есть онтологическое «Ничто», которое и побуждает его к тем поступкам, в которых позже герой раскаивается.

«Своим зрением ты теперь только то увидишь, чего нету.

— Вот, мол, еще притча! Ну-ка, давай-ка я понатужусь.

Вылупился, знаете, во всю мочь, и вижу, будто на меня из-за всех углов темных разные мерзкие рожи на ножках смотрят,

и дорогу мне перебегают...» [293]. Это иллюстрация всего того дикого, необузданного, темного, которое есть в его душе, и из-за которого он и должен, по словам являющегося ему монаха, «претерпеть, а потом достигнуть». После убийства Груши Иван Северьяныч видит беса: ему казалось, что за ним «все будто кто-то гнался, ужасно какой большой и длинный, и бесстыжий, обнагощенный, а тело все черное и голова малая, как луковочка, а сам весь обростенький, в волосах, и я догадался, что это если не Каин, то сам губитель-бес, и все я от него убежал и звал к себе ангела-хранителя» [322]. Таким образом, «погружаясь в себя», он видит греховное состояние своей души, но поскольку он это переживает, то саморефлексия провоцирует начало катарсиса. Поэтому вскоре он увидел душу Груши в образе девочки шести-семи лет с крылышками за спиной. Более сильный катарсис наступает при одновременно духовном и физическом искуплении, очищении в водах Койсы, поэтому, переплывая реку в смертельной опасности, Флягин уже видит душу Груши отроковицей. Таким образом, появление онирического пространства, с точки зрения аксиологической значимости, является очень важным фактором саморефлексии героя, а, следовательно, и обязательным компонентом духовного совершенствования персонажа.

Обращает на себя внимание тот факт, что в описании несправедного мира на уровне и феноменального, и онирического пространства автор использует схожие лексико-семантические конструкции. Причем семантика образов складывается из комплекса традиционных демонических символов и мотивов: для изображения сна Владыки используются экспрессивные глаголы (скачут, несутся, взмело), мрачная цветовая гамма: зеленые латы и вороные кони, темное знамя, «а на знамени змей», «впереди их горделивый», — это единственный оценочный эпитет, данный рассказчиком, однако очень емкий, поскольку в христианстве гордыня греховна. В описании этого мира автор часто упоминает грохот, гогот, ржание, шум, дикий смех. Сравните: в доме Груши «страшный шум и содом, голоса и бряцанье, и гик, и визг, и веселый хохот» [293], во сне

Владыки «такой страшный грохот, что ничем его невозможно выразить» [222], Флягину во сне на лимане слышались «и гогот, и ржание, и дикий смех» [242]. Показательно, что этому миру тут же дано звуковое, цветовое и пространственное противопоставление: «...а потом вдруг вихорь... и нет ничего, только где-то тонко колокол тихо звонит, и весь, как алою зарею облитый, большой белый монастырь по вершине показывается, а по стенам крылатые ангелы с золотыми копьями ходят...» [242]. Создаваемый таким образом демонический колорит inferнального хронотопа связывает все уровни пространства и создает единое семантическое поле. Но, вместе с тем, утверждение сакральной оппозиции имеет концептуальное значение, так как на этой аксиологической основе реализуется замысел цикла «Праведники».

Таким образом, авторский выбор и создание такой пространственно-временной структуры произведения имеет целью воплотить определенную систему ценностей, концептуальным ядром которой для Н.С. Лескова является идея существования праведности в конкретном бытии.

Анализ художественного пространства позволяет представить моделируемую в сознании писателя структуру вселенной, которая делится на праведный и неправедный миры, отраженные в пространствах. Н.С. Лесков, исповедуя христианские основы понимания добра и зла, выражает мысль о том, что и добро, и зло творит сам человек, делающий свободный выбор. Путь человека на земле определяет его дальнейшее бытие или небытие. Таким образом, выстраиваемая Н.С. Лесковым схема построения вселенной соотносится со схемой вселенной в христианской космологии.

Существующая в цикле «Праведники» пространственная оппозиция направлена на решение духовных и нравственных задач, актуальных для всей русской литературы. Идея противопоставления праведного и неправедного миров на уровне всех пространств раскрывает аксиологическую проблему выбора человека между сокровищами земными и небесными. Постановкой и решением проблемы нравственного выбора

цикл «Праведники» является продолжением русской литературной традиции. Но, вместе с тем, Н.С. Лесков, обращаясь к читательскому опыту, дополняет его новыми образами, создавая на уже существующей основе свою типологизацию героев как праведников, которую можно рассматривать в качестве одного из характерных именно для данного цикла приемов изображения праведного мира. Лесков ставит в их ряд не только подвижников духовного благочестия, но и людей, для которых понятия нравственности, идеи деятельного добра и служения людям стали основными жизненными принципами, нарушение которых равносильно нарушению заповедей Господних. Таким образом, освещение ценностного аспекта пространственной структуры, неразрывно связанное с проблемой персонажа художественного произведения, раскрывает авторский замысел цикла, призванный доказать читателю существование праведников, незыблемость ценностных устоев которых играет первостепенную роль в картине мира самого писателя.

Примечания

¹ Мотеюнайте И.В. Образ «цельного» человека в хрониках Н.С. Лескова «Соборяне», «Захудалый род» и дилогии П.И. Мельникова-Печерского «В лесах», «На горах». Псков, 2004. С. 57.

² Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики: Исследования разных лет. М., 1975. С. 391.

³ Там же. С. 235.

⁴ Мосалева Г.В. «Захудалый род» Н.С. Лескова: пространственно-временные отношения, вещный мир и позиция автора // Проблема автора в художественной литературе: К 70-летию Б.О. Кормана: Сборник научных трудов / Под ред. В.И. Чулкова. Ижевск, 1993. С. 135.

⁵ Старыгина Н.Н. Лесков в школе. М., 2000. С. 16.

⁶ Подробней см. об этом: Михеева И.Н. Образ дома в художественной картине мира цикла Н.С. Лескова «Праведники» // Высшее образование и региональная педагогическая элита Республики Марий Эл: Материалы межвузовской научно-практической конференции. 17 мая 2007 г. Йошкар-Ола, 2007. С. 160-168.

⁷ Мосалева Г.В. Указ. соч. С. 137.

⁸ Старыгина Н.Н. Указ. соч. С. 116.

⁹ Подробней см. об этом: Михеева И.Н. Мотив водной стихии в организации художественного пространства и времени в цикле Н.С. Лескова «Праведники» // Литературные универсалии: Теория и практика изучения художест-

венного произведения: сборник научных трудов / под ред. Н.Н. Старыгиной. Йошкар-Ола, 2007. С. 64-70.

¹⁰ Лесков Н.С. Собрание сочинений в 12 т. М., 1989. Т. 2. С. 112. В дальнейшем произведения Н.С. Лескова цитируются по этому изданию с указанием страниц в тексте.

¹¹ Лесков Н.С. Собрание сочинений в 12 т. М., 1989. Т. 7. С. 183.

¹² Дыханова Б.С. В зеркалах устного слова. (Народное самосознание и его стилевое воплощение в поэтике Н.С. Лескова). Воронеж, 1994. С. 19.

¹³ Фарино Е. Введение в литературоведение: Учебное пособие. СПб., 2004. С. 377-378.

*СТАРЫГИНА Наталья Николаевна,
доктор филологических наук, профессор МарГУ*

Христианская символика в романе Б.А. Садовского «Шестой час»

Б.А. Садовской написал роман «Шестой час» в 1921 году, полно выразив свое восприятие русской революции, «точку зрения русского человека, глядящего на страшную революционную реальность сквозь призму православной историософии»¹. Идеологическая концепция произведения реализована, прежде всего, в изображении противостояния двух миров: старого и нового, добра и зла, света и тьмы, консерваторов и революционеров.

Социально-политический конфликт романа — борьба между монархистами и большевиками, — реализованный в событийной линии, является воплощением столкновения двух противоположных типов мировосприятия: материалистического и религиозного, безверия и веры. В созданной Садовским художественной модели мира строго разграничены два удела: добра/света и зла/тьмы. Первый соотнесен с Богом, сакральным, Отечеством, царем, дворянством, Церковью, традиционным и национальным. Второй — с Антихристом, безбожием, большевиками, революцией, демократией, новым и инациональным.

В трех частях произведения — «Спрут», «Удав», «Дракон» — три этапа-фрагмента жизни вымышленных персонажей спроецированы на три периода исторического развития России: предреволюционные (1904, 1911) и послереволюционные годы (1918). Конкретны в романе пространственные координаты: вымышленный провинциальный городок Малоконск, Москва, Урал (место гибели царской семьи), Петербург. Вместе с тем исторические события, происходящие в России, осмыслены автором как события вселенского и общечеловеческого масштаба. Конечно, главнейшая роль в воплощении такого восприятия эпохальных для русского народа событий отводится символизации основных идей, мотивов, образов. Автор использует тради-

ционные символы (отсылающие читателя к известным пластам культуры) и контекстуальные символы (отсылающие читателя к контексту произведения).

Сразу отметим, что Садовской, создавая антиномичную модель мира, обращается к традиционной для антинигилистической романистики нормативно-знаковой поэтике, актуализируя, прежде всего, знаки темных сил. Вместе с тем в романе выстраивается индивидуальная символическая система за счет символизации современных жизненных реалий.

Символическая система романа основывается на сцене распятия Иисуса Христа, дважды — в начале и в финале — воспроизведенной автором.

Первый раз к сцене распятия отсылает читателя заголовочный комплекс: название «Шестой час» и эпиграф: «Бывшу же часу шестому; тьма бысть по всей земли до часа девятого. От Марка, 15»² («В шестом же часу настала тьма по всей земле, и продолжалась до часа девятого» (Мк. 15, 33)). Второй раз — описание видения Вадиму Зарницыну. Сцена распятия Иисуса Христа проецируется на текст романа, создавая его символический контекст, заставляя читателя наделять изображенные события, образы, мотивы, предметные детали, слова и др. символической семантикой, с одной стороны, формируя его, читателя, отношение к судьбоносным для России событиям — с другой.

Аллюзивное заглавие, уточненное эпиграфом-цитатой, содержит глобальное оценочно-мировоззренческое обобщение: Россия погрузилась во тьму, наступило время разгула нечистой силы. Для народа советская власть — «заслуженное наказание всем нам за измену Помазаннику Христову» (с. 37). Описание видения Вадиму Зарницыну, завершающее романский текст, вновь возвращает читателя к сцене распятия Христа: «А с лазурного креста в небесах склоняется к ним в терновом венце Распятый» (с. 40), — вселяя надежду на спасение России. Иисус Христос искупил грехи человечества, даруя веру в возможность искупления, воскресения, преобразования духа. Бог не оставил Россию.

В эпиграфе обозначено время тьмы: от часа шестого до часа девятого. Число три дублируется и конкретизируется наличием

трех частей романа, названия которых «Спрут», «Удав», «Дракон» являются символическим указанием на нечисть, с которой автор отождествляет вершителей русской революции. В христианской культуре дракон — символ сатаны (Отк. 23). Образ сатаны ассоциируется с образом змия (ср. историю грехопадения Адама и Евы; в переводе с латинского — дракон или змея); в романе Садовского на эту ассоциацию намекают образы-символы: удав (как известно, крупная хищная змея) и спрут (осьминог с восемью щупальцами). Каждый из этих образов — за счет актуализированных зрительных впечатлений и благодаря содержанию соответствующих частей романа — вносит дополнительные смыслы в символический образ дракона-сатаны-змия, к которому восходит все зло мира.

Эпиграфы к каждой части романа: «И обуял меня недуг. Кошевской», «Не ты ли ангелом была. Бунин», «Христос, уставший крест нести. Блок», — углубляют авторскую характеристику состояния России как болезни (недуга), конкретизируются содержащейся в них оценкой изображенных событий и героев, актуализируют три сквозных мотива романа (безумия-болезни, грехопадения и крестной ноши), три сквозных образа-символа (Христа, креста и падшего ангела).

Евангельский сюжет распятия Иисуса Христа вводит в символический план романа «закрепленные» за ним христианские символы. Некоторые из них, бытуя на уровне ассоциативной памяти читателя, формируют символический подтекст, «заставляя» проводить параллель между известным символом и реалией, изображенной автором. Другие как бы материализуются в персонажах, предметных деталях, цвете, пространственных реалиях, именах, получая новую жизнь в контексте содержания романа, приобретая новую символическую семантику.

К первым относится образ Голгофы (место распятия Христа, лобное место, сакральный центр мира), благодаря которому современная автору Россия может быть осмыслена как центр мира и лобное место, где своей кульминации достигла борьба добра и зла, света и тьмы, Христа и антихриста.

Ко вторым относятся образы двух разбойников, распятых

справа и слева от Иисуса Христа, — раскаявшегося и нераскаявшегося. Образ раскаявшегося разбойника ассоциируется с образом красноармейца Брагина, расстрелявшего царскую семью и осознавшего свой страшный грех, раскаявшегося и просветлевшего душой; образ нераскаявшегося разбойника соотносится с образами Балкая, Авербуха.

В Евангелии от Марка в сцене распятия Христа участвует народ, образ которого формируется из образов конкретных героев: людей, кричавших «Распни Его!» (Мк. 15, 13), воинов, издевавшихся над Христом (15, 19), проходящих мимо (Мк. 15, 29), первосвященников (Мк. 15, 31), солдат, разыгрывающих одежды (Мк. 15, 24). В романе Садовского народ тоже участвует в «распятии Христа» — это оборотни-большевики, примкнувшие к ним прислужники, представители декадентствующей интеллигенции, красноармейцы, не думая, исполняющие приказы, разного рода приспособленцы и др.

Один из самых значимых и постоянно присутствующих символических образов в романе — образ креста. Он присутствует как символ христианства и жертвы Христа, как символ веры и символ крестного пути человека, его крестной ноши. Крест как символ искупительной жертвы Христа связан со сценой распятия Иисуса Христа, — следовательно, присутствует в тексте с начала и до конца повествования. Образ креста как символа веры конкретизируется за счет упоминаний об обрядовых действиях (молитва Анны Петровны пред киотом — с. 18; молебен, который отстоял Георгий Ахматов в церкви — с. 18; молитва героя перед сном — с. 20; молебен в Малокопском соборе — с. 21), церквях и монастырях (церковь и монастырь в Ахматовке, собор в Малокопске, Святогорский монастырь, Казанский собор, Александро-Невская Лавра). Образ нательного крестика соотносится с мотивами безумия-болезни, грехопадения и крестной ноши: потеря нательного креста Линой Зарницыной (с. 20) символизирует ее грехопадение, погружение в безверие, отпадение от Бога. Медальон с портретом Лины влюбленный в нее Георгий Ахматов « всю жизнь носил на одной цепочке с крестом » (с. 28); убедившись в ее падении, он снимает медальон и разбивает его.

Обе ситуации, поступки героев символичны.

Одним из символических образов, связанных со сценой распятия Христа, является образ черепа (черепа Адама, находящегося у подножия креста). Изображение черепа на живописных полотнах появилось в IX веке и стало постоянным. Часто он изображен залитым кровью, которая течет из тела Спасителя. Постепенно в произведениях искусства, обращавшихся к сюжету распятия Иисуса Христа, образ черепа становится аллюзией на грехопадение и соотносится с христианской идеей искупления Христом первородного греха Адама³. В романе «Шестой час» образ черепа вбирает дополнительные смыслы. Осип Шоколад, «большевик от культуры», собирает коллекцию черепов (с. 32) и собирается пополнить ее черепами «Лермонтова, Достоевского. Можно Алексея Толстого. Льва, конечно» (с. 32), а также царей («В Америке их с руками оторвут»). Черепа «сморчков» Тургенева, Некрасова, Салтыкова ему не нужны: они «интересны только для интеллигентской слякоти» (с. 32). В Святогорском монастыре Шоколад пополнил свою коллекцию черепом Пушкина, который, в конце концов, ему, убитому Брагиным, положили под голову, похоронив в могиле за оградой (с. 35). Помимо прямого указания на надругательство над мертвыми, кощунство и бессердечие, в этих фрагментах текста образ черепа стал символическим выражением надругательства над национальной культурой, национальными духовно-нравственными ценностями, традициями, обычаями, резкого отторжения и неприятия истории, культуры, искусства русского народа.

Читатель, знающий события распятия Иисуса Христа, неизбежно введет в контекст содержания романа символику образов крови и пяти ран Христа. Кровь Христа наделяется в христианстве искупительной силой, а раны Христовы символизируют победу духа над телом. В «Шестом часе» традиционные христианские символы дополняются контекстуальными символами, еще более ярко высвечивающими содержание христианской символики:

«Перед Казанским собором Вадим остановился. Прямо на него спускалась с неба бледно-пурпурная полоса. Начинаясь за Александро-Невской Лаврой, она кончалась у самых его ног.

Впереди, в красном тумане, семья. Изуродованный отец с пробитым лбом, кротко улыбаясь, гладит усы окровавленной рукой. Мать, истерзанная, с вытекшими глазами, радостно прижимает обезглавленного сына к растерзанной груди. Четыре дочери в кровавых лохмотьях держатся за руки, ликуя; сияют счастьем. Багровая полоса вся шевелится от призраков: им нет конца. А с лазурного креста в небесах склоняется к ним в терновом венце Распятый» (с. 40).

Образ крови создается, благодаря цветосимволике: автор сгущает красный цвет и его оттенки (пурпурная, красный, окровавленная, кровавые, багровая). Терновый венец Распятого — символ страдания и терпения Христа — венчает и главы членов царской семьи: автор соединяет жертвенный порыв и подвиг Христа и страстотерпцев-страдальцев Романовых⁴, вселяя надежду на искупление грехов, победу света над тьмою. Преображение духа символически обозначается и цветом: небо, небеса (опосредованное указание на голубой цвет), лазурный крест.

Следует отметить, что видение, бывшее герою романа Вадиму, символизирует еще одну важную идею произведения: всеобщий распад и растрение привели к распаду семьи (что показано автором на примерах многих семей: как дворянских, так и священнических, крестьянских). Между тем, именно семья всегда была своего рода духовным и нравственным оплотом русского человека (в романе таковы семьи Романовых, Ахматовых). Неслучайно, обезумевший Вадим перед смертью-самоубийством услышал «голос матери; она нежно звала его» (с. 41).

Создавая образы героев-революционеров, писатель подчеркивает их бесовскую природу: по словам героини романа, Розы Розенталь, «Бог не мог создать таких, как мы. Нас создал кто-то другой» (с. 38). С этой целью формируется соответствующий мотивный комплекс: мотивы оборотничества, предательства (причем, двойного), игры, безумия соотносятся со всеми героями такого плана.

В контексте христианской символики и мотивного комплекса романа особое значение приобретают смена имен (Акилина — Лина — Алина, Мушкикина — Анастасия Сандвич,

Клавдия — Клодин, Антонычев — Серж), цветообозначения и анималистические образы («хищный взгляд желтых зрачков» (с. 17), «ястребиный взгляд» (с. 18) Соломона Исакера, Жорж, «похожий на молодого ворона» (с. 18), «Шоколад, бледный, с желтой улыбочкой» (с. 29), «Черные головы с вороньими носами склонились над Линой, будто клевали ее» (с. 32 и др.). Символическим смыслом наделяются действия, поступки и жесты героев: «... скользнул Соломон» (с. 15), игра в карты (с. 24), гипнотизирование Исакером Лины, Ахматова (с. 18, 29), перемена религии Линой (с. 22), преподнесение в подарок книги (с. 33) и т. д.

Соответствующей символикой наделяется хронотоп. Обозначенная в эпиграфе «тьма ... по всей земли» заставляет воспринять как особый знак отсутствие икон в доме (С. 18), встречу за околицей на перекрестке (с. 20) с будущими революционерами (перекресток — место встречи с нечистой силой, согласно демонологическим представлениям), «суровый обрыв» (С. 33), «свинцовую гладь Мойки» (с. 41).

Осенью, по народным приметам, особенно активна нечистая сила. Именно «осенним вечером» (с. 13) состоялась первая встреча Лины с искусителем Жоржем Розенталем. Важные события, описанные в романе — как вымышленные, так и реальные (1 сентября 1911 года состоялось, например, покушение на Столыпина) — происходят осенью. Последний день романного действия — «осенний туманный день» (с. 39). К символическим деталям, участвующим в формировании образа нечисти, темных сил, можно отнести звук: шелест-шорох, который слышится героям (с. 13, 21, 27, 40), топор, которым Вадим отрубает голову Исакеру (с. 40), томик «Гаврииады» Пушкина, преподнесенный настоятелю монастыря, книгу стихов Бальмонта, подаренную Лине и др.

В романе Садовского мир погружен во тьму; причина этого кроется в отпадении от Бога, в мятеже против Бога, в духовном и нравственном нигилизме. Борьба между Христом и антихристом, ожидание конца света и Страшного суда — апокалиптические мотивы, актуализированные в читательском сознании символикой сцены распятия Христа. (В одном из рукописных вари-

антов романа еще более сильное впечатление создавалось другими эпиграфами: Часть 1 — «Спрут», эпиграф: «Где нет волов, там ясли пусты. Соломон»; часть 2 — «Удав», эпиграф: «Живому псу лучше, чем мертвому льву. Екклесиаст»; часть 3 — «Дракон», эпиграф: «Он будет пасти их жезлом железным. Апокалипсис»).

Темным силам противопоставлены в романе Садовского светлые силы, персонифицированные, прежде всего, в образе Георгия Ахматова. Герой идеализирован. Приемы идеализации: имя (ср.: Георгий Победоносец), наименования («рыцарь без страха и упрека»), поступки, жизненный путь как реализация метафоры «путь к Богу».

Примечания

¹ Сергеев С. К первой публикации романа // Волшебная гора. 6. Философия. Эзотеризм. Культурология. М., 1997. С. 10.

² Садовской Б.А. Шестой час // Волшебная гора. 6. Философия. Эзотеризм. Культурология. М., 1997. С. 12. В дальнейшем цитирую по этому изданию, указывая страницу после цитаты.

³ См. об этом: Холл Дж. Словарь сюжетов и символов в искусстве. М., 1996. С. 467, 472.

⁴ Несмотря на то, что мученики следуют путем Христа, только одного Христа Православная Церковь именует Икупителем человеческих грехов.

*МИХЕЕВА Ольга Васильевна,
кандидат филологических наук,
доцент кафедры русской и зарубежной литературы МарГУ*

Эволюция философско-религиозных взглядов Ф.М. Достоевского 1860-1870-х годов

В настоящее время уже общепризнанно, что вопрос о религиозности Ф.М. Достоевского есть центральный вопрос его мировоззренческой эволюции. Один из известных наших современников как-то заметил: «Перед нами стоит теперь только одна проблема: снова открыть, что есть жизнь духа, более высокая, чем разума, единственно способная удовлетворить человека...»¹

Достоевский «снова открывает» нам жизнь духа и Бога. По мнению С.И. Фуделя, у Достоевского была одна «первоверховная» или «владычествующая» идея — явление в мире Иисуса Христа. В нем была ясная личная любовь ко Христу, живому и осязаемому. В произведениях Достоевского современный читатель найдет впервые слова о Христе любви и веры. И христианство Достоевский воспринимал не как «доктрину для добродетельного поведения», а как «раскрытие в человеке и человечестве жизни Богочеловека Христа, как наше соучастие в этой жизни, — в ее смерти, и в ее воскресении. Отсюда единство его восприятия любви и страдания, столь пугающее многих»². Отсюда и центральная проблема его творчества — проблема воскресения, нравственного возрождения человека, тесно соотносимая с православно-христианской антропологией.

Романы Достоевского, начиная с «Преступления и наказания» (1865-1866), все более конкретизировали, делали выпуклыми его христианскую концепцию человека, непосредственно отражая малейшие нюансы внутренней, духовной жизни писателя. Несмотря на полемичность большинства последних публикаций о Достоевском, на протяжении всего существования науки о писателе его приверженность идеям христианства, к счастью, не вызывала сомнений. Лишь иногда речь идет о кратковременной

«утрате Христа» (термин Н.О. Лосского) в середине 1840-х годов. Период 1860-х годов большинство исследователей характеризует как период перехода к особой религиозности — «открытой христианской проповеди»³ в романе «Преступление и наказание».

Вера Достоевского была верой покаяния и любви среди «невидимой брани» сомнений и соблазнов, при явном еще несовершенстве всей его жизни и мысли. В черновых материалах «Жития великого грешника» есть такая фраза: «Он уставляется, наконец, на Христе, но вся жизнь — буря и беспорядок»⁴. Это и есть Достоевский. Непрестанное сомнение — главная черта его философско-религиозных исканий. И самый главный вопрос, который подвергнулся сомнению — это само существование Бога. А. Чудаков называет Достоевского «человеком полюса», подразумевая под полюсами веру и неверие. Характеризуя религиозность Достоевского, исследователь обращается к словам А.П. Чехова: «Между «есть Бог» и «нет Бога» лежит целое громадное поле, которое проходит с большим трудом истинный мудрец»⁵. Этот путь был пройден и Ф.М. Достоевским. Общеизвестны в этой связи его слова из письма к Н.Д. Фонвизиной: «Я скажу вам про себя, что я — дитя века, дитя неверия и сомнения до сих пор и даже (я знаю это) до гробовой крышки. Каких страшных мучений стоила и стоит мне теперь эта жажда верить, которая тем сильнее в душе моей, чем более во мне доводов противных». И далее еще более известные слова, неграмотные в богословском отношении, но выразившие, тем не менее, самую дорогую для нас истину о неразрывности веры во Христа и любви к нему: «Я сложил себе символ веры, в котором все для меня ясно и свято. Этот символ очень прост, вот он: верить, что нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа, и не только нет, но и с ревнивою любовью говорю себе, что и не может быть. Мало того, если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной» (28, кн. 1, 176).

Последовательно проходя этапы сомнений в вопросах веры, даже в своей писательской и философской зрелости, Достоев-

ский вновь и вновь решает для себя сложные мировоззренческие проблемы, развивая, таким образом, по выражению А.Г. Гачевой⁶, своеобразную диалектику «идеи» и «живой жизни», безверия и веры. Ибо христианская вера, вера сердечного ощущения, всегда опаляема противоречиями и сомнениями и всегда ищет преодоления их. Этой сердечной вере и учит нас Достоевский со всеми противоречиями и сомнениями своего грешного ума.

Но философско-религиозная и художническая позиция Достоевского сложилась не сразу. В.М. Лурье в своей работе «Догматика «Религии любви»: Догматические представления позднего Достоевского»⁷ выделяет два этапа эволюции философско-религиозных представлений Достоевского: 1) период становления его взглядов (1860-е гг.); 2) период «стабильности» христианских взглядов позднего творчества (1870-е гг.)

Первый период проходит у Достоевского под влиянием идей «почвенничества», суть которых — в необходимости нравственного союза потерявшего веру «образованного большинства» с верой народа. Однако он верит пока какой-то расплывчатой «христианской вообще» верой, связанной с необходимостью понимания и преклонения перед «правдой народной», соединения с «народной почвой». Важно, что годы 1864-1865-е были для писателя временем «перелома его жизни надвое», как он писал в одном из своих писем. В апреле 1864 года умирает его первая жена, Мария Дмитриевна Исаева, затем в июле этого же года неожиданно умирает его любимый брат и верный друг Михаил. О религиозной жизни Достоевского в этот период мы знаем мало. Некоторый свет, возможно, проливает на это запись, сделанная писателем 16 апреля 1864 г. в связи со смертью жены: «Маша лежит на столе. Увижусь ли с Машей?» (20, 172-175). Итог же размышлений Достоевского о вере сосредоточен в абзаце: «Итак, все зависит от того: принимается ли Христос за окончательный идеал на земле, то есть от веры христианской. Коли веришь во Христа, то веришь, что и жить будешь вовеки» (20, 174).

В эти же годы Достоевский много размышляет о греховности человека. Если у А.С. Хомякова «греховность» — это синоним «тварности», — и именно она отличает человека от Бога, то у До-

стоевского именно грех мешает человеку слиться с Богом. «Когда человек не исполнил закона стремления к идеалу, — пишет Достоевский, — то есть не приносил *любвию* в жертву своего я людям или другому существу (я и Маша), он чувствует страдание, и назвал это состояние грехом. Итак, человек непрерывно должен чувствовать страдание, которое уравнивается райским наслаждением исполнения закона, то есть жертвой. Тут-то и равновесие земное. Иначе земля была бы бессмысленна» (20, 175). Писатель полагал, что человек в своей земной жизни стремится к идеалу, противоположному его истинной натуре, и потому неизбежно грешит. Достоевский считает учение Христа идеалом, не достижимым на земле.

Занимаясь активной публицистической деятельностью в журналах «Время» (1861-1863) и «Эпоха» (1864), издаваемых его братом Михаилом, Достоевский тесно общается с Ап. Григорьевым, познакомившим его с богословскими идеями А.С. Хомякова. Достоевский едва ли мог не разделять тогда григорьевского (Ап. Григорьева — *О.М.*) исповедания веры: «Под Православием разумею я сам для себя просто известное, *стихийно-историческое начало*, которому суждено еще жить и дать новые формы жизни, искусства, в противоположность другому, уже отжившему и дававшему свой мир, свой цвет началу — католицизму. Что это начало на почве славянства, и, преимущественно, великорусского славянства, с широтою его нравственного захвата, — должно обновить мир, — вот что стало для меня уже не смутным, а простым верованием — перед которым верования официальной церкви о Христе жандармствующих стали мне положительно скверны»⁸. В своей вере в это время Достоевский удивительно близок герою «Записок из подполья» (1864). Отвратительность греха и в то же время его «необходимость» и «целесообразность» — вот идеи, столкнувшиеся в произведении писателя.

Тяжелые удары смертей и несчастий 1864-1865 гг. точно разбудили Достоевского, дали окончательный толчок его духовной жизни. Тогда и начинается «лучшая пора его жизни» (выражение Н. Страхова). В 1865 г. было начато «Преступление и наказание», в 1868 г. Достоевский пишет «Идиота», в 1870-м начинает рабо-

ту над романом «Бесы». В середине 60-х годов писатель обрел, наконец, полноту таланта и духовной силы. И это произошло тогда, когда в «Преступлении и наказании» открыто сказал о Христе. Этот роман знаменует первый поворот писателя к реальному Православию от тех представлений, которые он создал для себя в период увлечения «почвенничеством». В подготовительных записях к роману уже явно звучит этот вопрос: «В чем есть Православие?», ответ на который Достоевский будет искать всем своим последующим творчеством. В этих же черновиках к роману он пишет: «Нет счастья в комфорте, покупается счастье страданием. Таков закон нашей планеты... Человек же рождается для счастья. Человек заслуживает свое счастье и всегда страданием» (7, 154-155). Один из исследователей романа, Ф.И. Евнин, отмечает, что в «Преступлении и наказании» «впервые появляется персонаж, главная функция которого — служить воплощением «православного воззрения»⁹.

И действительно, несмотря на всю художественную и религиозную правду образа Раскольников, его духовного обновления и воскресения, удивителен во всем замысле и исполнении романа не Раскольников, а Соня Мармеладова. Все величие в романе отдано ей. Любовь к Христу оказалась в ней сильнее ее любви к жениху. Достоевский не побоялся ввести в роман идею добровольного страдания для искупления греха. «Обыкновенный роман XIX века, — пишет С.И. Фудель, — стал духовным событием, стал проповедью христианского подвига, стал точно местом явления Христа в современности»¹⁰. Эта концепция «жертвенной любви» от романа к роману будет становиться все более осязаемой.

Еще в статье «Социализм и христианство» (1864) Достоевский определяет Христа как идеал человечества. Человечество, по Достоевскому, стремится к идеалу, а следовательно, — ко Христу, и в этом закон жизни. Эта концепция объясняется пока какой-то природной сообразностью. Достоевский уверен, что высшая форма распоряжения собой — это жертва, жертва ради будущей жизни.

И в следующем большом романе — «Идиот» (1868) — христианский замысел ставится во главу угла. Эстетический идеал

Достоевского становится все более духовным. Он пошел дальше первого большого романа. Ему надо было показать, что святыня Христа сохраняется в нескольких праведниках, на которых стоит мир. Вот почему все романы Достоевского воплощают поиски образа «положительно прекрасного человека».

Картина Г. Гольбейна «Мертвый Христос», которую Достоевский увидел в Базеле, произвела на него огромное впечатление. Это впечатление передал он и героям романа «Идиот» — князю Мышкину, Рогожину, Ипполиту Терентьеву. Созерцание тела Христа, по мнению писателя, может лишить человека всякой веры. Но тем сильнее становится проповедь Достоевского верить вопреки разуму, природе и ее законам.

Три разных типа любви представлены в романе «Идиот». Это любовь-страсть Рогожина, тщеславная любовь Гани и христианская любовь Мышкина. «Целомудрие и смирение» (9, 227), — замечает писатель в черновиках романа о главном герое, определяя его сердцевину. Целомудрие есть, прежде всего, духовная чистота, а смирение, по учению Церкви, — «предтеча любви», ее основание. В характеристике князя Мышкина Достоевский подошел к одной из самых радостных истин христианства — о неразрывности в нем духовной чистоты и любви.

Но трагизм романа в том, что «Идиот» — это книга слез о мире (большинство воспитанного и образованного православного русского общества в произведении писателя), отрекающемся от Христа. Это книга о мире, где все настолько потеряли представление о любви христианства и святости его, что любящий «положительно прекрасный человек» мог быть только идиотом. И, тем не менее, сам Достоевский считал свой роман «неудавшимся». Характеризуя своего главного героя, он пишет: «Чистый, прекрасный, достойный, строгий... Глубины и заносчивости в идеях нет, хотя умен, образован и мыслит. Но *чувство* преобладает в натуре. Живет чувством. Живет *сильно* и *страстно*. Одним словом, натура христианская» (9, 170). Образец христианский на этом этапе у Достоевского — «жить страстным чувством», что в богословии напрямую соотносится с грехом. Несмотря на видимый успех романа, писатель понимал, насколько он оказался да-

лек от своего первоначального замысла.

Ф.М. Достоевский, постоянно жаждущий разрешения вечных религиозных вопросов, параллельно развивал в своем творчестве особое историческое видение, став одним из предтеч той линии русской религиозно-философской мысли (она была представлена именами Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева, Н. Бердяева, С. Булгакова и др.), которая стремилась к религиозному отражению истории, выдвигая идею Богочеловечества, согласного, сочетанного действия Божественной и человеческой воли в деле спасения. Исторический путь к «Новому Небу и Новой Земле», подготовка воцарения в мире «Царствия Божия», преобразование мира и человека представало не как мгновенный, катастрофический акт, прерывающий тупиковый, греховный путь цивилизации, а как длительный эволюционный процесс перерождения, обновления человеческого и природного естества. Вся история человечества есть история «брожения» брошенной в мир истины Христовой. Этот взгляд мы находим в поздних романах Достоевского («Бесы» 1871-1872; «Подросток» 1875; «Братья Карамазовы» 1878-1880). Достоевский в таком понимании истины предварил И. Аксакова и В. Соловьева более чем на полтора десятилетия. Еще в первой половине 1860-х гг. в знаменитой записи 16 апреля 1864 года и параллельно в набросках статьи «Социализм и христианство» (1864) он прямо указывает на то, что смысл истории человечества — в движении к Царствию Небесному, к идеалу соборного, синтетического единства, единства в Боге. Достоевский полагал, что будущий соборный тип бытия — это цель человечества, «Рай Христов». «Соборность» как термин русского православного богословия введен еще А.С. Хомяковым. Как известно, соборность противопоставляется коллективизму и индивидуализму и означает, что в Церкви осуществляется добровольное соединение верующих на основе любви к Богу и друг другу, водимое Духом Святым. «Рай на земле», по Достоевскому, может быть достигнут долгим и трудным путем перерождения человека. В своих романах он изображает человека существом развивающимся, находящимся в состоянии своеобразного нравственного перехода. Человек Достоевского мучается эгоизмом и страдает

от собственного своеволия. В перерождении и возрождении человека видел писатель содержание и цель исторического процесса и смысл земной жизни¹¹. Таким образом, индивидуальный духовный подвиг становится необходимой составляющей общеисторического прогресса.

Конечной целью духовного делания личности становится, по мнению Достоевского, уподобление Христу. Отсюда и задача государственного дела в конечном итоге — создание совершенного христианского общества, преодоление раздробленности и разорванности личностей, что составляет, по убеждению писателя, главную болезнь неустойчивого и переходного этапа цивилизации. В настоящее время, когда XX век остался позади, высказывания Достоевского звучат удивительно, иной раз болезненно актуально, почти пророчески.

Достоевский приходит к мысли о том, что личность не должна обособляться от целого, а посвятить себя идеалу соборного всеслужения и именно так раскрыть себя и стать совершенной. Тема соборности в творчестве Достоевского звучит неоднократно. Впервые она появляется опять-таки в записи от 16 апреля 1864 г. и в набросках статьи «Социализм и христианство» (1864), где писатель выстраивает трехчленную схему исторического пути человечества: от стадии первобытного, нерасчлененного, родового единства через этап «цивилизации», на котором «человек как личность» становится «во враждебное, отрицательное отношение к авторитетному закону масс и всех» (20, 192), к конечной, завершительной стадии, когда человек, уже добровольно и сознательно отрекаясь от своеволия, отдавая себя другим, служа им радостно и любовно, достигает высшего единства со всеми. Здесь же рождается и четкая формула соборности: «Бог есть идея человечества собирательного, массы, всех» (20, 191). Именно эти этапы в той или иной мере проходят герои Достоевского от Раскольникова до Алеши Карамазова, возрождаясь к новой, чистой духовной жизни.

Если для религиозности Достоевского 1860-х годов (периода становления его взглядов) характерны «метания» между полосами веры и неверия, одновременное присутствие иной раз взаимоисключающих точек зрения на один и тот же вопрос, то с творчеством

зрелого периода («стабильности» христианских взглядов) приходит к нему и более глубокое понимание духовного пути человека.

Наиболее стабильной, по мнению В.М. Лурье¹², система христианских взглядов Достоевского становится к 1870-му году (к моменту начала работы над романом «Бесы»). Писатель отказывается от попытки «придумать» свой образ Христа и обращается к христианскому идеалу, указанному Церковью, — к образам святых. Замысел монашеской биографии человека, отказавшегося от блестящей светской карьеры, будет вполне реализован в романе «Братья Карамазовы» в образе старца Зосимы.

Религиозные идеи позднего Достоевского сконцентрированы в одной записи 1870 года: «Многие думают, что достаточно верить в мораль Христову, чтобы быть христианином. Не мораль, не учение Христово спасет мир, а именно вера в то, что Слово плоть бысть. Вера эта не одно умственное признание превосходства его учения, а непосредственное влечение. Надо именно верить, что это окончательный идеал человека, воплощенное Слово, Бог воплотившийся. Потому что при этой только вере мы достигаем обужения, того восторга, который наиболее приковывает нас к Нему непосредственно и имеет силу не совратить человека в сторону. При меньшем восторге человечество, может быть, непременно бы совратилось сначала в ересь, потом в безбожие, потом в безнравственность, а под конец в атеизм и троглодитство и исчезло, истлело бы... Потребность обужения есть неотъемлемое свойство человеческой природы... А чтоб было обужение, нужен Бог. Атеизм именно исходит из мысли, что обужение не есть естественное свойство природы человеческой и ожидает возрождения человека, оставленного лишь на самого себя. Он силится представить его нравственно, каким он будет свободный от веры... Нравственность же, предоставленная самой себе или науке, может извратиться до последней погани... Христианство компетентно даже спасти весь мир и в нем все вопросы...» (11, 187-188).

Определяющим шагом в эволюции религиозно-философских взглядов Достоевского 1870-х гг. был решительный разрыв с человекопоклонничеством «почвеннической» поры и обращение к реальному Православию. Хомяковско-григорьевские представле-

ния о грехе, — как принципе тварного бытия, а не как о вине человека, и о божественном характере душевных страстей отвергнуты.

В итоговых размышлениях о проблеме возрождения нравственной природы человека (роман «Братья Карамазовы», «Пушкинская речь») Достоевский с полной ясностью противопоставляет себя и свои взгляды не только богоборческому бунту, но и любому насильственному устройению человечества, хотя бы именем Бога, предлагая взамен путь добровольного служения людям, вдохновляемого идеальным образом «земного Рая». Высшее национальное призвание России писатель видит в христианском бескорыстном примирении народов¹³. Свой общественный идеал Достоевский называет «русским социализмом», выдвигая его в противовес радикальным доктринам атеистического социализма, памфлетно изображенного в романе «Бесы» (1871–1872) в виде разрушительного политического заговора.

Таким образом, можно с уверенностью утверждать, что религиозность Достоевского, основанная на живом, всегда болезненном, глубоко личном духовном опыте, прошла несколько этапов развития. Вера писателя год от года становилась все более конкретной, близкой каноническому Православию, имеющей своим центром Христа Спасителя, а целью существования человека — соборное братство во Христе.

Как бы далеко ни зашел процесс дехристианизации человечества в современном мире, Достоевский, всем своим творчеством являя ослепительную нить Ариадны в темном лабиринте нашего бытия, свидетельствует о том, что мы должны делать свое дело исповедования христианства, а Господь знает пути Свои и судьбу мира.

От произведений Достоевского, от его веры во Христа «идет к нам ясный и яркий свет, точно вспыхнувший указатель в темноте современности»¹⁴.

Незадолго до смерти Достоевский писал: «Да, конечно ... настоящих христиан еще ужасно мало... Но почему вы знаете, сколько именно надо их, чтоб не умирал идеал христианства в народе, а с ним и великая надежда его?.. До сих пор, по-видимому, только того и надо было, чтоб не умирала великая мысль» (26, 164).

Примечания

- ¹ Сент-Экзюпери А., де. Сочинения. М., 1964. С. 678.
- ² См. об этом: Фудель С.И. Собр. соч.: В 3-х т. Т. 3. Наследство Достоевского. М., 2005. С. 8-10.
- ³ Там же. С. 40.
- ⁴ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 9. С. 128. (В дальнейшем все ссылки даются на это издание).
- ⁵ Чудаков А. «Между «есть Бог» и «нет Бога» лежит целое громадное поле...» Чехов и вера // «Новый мир», 1996. № 6. С. 190.
- ⁶ См.: Гачева А.Г. Философия истории Ф.М. Достоевского в контексте русской философской мысли XIX-XX вв. // «Русская словесность». 2002. № 5. С. 12.
- ⁷ Лурье В.М. Догматика «Религии любви»: Догматические представления позднего Достоевского. //hgr.narod.ru/dost.htm
- ⁸ Лурье В.М. Указ. соч.
- ⁹ Евнин Ф.И. Роман «Преступление и наказание» // Творчество Ф.М. Достоевского. М., 1959. С. 129.
- ¹⁰ Фудель С.И. Указ. соч. С. 51.
- ¹¹ См. об этом: Гачева А.Г. Указ. соч. С. 18.
- ¹² Лурье В.М. Указ. соч.
- ¹³ См. об этом: Гачева А.Г. Указ. соч. С. 12.
- ¹⁴ Фудель С.И. Указ. соч. С. 10-11.

*СИТНОВА Анна Андреевна,
преподаватель кафедры культуры и искусств МарГУ*

Ранняя лирика Игоря Северянина: аксиологический аспект

В последние десятилетия в науке все более актуальным становится исследование произведений литературы с лингвокультурологических позиций. Необходимость такого подхода к художественным текстам обусловлена укреплением представлений о слове как о носителе культурной информации. Лингвокультурологический анализ, в отличие от сугубо филологического, позволяет расширить границы интерпретации произведений, включив их в культурный контекст, и тем самым значительно обогащает понимание творческой индивидуальности художника. Как отмечает один из выдающихся отечественных лингвокультурологов В.А. Маслова, «это анализ поэтического текста как явления культуры»¹. *Лингвокультурология* как учебный предмет дает возможность студентам нефилологических специальностей приобщиться к постижению богатейшего языкового культурного наследия, а главное — найти тот нравственный аксиологический стержень, который так необходим молодому человеку.

Для исследователя всегда представляют особый интерес эпохи, сходные с современностью, в которых может быть выявлена некая параллель с настоящим. Таковой, на наш взгляд, является эпоха рубежа XIX-XX вв., которая во многом созвучна нашему, тоже переходному, порубежному, времени. Осмысление ценностных основ бытия, возрождение утерянного культурного наследия сегодня столь же актуально, как и сто лет назад. И невозможно иначе постичь сокровенное в языке народа, как без посредства слова поэтического, оставшегося в веках.

В период с 1900 по 1910 гг. в сознании людей появляется ощущение «изжитости жизни», неизбежности крушений, катастроф, исторических сдвигов и исчерпанности старых форм искусства². Господство символизма в литературе и модерна в пластических

искусствах проявляется в отходе от привычных русской культуре православных ценностей в область экспериментов — как в нравственном, так и в художественном отношении. В атмосфере смятения и социальной неустроенности особенно актуальным становится осмысление ценностных основ бытия и стремление выстроить аксиологическую вертикаль, что оказалось действительно сложной задачей. В творчестве отдельных художников слова (К.Д. Бальмонт, Ф. Сологуб) стремление к расширению рамок эстетического освоения действительности приводило к поэтизации и эстетизации зла во множестве его проявлений. Попытки наметить такую аксиологическую вертикаль предпринимались поэтами-младосимволистами, однако носили часто условный, «размытый» характер. Кризис, обусловленный «колоссальной популярностью» направления, превратившегося в «литературную моду»³, показал, что к 1910 году символизм стал изживать себя и уступать место постсимволистским течениям, среди которых особо выделились акмеизм и футуризм.

В ряду представителей русского постсимволизма особое место принадлежит Игорю Северянину, место поэзии которого в литературном процессе рубежа и первой половины XX века до сих пор не определено.

Сборник «Громокипящий кубок» (1913) оказался судьбоносным для поэта: с его выходом в свет Игорь Северянин заявил о себе в широких литературных кругах и приобрел феноменальную популярность⁴. Но популярность эта была подобна вспышке молнии — столь же яркой и вместе с тем недолговечной. Объяснение этому факту кроется в чрезмерном увлечении новшествами, которое проявилось на разных уровнях организации текстов сборника (тематическом, лексическом, грамматическом) и отвечало духу времени.

Среди «поэз» «Громокипящего кубка» особое место занимают стихотворения, отражающие попытки поэта осмыслить православную тематику. Однако Игорь Северянин считает возможным включение подобных стихотворений в цикл, посвященный главным образом поэтизации и эстетизации греха, что говорит о явной неосведомленности поэта в вопросах духовности.

Стихотворение «Пасхальный гимн» (1910) носит торжественный характер, обусловленный спецификой выбранного жанра. Согласно «Большому толковому словарю русского языка», гимн в ряде значений представляет собой «торжественную хвалебную песнь...прославляющую кого-либо, что-либо»⁵. В стихотворении два четверостишия: в первой строфе раскрывается смысл праздника, во второй передается ощущение всеобщей радости. Стихотворение начинается традиционным пасхальным восклицанием «Христос воскрес! Христос воскрес!»⁶ Смерть оборачивается сном («Сон смерти — глуше, чем спит скала...») и отступает перед бессмертием («Поют Бессмертье колокола»). Так поэтом выражается победа вечной жизни над смертью, которая, как известно, явилась результатом человеческого грехопадения и причиной возникновения отделенности людей друг от друга⁷. Символично графическое воплощение антитезы: смерть пишется со строчной буквы, а Бессмертие — с заглавной. Во второй строфе раскрывается идея единения людей во всеобщей радости, которая выражается в уравнивании противоположностей («Последний нищий — сегодня Крез...»). Но поэту оказывается недоступным подлинно духовное понимание праздника: радость от ощущения причастности ко всеобщему ликованию у Северянина превращается в помпезный пафос, за которым просматривается нивелирование духовных ценностей, идущее от неосведомленности поэта в православной тематике. Поэтому под влиянием свойственной ему манеры любования и словесной игры великий смысл праздника искажается, трансформируясь в «Победу в огне экспрессий». Мелодичность, характерная для всего творчества Северянина, проявляется здесь в использовании ассонанса *о, у*, имитирующего колокольный звон. Кольцевая композиция формирует семантическую завершенность высказывания. Однако употребление в сильной позиции в конце стихотворения вместо старославянского (и общепринятого!) «воскресе» русского «воскрес» резко снижает коннотативную семантику всего высказывания.

«Канон св. Иосафу» (1911) также отсылает читателя к религиозной поэтической традиции. Согласно определению жанра в словарной статье, канон — это «церковное песнопение в похвалу

святого или праздника»⁸. В названии стихотворения и в последующем тексте имя святителя искажено (в православных святцах имеется указание на святителя Иоасафа), возможно, в угоду рифме либо как выражение простонародного именованя, что в том и другом варианте свидетельствует о легкомысленном отношении к святому. Стихотворению предпослан эпитафия из творчества почитаемого Северянином поэта второго ряда XIX в. К. Фофанова: «Я сердце свое захотел обмануть, а сердце меня обмануло»⁹. Данный эпитафия указывает на причины личного характера, которые повлекли за собой обращение лирического героя к святому, что объясняет наличие произвольной формы самой молитвы, а также «интуитивный» характер крестного знамения («не раз творил интуитивный крест»). В тексте используется лексика, связанная с религиозной тематикой («благие семена», «златые времена», «иконе всеблагой») без достаточного внимания к точности словоупотребления («набожной рукой», «интуитивный крест»). Привычное для поэта употребление таких слов отсылает читателя к высокой тематике. Остаются открытыми вопросы: о чем просил лирический герой в своей молитве и за что он благодарит? Если соотнести третье четверостишие с последними строками первого, то можно допустить, что лирическому герою была дана вера. Но в контексте всего творчества Игоря Северянина такая версия выглядит уже не столь убедительной. Скорее, речь идет либо о помощи в обретении веры во времена безверия, либо об исполнении личных, земных желаний.

Легкость, невнимательность к значению слова связана у Северянина с характером словоупотребления и с его словотворчеством. Гиперболически изображая процесс моления, он использует наречие «окрест» в роли существительного («И слышал я, как вздрагивал окрест»), вероятно, с той же целью подчинения норм языка рифме. Благодарность героя носит черты самолюбования, что характерно для всей ранней лирики Игоря Северянина: «Я жарко оросил свои глаза и, к образу припав, Пою тебя, святитель Иоасаф!»¹⁰

Указанные стихотворения занимают особое место в раннем творчестве поэта. Духовная тематика в этих произведениях только намечена и раскрывается упрощенно, что говорит о стирании

ценностной вертикали в картине мира «Громокипящего кубка».

Особое значение в сборнике приобретает тема соблазна, греха, носящего ярко выраженный эротический характер. Грех поэтизируется, превращаясь в способ преодолеть рутину обыденности. В ряде произведений («В березовом коттедже», 1911; «Verceuse осенний», 1912; «Из письма», 1911; «Намеки жизни», 1912; «День на ферме», 1912; «Письмо из усадьбы», 1910; «Nocturne», 1911; «В кленах раскидистых», 1912; «Эскиз вечерний», 1912) лирический герой обращается к своей возлюбленной с призывом освободиться от узких рамок скучной обыденности, от «благополучия и безнадежности», рисуя ситуацию супружеской измены либо от лица любовника замужней женщины, либо от лица самой женщины. Центральное место в раскрытии данной тематики принадлежит стихотворению «В грехе — забвенье» (1911), в котором грех противопоставляется высшим жизненным ценностям: дружбе, семье, материнству. Однако эти ценности связаны с обыденностью и потому находятся на отрицательном полюсе, а грех, наоборот, поэтизируется:

О, сердце, сердце, твое спасенье — в твоём безумьи!

Гореть и биться пока ты можешь, — гори и бейся!

Грехи отважней! — пусть добродетель — уделом мумий:

В грехе забвенье! а там — хоть пуля, а там — хоть рельсы!¹¹

Это своего рода эпатаж, позволяющий говорить о наличии признаков футуристической поэтики в сборнике. Однако эпатаж был присущ и творчеству ранних символистов, — в частности, в формировании идеи интериоризации зла: лирический герой оказывался у символистов носителем зла, при этом исследовал его в себе, нарушая грань нравственной нормы или не переходя за нее (снижение темы нравственной свободы у К.Д. Бальмонта, эпатаж В.Я. Брюсова). Эта идея соотносима с концепцией полярности в раннем символизме, сущность которой выразил В.М. Жирмунский в своей статье «Преодолевшие символизм»: «Нужно отдаться жизни и пережить ее до конца как можно более непосредственно, напряженно, ярко, вне разделений на добро и зло, на счастье и несчастье; в силе жизненного переживания заключается смысл и оправдание жизни ... в жизни человека *все*

интересно и ценно, все достойно внимания (курсив наш. — А.С.)»¹². Отсюда наличие в стихотворениях Игоря Северянина подобных восклицаний: «Я славлю восторженно Христа и Антихриста ... Голубку и ястреба! Ригсдаг и Бастилию! / Кокотку и схимника! Порывность и сон!» («Шампанский полонез», 1912)¹³.

Провозглашаемая сила, свобода чувств не остаются неизбежной ценностью. Реализация этой свободы оборачивается скукой: «Гас скучный день — и было скучно, как все, что только не во сне» («Маленькая элегия», 1909)¹⁴. Поэтому ранняя поэзия Игоря Северянина насквозь проникнута глубокой, беспощадной иронией.

Ирония представляет собой выражение критически-насмешливого отношения к изображаемому под видом утверждения или похвалы. По определению Н. Нокса, это «хула в виде похвалы»¹⁵. Именно таким отношением к объекту изображения пронизаны стихотворения поэта.

А.А. Блок в своей статье «Ирония» исследовал иронию как явление философского порядка, определяя ее как «болезнь» человеческого сознания. Блок говорил о своих современниках — «самых живых, самых чутких детей» своего времени, пораженных необычной «болезнью» под названием *ирония*. Указывая на «симптомы» этой «болезни», Блок писал: «Ее проявления — приступы изнурительного смеха, который начинается с дьявольски-издевательской, провокаторской улыбки, кончается — буйством и кощунством». Эта «болезнь» прогрессирует, отравляя душу, поражая сознание: «Перед лицом проклятой иронии — все равно для них [людей]: добро и зло, ясное небо и вонючая яма, Беатриче Данте и Недотыкомка Сологуба. Все смешано, как в кабаке и мгле. Винная истина — *in vino veritas* — явлена миру, все — едино, единое есть мир; я пьян; ergo — захочу — «приму» мир весь целиком, упаду на колени перед Недотыкомкой, соблазню Беатриче; барахтаясь в канаве, буду полагать, что парю в небесах; захочу — «не приму» мира: докажу, что Беатриче и Недотыкомка одно и то же. Так мне угодно, ибо я пьян. А с пьяного человека — что спрашивается? Пьян иронией, смехом, как водкой: так же все обезличено, все «обесчещено», все — все равно»¹⁶.

Ирония рассматривается как стилиобразующий прием в искусстве, близком к модерну. Ирония Игоря Северянина направлена, в первую очередь, на сознание массового читателя, на сознание, которое может быть названо «обывательским», даже если его носители претендуют на большее. Для такого сознания характерны потребительское отношение к искусству, опошленное понимание красоты, превратившейся в красивость, примат материальных ценностей над духовными, интеллектуальная ограниченность. Ярким проявлением иронии в стихотворениях поэта является игра со словами, призванная поразить воображение читателя и слушателя: создание многочисленных авторских неологизмов, порой затрудняющих восприятие текста («в немом безлучьи», «бракоцепь», «день алосиз», «лимонолистный лес», «утрела комната», «предвесень», «лесофея», «долины <...> снежели», «юниться», «хрусталит хруп», «кружевет <...> лес», «вешнюю ажурью»), нарочитое использование большого числа иноязычной по происхождению лексики («коттэдж», «с рельефов гобелена», «Галантный мой Экссесс», «шалэ», «триумфатор»). Ирония прослеживается и в намеренной вульгаризации речи (использование просторечных форм, сниженной, грубой лексики: «навеселе», «нагло», «жеребец», «сплетничают», «для проститутток», «дряблый мир», «обнаглевшая бездарь»), в измененной орфографии отдельных слов («крэм-брюле», «шоффэр», «берэт», «кризантэмы», «кэпи», «плэд», «кэкс»...). В отличие от художников символизма и модерна, которые бежали от потребителя, Северянин продолжает гонку за новшествами, стремясь, во что бы то ни стало, удержать на себе внимание публики. Создавалось впечатление, что поэт воспевал тот мир, который изображал в своих произведениях. На самом же деле, «одобряя» и «поэтизируя», автор высказывал свое явное презрение к нему. Отсюда сложность взаимоотношений поэта и читателей, считавших его «своим». Этим объясняется наличие «маски», сознательно надетой поэтом, о которой писали исследователи (В. Греков, Л. Куклин).

Итак, в художественном мире «Громокипящего кубка» все подчинено авторскому произволу. Поэтом избирается область осмысления, которая сама по себе воспринимается неоднознач-

но: вызывает и осуждение, неприятие (порок) и вместе с тем привлекает, соблазняет (красивости). Художник деформирует эту область при помощи иронического освещения, подчеркивая двойственность ситуации, и в этом своеобразно проявляется принцип двойного преобразования, ставший центральным стилиобразующим приемом в поэтике стиля модерн¹⁷. В художественном мире «Громокипящего кубка» отсутствует ценностный стержень. Главным объектом изображения становится все новое, необычное, то, что В.С. Непомнящий определял при помощи категории *интересного*¹⁸. Именно этот принцип освоения окружающей действительности развивался во второй половине XX века искусством постмодернизма.

Сложный путь «короля поэтов» может служить яркой иллюстрацией того, как увлечение всем необычным, новым, неизведанным стирает грань между добром и злом и тем самым показывает опасность творческих экспериментов. Поэтическое наследие Игоря Северянина примечательно тем, что, несмотря на длительный путь противоречий, сомнений, художнику удается прийти к свету, который организует пространство и встает над временем. Обретение подлинных жизненных ценностей приходит к поэту в эмиграции, как это происходило со многими его современниками. Позднейшие произведения Игоря Северянина не были настолько популярны, но в эмигрантском творчестве он смог подняться до обретения несомненных ценностных ориентиров.

Примечания

¹ Маслова В.А. Русская поэзия XX века. Лингвокультурологический взгляд. М., 2006. С. 10.

См. об этом: Маслова В.А. Поэт и культура: концептосфера Марины Цветаевой. М., 2004.

² См.: История всемирной литературы: В 9 т. Т. 8. М., 1994. С. 113.

Ср.: История русской литературы: В 4 т. Т. 4. Л., 1983. С. 712.

³ Русская литература рубежа веков (1890-е — начало 1920-х годов). Кн. 2. ИМЛИ РАН. М., 2001. С. 381.

⁴ «Этот сборник затем был переиздан целых девять раз! Случай до тех пор невиданный в русской поэзии», — писал об этом О.П. Точеный // Точеный О.П. Игорь Северянин (к 110-летию со дня рождения) // «Специалист». 1997. С. 35.

⁵ Большой толковый словарь русского языка. СПб., 2003. С. 203.

⁶ Здесь и далее цитируется по изд.: Северянин И. Тост безответный: Сти-

хотворения. Поэмы. Проза / Сост., авт. предисл. и коммент. Е. Филькина. М., 1999. С. 24.

⁷ См.: Прот. В. Зеньковский. Принципы православной антропологии // Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси. М., 1991. С. 128.

⁸ Там же. С. 414.

⁹ Северянин И. Тост безответный. С. 24.

¹⁰ Там же. С. 25.

¹¹ Там же. С. 16.

¹² Жирмунский В.М. Преодолевшие символизм // Жирмунский В.М. Поэтика русской поэзии. СПб., 2001. С. 364-405. См. об этом: Кириченко Е.И. Русская архитектура 1830-1920-х годов. М., 1978. С. 260; Азадовский К.М., Лавров А.В. З.Н. Гиппиус: метафизика, личность, творчество // Гиппиус З.Н. Сочинения. Стихотворения. Проза. Л., 1991. С. 10-11.

¹³ Северянин И. Тост безответный. С. 31.

¹⁴ Там же. С. 25.

¹⁵ См.: Кнох N. The Word Irony and its Context 1500-1755. Durham, 1961. Цит. по изд.: Дземидок Б. О комическом. М., 1974. С. 102.

¹⁶ Блок А.А. Ирония // Блок А.А. Собр. соч.: В 6 т. Т. 5. М., 1971. С. 269-273.

¹⁷ См.: Сарабьянов Д.В. Стиль модерн. М., 1989. С. 104.

¹⁸ См. об этом: Непомнящий В.С. Пушкин. Русская картина мира. М., 1999. С. 352; Николаева О. Православие и свобода. М., 2002. С. 282.

*ИВИ Светлана Валентиновна,
учитель истории и обществознания
СОШ № 13 г. Йошкар-Олы*

Остромирово Евангелие на уроках истории в школе

Красота спасет мир.
Ф.М. Достоевский.

В школьной программе по истории за 10 класс в разделе «Культура Киевской Руси» определены следующие вопросы для изучения: «Создание славянской письменности Кириллом и Мефодием», «Распространение письменности на Руси. Первые русские книги: Остромирово Евангелие, Изборник Святослава» и др.¹

Следуя программе, я говорю ученикам, что славянская письменность создана в IX веке великими просветителями Кириллом и Мефодием. Они уроженцы г. Солуни в Македонии, мать их была гречанка, отец — болгарин. Старший из них — Мефодий. Имя Кирилл принял второй брат Константин, при пострижении в монашество. Именно под именем Кирилл он и вошел в историю. Кирилл хорошо владел славянским, греческим, латинским, еврейским и арабским языками². Начитанность его, исключительно высокое образование, широкое знакомство с античной культурой, энциклопедические знания — все это помогло ему совершить главный подвиг жизни: создать славянскую азбуку и успешно вести просветительную работу среди славян. Его называют Философом, ибо он преподавал философию в университете.

Известны две основные славянские азбуки — глаголица и кириллица. Так, *кириллица* названа в честь первоучителя Кирилла, а название *глаголица* происходит от славянского слова *глагол*, то есть слово.

В кириллице употреблялось 43 знака, почти каждый из них имел особое название. Часть букв была заимствована из греческого алфавита, а другая — специально создана для передачи тех звуков славянского языка, которых не было в греческом. Буквы

расставлены в определенной последовательности, имеют четкую и ясную графику. Кирилл придал буквам и цифровое значение. Пользуясь этой азбукой, он с помощью Мефодия и своих учеников перевел с греческого основные богослужебные книги — Евангелие, Псалтирь, Апостол, а также отдельные места из церковного богослужения. Кирилла и Мефодия называют равноапостольными, так как их роль была не меньшей, чем роль апостолов, первых христианских проповедников.

Русь приняла христианство из Византии. Восточно-христианская церковь разрешила христианскую проповедь и богослужение на своем национальном языке, поэтому в истории Руси не было ни латинского, ни греческого периодов. С самого начала, в отличие от многих западных стран, Русь обладала литературой на своем литературном языке, понятном народу³. Время возникновения литературы на Руси — 80-е гг. X века, одновременно с принятием христианства. Именно тогда появилась потребность переписывать и переводить книги, необходимые для богослужения; познакомить новообращенных христиан с сочинениями христианских богословов, с поучениями и наставлениями церковных иерархов.

Христианство послужило источником просвещения на Руси и дало первый толчок к введению грамотности. «Грамотность нашла в себе на Руси много благоприятных условий для распространения: мало-помалу установился даже и вполне правильный взгляд на грамотность, как на одну из первейших потребностей христианина, потому что в вере и благочестии он мог утверждаться только почитанием книжным»⁴.

Древний южнославянский язык называют старославянским или церковнославянским. Древнейшим из памятников старославянского языка, в котором обозначено время написания, является Остромирово Евангелие, написанное, то есть переписанное в 1056-1057 гг. Оно включает в себе не чистый старославянский язык, но как писанное в России, имеет примесь и русского языка⁵.

Остромирово Евангелие переписано с болгарского оригинала. Древнеболгарский язык лишь немногим отличается от русского. На Руси не только переписывались древнеболгарские произведе-

дения, но и просто распространялись болгарские рукописные книги. Как известно, христианство было распространено в Болгарии за век до крещения Руси⁶.

Остромирово Евангелие выполнено для новгородского посадника. Он имел два имени: христианское — Иосиф, языческое — Остромир.

Переписчиком был диакон Григорий, он упоминает заказчика Евангелия под языческим именем, отсюда и название Евангелия — Остромирово. Это пергаментная рукопись, написана кириллицей. Пергамент был основным материалом для письма на Руси до второй половины XIV в. Он выделялся из телячьей или бараньей кожи. Пергамент был хотя и удобным материалом для письма, но очень дорогим. На Остромирово Евангелие пошел пергамент, выделанный из 175 телят⁷.

Рукопись прекрасно сохранилась. Это объясняется, с одной стороны, свойствами материала, на котором она написана, и высоким качеством чернил и красок, а с другой стороны — бережным отношением к ней лиц, пользовавшихся рукописью на протяжении девяти с лишним столетий.

Книга состоит из 294 листов, на трех из которых помещены изображения евангелистов Иоанна, Луки и Марка, а два остались не записанными.

Остромирово Евангелие открывается миниатюрой с изображением евангелиста Иоанна, а первый текст — начальными стихами пролога: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово был Бог» (Ин. 1, 1)⁸.

Диакон Григорий пользовался летоисчислением от Сотворения мира и указывал годы 6564 и 6566; если вычесть 5508, то начал он свой труд в 1056 году и закончил в 1057 году. Есть указание на конкретные дни. Григорий приступил к переписке 21 октября, а закончил на следующий год, 12 мая.

Текст написан крупным уставом, местами украшен фигурными заставками, замысловатыми инициалами. Почти каждое чтение начинается со слов: «Во время оно» или «Рече Господь». Поэтому инициалы **В** или **Р** встречаются очень часто.

Для каждого инициала художник нашел особую форму, раз-

ноцветный, причудливо переплетенный рисунок: сказочные птицы, фантастические животные, человеческие лица. Буквиц множество, и хотя мотивы одни и те же, ни одна из них не повторяет другую абсолютно точно. Инициалы с человеческими лицами и изображения голов чудовищ являются уникальными. Элементы растительного орнамента в инициалах более типичны и имеют продолжение в последующих древнерусских рукописях. Текст разрисован золотом и четырьмя красками: зеленой, голубой, красной и белой. Основной текст Остромирова Евангелия написан двумя писцами, а всего в написании и оформлении этой рукописи принимали участие 4 человека⁹.

В технике использования миниатюр и орнамента искусствоведы отмечают, помимо древнерусских художественных традиций, заметное влияние искусства византийской прикладной эмали, которая связана с живописью и ювелирным искусством. Так, рисунки инициалов напоминают перегородчатые эмали; только на страницах книги различные краски отделены друг от друга не металлическими рамками — проволочками, как на эмалях, а тонкими золотыми нитями.

«Каждый лист написан двумя колонками ровных, точно по линейке выведенных строчек. Так писали только в особенно парадных книгах. Коричневые чернила, которыми написаны буквы, кажется, отливают золотом. Буквы почти квадратные, расстояния между ними одинаковые. Не сливаются, каждая стоит отдельно, но слова не отделены друг от друга»¹⁰. Эта книга — замечательный образец письменного искусства наших предков.

По содержанию Остромирово Евангелие — апракос (недельное); евангельские чтения расположены в нем по неделям (воскресеньям), начиная с Пасхи. Апракосными называются книги Евангелия и Апостола, организованные таким образом, чтобы их было легко употреблять за богослужением. Вообще Евангелия (благовествования) излагают основы христианского вероучения и события, связанные с жизнью Иисуса Христа. В них Он выдвигается в качестве идеала и образа поведения человека¹¹.

Остромирово Евангелие — один из древнейших памятников церковнославянской письменности и древнейший памятник

русской редакции. Это и исторический источник, повествующий о событиях и людях своего времени. Например, интересна личность Остромира. Само имя *Остромир* происходит от древнерусского *острь* в значении *храбрый, ярый, резкий, решительный*¹². *Остромиром* именовали новгородского посадника (наместника), фактического правителя Новгородской земли при великом князе Киевском Изяславе Ярославиче (1024-1078), старшем сыне Ярослава Мудрого. Он заказал переписать роскошное богослужбное Евангелие и украсить его миниатюрами. Оно делалось не для личной библиотеки Остромира и его супруги, а, вероятно, для вклада в какой-то храм. Неслучайно, на первом листе помечено позже «Евангелие Софейское апракос». Видимо, книга с самого начала предназначалась для Софийского собора в Новгороде, где и находилась до XVI века, а затем была перемещена в Москву. Известно, что в 1701 г. она хранилась в церкви Воскресения Словущего Московского Кремля. В 1720 г. рукопись по приказу Петра I перенесли в новую столицу России Санкт-Петербург. В 1805 году (через 9 лет после смерти императрицы Екатерины II) рукопись Остромирова Евангелия нашел ее секретарь, Яков Александрович Дружинин, в одном из платяных шкафов. Он первым понял огромную ценность находки для российской культуры. Рукописный шедевр был представлен Александру I. В 1806 г. он распорядился передать памятник в Публичную библиотеку (сейчас это Национальная публичная библиотека), где книга находится и по сей день. С Остромирова Евангелия снята точная копия, которой пользуются исследователи, чтобы не нанести вреда оригиналу. Книга впервые опубликована Александром Христофоровичем Востоковым в 1843 г. с подробным объяснением текста и с тщательно составленной грамматикой самого памятника¹³. И по сей день она привлекает внимание исследователей.

Остромирово Евангелие — это не архивно-музейный экспонат, и было бы неправильно совсем отрывать его от современности. Знакомство с Евангелием — существенный признак образованности, независимо от национальной или конфессиональной принадлежности человека.

Урок, где я рассказываю ученикам об Остромировом Еванге-

лии, имеет и практическую составляющую. Ученики выполняют практическую работу: пишут алфавиты (кириллицу и глаголицу), а затем фрагмент Остромирова Евангелия. Эта работа привлекает внешней красотой, древностью, необычностью. Это, безусловно, познавательное и развивающее задание. Интересно осуществить труд, подобный труду древнего переписчика. Недаром списание книги сравнивают с духовным подвигом, настолько трудно это было. «Как радуется жених при виде невесты своей, так радуется писец при виде последнего листа, как радуется купец получению барыша или кормчий — прибытию в пристань, или странник — возвращению в отечество, так точно радуется и писатель книги окончанию своего труда»¹⁴.

Примечания

¹ Программы общеобразовательных учреждений. История. Обществознание 10–11 классы. М., 2007. С. 5.

² Праздник славянской письменности и культуры. Йошкар-Ола, 2002. С. 4.

³ Лихачев Д.С. Величие древней литературы // Памятники литературы Древней Руси XI — начала XII в. М., 1978. С. 16.

⁴ Полевой П.Н. История русской словесности. Т. 1. СПб., 1900. С. 67.

⁵ Фортунатов Ф.Ф. Лекции по фонетике старославянского (церковнославянского) языка. Т. 2. М., 1957. С. 6.

⁶ Лихачев Д.С. Указ. соч. Там же.

⁷ Муравьев А.В. Палеография. М., 1975. С. 20.

⁸ Верещагин Е.М. 950 лет Остромирову Евангелию: у истоков русского литературного языка // «Русский язык в школе». 2007. № 8. С. 47.

⁹ Жуковская Л.П. Значение и перспективы изучения Остромирова Евангелия // Исследования по лексикологии и грамматике русского языка. М., 1961. С. 25.

¹⁰ Утевская П. Слов драгоценные клады. М., 1985. С. 180.

¹¹ Кусков В.В. История древнерусской литературы. М., 1982. С. 23.

¹² Лисовой Н.Н. Остромирово Евангелие как исторический источник // Остромирово Евангелие. Л., 1988. Приложение. С. 12.

¹³ Полевой П.Н. История русской словесности. Т. 1. СПб., 1900. С. 52.

¹⁴ Там же. С. 59.

*ЖУРАВЛЕВ Сергей Александрович,
кандидат филологических наук,
доцент кафедры русского
и общественного языкознания МарГУ*

Старое и новое в топонимическом ландшафте Йошкар-Олы

Когда речь заходит об особенностях живого естественного языка и, прежде всего, лексики, обычно говорят о процессах непрекращающегося развития в языковом составе. Это, разумеется, справедливо, тем более что активная динамика характерна и для искусственной части лексикона — терминов и топонимов. История появления таких слов и занимательна, и поучительна.

XX век в нашей стране стал временем коренных, в том числе языковых, преобразований. Возможно, это была самая богатая на разнообразные переименования эпоха. Языковые метаморфозы затронули тогда топонимику всех уровней — от названия государства до названий улиц и переулков.

Ровно 90 лет назад, весной 1918 года, руководитель молодого государства В.И. Ленин выдвинул план развития мундментальной пропаганды. Ленину было известно: чтобы победить многочисленных и отнюдь не слабых противников, необходимо совершить еще одну революцию — революцию в сознании народа. Если краеугольным камнем царизма была идеологическая формула графа С.С. Уварова «самодержавие, православие, народность», значит, одной из основных задач большевистской политики являлось не только физическое уничтожение всех трех указанных компонентов, но и выхолащивание памяти людей, решительное вытравление из народного сознания всего того, что напоминает о монархизме и религии. Так с карты страны один за другим исчезли Царицын, Елизаветград, Екатеринослав, Екатеринодар, Екатеринбург, Николаевск, Новониколаевск...

С 1918 года по всей стране стала изменяться микротопонимика, то есть наименования районов, площадей, улиц. Не менее половины дореволюционных топонимов имело христианские названия, связанные со сложившейся традицией наименования улиц в честь действующих на них церквей. Именно поэтому, наверное, в каждом российском городе существовали Покровские, Троицкие, Рождественские, Вознесенские, Успенские, Воскресенские и др. улицы. После революции все эти названия в довольно короткий срок ушли в прошлое.

Нельзя сказать, что традиция христианского именования улиц и площадей имеет многовековую историю, но такие названия хорошо прививались и были убедительно мотивированы. В Марийском крае к подобной традиции пришли сравнительно поздно. Еще в XVIII веке в микротопонимике Царевококшайска не было церковных названий. В статистических сводах того времени значатся Большая, Кирпичная, Набережная и другие вполне «светские» улицы. Ко второй половине XIX века местную топонимику, вероятно, стали приводить в соответствие с общепринятым стандартом. Так появились Вознесенская и Троицкая улицы, названные в честь известных городских храмов, Воздвиженская слободка. В 1876 году улица Новая была переименована в Ново-Покровскую (и еще позднее — в Покровскую). Кроме того, к концу XIX века в Царевококшайске появились Рождественская улица, Рождественский переулок, Тихвинская улица.

Отношение царевококшайцев к названиям улиц города вообще было, судя по всему, весьма вольным. Как таковой официальной топонимики в городе практически не было, поэтому даже в исторических документах наблюдается некоторый разницей: одна и та же улица могла параллельно иметь несколько конкурирующих названий. Наименования улиц и площадей не столько утверждались, сколько приживались в речевой практике горожан. Этот обычай был характерен и для больших городов. Главными условиями устойчивого бытования в речи того или иного микротопонима являлись его мотивированность и удобство использования.

По словам исследователей, «официальное наименование, облеченное в форму постановления, закона, начинается в основном с XVIII века»¹. В Санкт-Петербурге, к примеру, в первые 25 лет его существования вообще не было ни одного устойчивого микротопонима. Примером осознанного проведения языковой политики в Царевококшайске стал тот примечательный факт, что в 1911 году власти города присвоили двум новым улицам имена великих русских писателей — Н. Гоголя и А. Чехова. В современной Йошкар-Оле это, пожалуй, самые старые названия улиц, в неизменном виде сохранившиеся до наших дней.

В большинстве же случаев именно народная речевая практика определяла существование и бытование городских топонимов. Когда в 1918 году председатель военно-революционного совета Царевококшайска Я. Пуринь распорядился составить строгий реестр домов и улиц, выяснилось, что в городе нет ни одной указывающей на топонимы таблички. Тогда это сильно озадачило заезжих большевиков.

В сентябре 1918 года, 90 лет назад, в Царевококшайске был впервые официально поставлен вопрос о необходимости кардинального переименования местных топонимов. В январе 1919 года постановлением исполнительного комитета Царевококшайского уездного Совета крестьянских, рабочих и красноармейских депутатов были официально изменены: Покровская — на Советскую, Вознесенская — на Карла Маркса, Игнатьева — на Волкова, Ярмарочная — на Зарубинскую, Троицкая — на Анисимовскую, Садовая — на Красноармейскую, Кирпичная — на Коммунистическую, Тихвинская — на Республиканскую, Рождественская — на Чернышевского, Вознесенская слободка — на Красноармейскую слободку, Троицкая площадь — на площадь Троцкого². В том же году Царевококшайск, как известно, был переименован в Краснококшайск. Можно только предполагать, насколько непривычными и странными все эти новообразования казались обывателям того времени. Однако расчет красных идеологов оказался верным: новые названия прижились настолько, что

уже целые поколения не представляют себе других вариантов, более того — и не хотят других вариантов.

За 90 последних лет город, получивший в 1928 году название Йошкар-Ола, значительно вырос, количество улиц увеличилось в десятки раз. При этом топонимический ландшафт города так и не обрел своего неповторимого лица. Ленинский план монументальной пропаганды продолжал исправно воплощаться в жизнь на протяжении всего советского периода истории. Типичные для любого советского города названия Советская, Коммунистическая, Пролетарская, Красноармейская, Комсомольская, Первомайская и т.п., с одной стороны, указывали на ценностные приоритеты государства, с другой стороны, — обезличивали районы, города, поселки, улицы. Имена классиков коммунизма и советских государственных деятелей первого ряда — Маркса, Энгельса, Ленина, Ворошилова, Калинина, Жданова, Луначарского, Володарского и др. — стали тиражироваться в первую очередь.

Однажды был проведен эксперимент, в ходе которого сливались названия улиц Москвы, Минска, Нижнего Новгорода и Донецка. Оказалось, что 70 процентов всех названий в этих городах одинаковы. Это улицы Карла Маркса, Ленина, Калинина, Куйбышева, Орджоникидзе, К. Либкнехта, Р. Люксембург, Мира и т.д. В этом смысле советский человек в любом городе, куда бы он ни приехал, чувствовал себя как дома. Но с культурно-исторической и даже эстетической точки зрения как все-таки важна индивидуальность, как хорошо осознавать, что Арбат — это Москва, Невский проспект — это Петербург, Крещатик — это Киев и т.д. В то время, когда в конце 1980-х — начале 1990-х годов во многих регионах страны прокатилась волна возвращения городам и улицам исконных названий, в Йошкар-Оле даже новым топонимическим объектам продолжали присваивать советские имена. Так в городе появилась улица Кирова и улица 70-летия Вооруженных Сил СССР.

В данном случае стоит говорить не просто об исторической тенденции, не о сложившейся административной практике выбора наименований, а об устойчивой идеологической системе

со своими четко определенными закономерностями в формировании официального новояза и общественного сознания. В сущности, формулировка «Время было такое» определяет те идейно-аксиологические условия, которые можно охарактеризовать как «советский дискурс». Идеологический дискурс того времени предписывал унификацию существующих реалий. Языковая палитра заметно обеднела. Это наблюдалось даже на бытовом уровне: сухой оборот *населенный пункт* вместо *город, городок, деревня, починок, местечко*; только словом *жилые* можно было называть типовые дома-коробки, словом *продукты* — тот ассортимент, который оставался на прилавках. Преимущества литературного стандартного языка над другими социолектами тоже понимались гипертрофированно.

Власти Ленинграда еще в первой половине XX века осознали последствия бездумного топонимического радикализма. В январе 1944 года, сразу после прорыва блокады, город будто возродился (пока еще не физически, но духовно) и вновь обрел Невский проспект (вместо проспекта 25 Октября), Дворцовую площадь (вместо площади Урицкого), Исаакиевскую площадь (вместо площади Воровского), Литейный проспект (вместо проспекта Володарского), Марсово поле (вместо площади памяти Жертв Революции) и т.д.

В других крупных центрах страны, в частности, в Москве, Екатеринбурге, Нижнем Новгороде и др., обновление языкового сознания произошло намного позже — со сменой идеологического дискурса в конце 1980-х — начале 1990-х годов. И политическая, и общественная воля вернули в то время прежние названия очень многим улицам и площадям. На наш взгляд, следует только приветствовать возвращение топонимов Мариуполь, Самара, Тверь, Нижний Новгород, Владикавказ, Набережные Челны, микротопонимов Тверская улица (вместо улицы Горького), Новый Арбат (вместо проспекта Калинина), Манежная площадь (вместо площади 50-летия Октября) и многие другие. Но, как говорится, «во глубине России там вековая тишина».

В отличие от имени нарицательного, имя собственное уни-

кально по своей природе, оно характеризует не класс предметов, а единственный в своем роде предмет. От ума и вкуса имядателя зависит характер имени: будет оно красивым, благозвучным, уместным, оригинальным или безликим, типичным, царапающим слух. Йошкар-Ола, к сожалению, похвастаться самобытностью названий улиц и площадей не может. Тому виной и наша обывательская инертность, и косность чиновников, и финансовая сторона дела, и изъядны языковой политики, которая должна быть профессиональной на всех уровнях: начиная от вопросов, связанных с выбором государственных языков, и заканчивая вопросами выбора названий не только для улиц, но и для магазинов и кафе.

В любом случае важно отметить, что не только на республиканском, но и на городском уровне должна работать специальная комиссия, в составе которой, кроме чиновников, обязательно должны быть историки и филологи. Такова практика во многих российских городах (не только в обеих столицах, но и в Саратове, Иркутске, Тюмени и др. городах). Наряду с архитектурным, строительным планом развития города должен быть разработан и утвержден план топонимического развития Йошкар-Олы. То, что мы наблюдаем в этой области сейчас, не всегда отличается благоразумием и последовательностью.

Среди наиболее актуальных вопросов на обсуждение можно было поставить следующие.

1) Необходимо рассмотреть возможность переименования некоторых улиц. Малодушно, хотя и очень выгодно с экономической точки зрения оставить на карте города безликие, унылые, вторичные, по сути, не отражающие местного исторического колорита названия. Тем более понятия, ими обозначаемые, в немалой степени дискредитировали себя.

Правда, в отличие от богатой на историческое и культурное прошлое Москвы, в Йошкар-Оле не было своих Пречистенок, Лубянок, Волхонок, Варварок и иных подобных им ярких, самобытных исторических названий. На карте Царевококшайска особенно выразительных микротопонимов не замечено. Названия улиц Новая, Большая, Набережная, Кладбищенская, Базарная

площадь просты и незамысловаты. Однако в отдельных случаях можно было бы вернуть исторические названия: Вознесенская вместо Карла Маркса (тем более, что на этой улице стоит несколько храмов), Ново-Покровская вместо Советской, Кирпичная вместо Коммунистической, Ярмарочная вместо Комсомольской, Большая Садовая вместо Красноармейской, Вознесенская слобода вместо Красноармейской слободы... Кроме того, нельзя забывать о таком примечательном местном объекте, как пригородная деревня Данилово. Ее исконное, красивейшее название Княжна, впервые в письменных источниках упомянутое еще в 1723 году, до сих пор хранится в памяти многих жителей Йошкар-Олы. Решение большевиков о переименовании деревни в честь одного из беспощадных экспро-приаторов, наводивших ужас на ту самую деревню, иначе как иезуитским назвать нельзя.

Противники переименований утверждают, что топонимы-советизмы имеют свою историческую мотивацию: они мотивированы дискурсивно. На этот аргумент можно ответить словами К.С. Горбачевича: «Да, каждое географическое имя мотивировано, но сам повод для наименования мог быть существенным, закономерным, исторически важным или, наоборот, несущественным, случайным с точки зрения топографии или истории данного края»³. Так, отношение личности Карла Маркса к улице Вознесенской и Марийскому краю в целом даже косвенным назвать нельзя. И напротив, следует только приветствовать свершившееся недавно переименование бульвара Свердлова в бульвар Победы. Это административное решение имеет под собой убедительную мотивационную основу.

В ходе своего расширения Йошкар-Ола поглотила около 20 окрестных деревень. Было бы замечательно сохранить в современной топонимике города их старинные русские названия: Жуково, Марково, Гомзово, Коряково, Лопшино, Вараксино и др. Необходимо, чтобы вопросы подобной лингвистической экологии находили решение не случайно, а закономерно. По словам известного топонимиста Э.М. Мурзаева, «восстановление старых, исторически обусловленных названий должно стать делом всенародным»⁴.

Совершенно справедливо ждут своей очереди имена тех выдающихся людей, которые стяжали славу нашей республике: уроженец Царевококшайска, видный ученый-лингвист В.А. Богородицкий, знаменитый марийский художник А.В. Григорьев, Герой России гвардии подполковник Марк Евтюхин и др.

Теперь, когда Медведево стало почти составной частью Йошкар-Олы, у нас, как и в крупных городах, возникают дублеты: в частности, две улицы Чехова. Название одной из них с целью оптимизации можно было бы подкорректировать.

Постыдно отдавать возможность именовать улицы чиновникам, порой не учитывающим ни исторические реалии, ни общественное мнение. Как только необходимость наименования заставляла чиновников врасплох, мы в немалом количестве получали такие тривиальные, убогие названия, как «центральные», «юбилейные», «школьные», «спортивные», «фестивальные» и т.д., окончательно нивелировавшие облик города. Новые микрорайоны нередко и вовсе получали свое наименование по номерам: Первый, Второй, Девятый и т.п. Между тем в Йошкар-Оле ничтожно мало число, с одной стороны, нейтральных, с другой стороны, простых и чистых названий улиц, таких как Садовая, Зеленая, Вишневая... Создается такое ощущение, что эти микротопонимы появились случайно, по чьему-то чудовищному недогляду. Хотя именно таких «человеческих» названий улиц нам не хватает (ср. в Москве — микрорайон Черемушки, Осенний бульвар, улица Вешних вод и т.д.). Удачным вариантом в этом смысле стало наименование относительно нового йошкар-олинского микрорайона «Звездный». Символично и то, что одна из улиц этого микрорайона недавно с учетом общественной инициативы названа в честь воина-земляка — погибшего на атомной подводной лодке «Курск» мичмана В. Шаблатова.

Надо отметить, что довольно неплохо смотрятся и названия йошкар-олинских мостов, набравшие в свое время голоса большинства горожан: Парковый, Центральный, Театральный, Вознесенский, Вараксинский. Каждое из этих наименований имеет определенную мотивировку, связанную с городскими реалиями.

Вопросы, связанные с реноминацией топонимики, разумеется, очень сложны и противоречивы. Хочется подчеркнуть, что тезисы о возможном обратном переименовании не выдвигаются безапелляционно, а напротив, предлагаются для широкого всестороннего обсуждения. Призыв взглядеться, вдуматься в уже существующие топонимические названия позволяет, как минимум, расширить свой кругозор, почувствовать свою сопричастность к родной культуре. Известно, что знание исторических корней помогает человеку лучше осознать свое место в системе ценностных координат зрелого общества.

2) Необходимо сохранить в названиях Йошкар-Олы местный, неповторимый культурно-исторический и этнический колорит. Превосходной и последовательно реализуемой идеей 1970-х годов был проект включения в микротопонимику города венгерских названий, связанных с районами-побратимами Йошкар-Олы. Так появилась уникальная Вашская улица (по названию венгерской провинции Ваш), микрорайон Сомбатхей (по названию венгерского города), магазин «Савария» (по древнеримскому варианту названия того же города), предполагалось дать новому кинотеатру название «Балатон» (по названию крупного венгерского озера), но в последний момент от него отказались в пользу наименования «Россия». Хочется поблагодарить нынешних владельцев супермаркета «Савария» за их мудрое решение оставить прежнее, поистине неповторимое название магазина, выгодно отличающее его от сети тех супермаркетов, которые свои одинаковые, нередко пришлые и неблагозвучные названия несут по всей стране.

В то же время невероятным попустительством является исчезновение с топонимического лица города таких культуроспецифичных, изящных и неповторимых названий, как «Салика» и «Айвика» (особенно важно сказать об этом именно сейчас, в год столетия со дня рождения автора этих пьес, марийского драматурга Сергея Николаева, между прочим, почетного гражданина Йошкар-Олы).

Умение ценить землю предков, понимать ее своеобразие, возвращать свои собственные, а не занесенные чужим ветром

ростки, не должно быть периферийным качеством современного человека. Истинное гуманитарное знание позволяет укрепить дух народа, поддержать его, вернуть к истокам. Топонимическая работа должна быть последовательной, продуманной, более того — концептуальной. Облик Йошкар-Олы определяют не только новые дома и клумбы, но и то, в какой культурный контекст они впишутся.

Примечания

¹ Горбачевич К.С. Русские географические названия. М.-Л., 1965. С. 54.

² Куклин А.Н. Названия улиц и площадей Царевококшайска (1584-1918) // «Марий Эл: вчера, сегодня, завтра». 1994. № 2. С. 36-42.

³ Горбачевич К.С. Указ. соч. С. 5.

⁴ Мурзаев Э.М. Слово на карте. М., 2001. С. 8.

*КАМАЕВА Анна Игоревна,
студентка 1 курса
историко-филологического факультета МарГУ*

Женские образы в муромской житийной литературе

Воплощение святости в миру на Руси, как отмечает Г.П. Федотов¹, почти исчерпывают святые князья и юродивые. Мирян, не занимавших самого высокого социального положения, Церковью прославлено совсем немного. Тем более невелико число святых жен-мирянок. Однако Г.П. Федотов подчеркивает, что это отнюдь не свидетельствует против благочестивости древнерусских женщин; и их немногочисленные образы, представленные в житийной литературе Древней Руси, поражают своей определенностью, духовной силой, удивительной целостностью и совершенством.

Еще Ф.И. Буслаев в XIX веке обратил внимание на то, что число канонизированных женщин невелико; в основном они принадлежат к княжескому роду². Возникает закономерный вопрос: в чем причина такой немногочисленности святых жен?

Опять-таки Ф.И. Буслаев выделяет образы муромских женщин — святых Февронии и Иулиании Лазаревской: «На долю Муромца по преимуществу досталось литературное развитие идеального характера русской женщины. ... Этот предмет составляет главное содержание Муромского житейника»³.

«Повесть о Петре и Февронии Муромских» и «Житие Иулиании Лазаревской» признаны отечественной медиэвистикой весьма важными в литературном процессе, что отмечается в обобщающих литературных трудах и учебниках. В связи с тем местом, которое занимают оба произведения в университетском курсе древнерусской литературы, возможно, их сопоставление с целью попытки выявления общего в трактовке образов святых жен и формулировки весьма важной проблемы: а не помогут ли особенности текстов обнаружить причины того, почему так мало канонизированных мирянок?

Медиевистами всегда отмечалась необычность этих повестей для житийных традиций. Оба произведения свидетельствуют о развитии русской литературы в жанровом отношении, появлении выразительного авторского начала.

«Повесть о Петре и Февронии Муромских» и «Житие Иулиании Лазаревской» привлекали внимание исследователей, прежде всего, своей занимательностью. «Житие Иулиании Лазаревской», по мнению Ф.И. Буслаева, воспринимается не только как местное муромское сказание, но сверх того — фамильное, сохранившееся в роде Осорьиных⁴. «Традиционное по форме и предназначению (жизнеописание святой подвижницы), Житие Юлиании Лазаревской реально стало одной из первых биографий частного лица», — пишет Т.Р. Руди⁵.

Автор его (Дружина Осорьин), как замечает В.В. Костылев, «составил первую семейную хронику, построив «светскую» биографическую повесть по законам церковного жития православного святого. Отмечается и «уникальность первой в отечественной литературе «мирской» биографической повести...» — единство реалистически-бытового, «приземленного» стиля светской литературы и возвышенно-одухотворенной, канонически-идеализированной поэтики церковного житийного текста⁶.

Несмотря на пристальное внимание к этим повестям, их изучение в XX веке было сопряжено с определенными трудностями: упоминание собственно православных особенностей жанра запрещалось, ученые старались найти светский эквивалент церковных понятий.

Р.П. Дмитриева произвела замечательное текстологическое исследование «Повести о Петре и Февронии», определила авторство Ермолая-Еразма, установила датировку и обнаружила связь произведения с фольклором⁷. По ее замечанию, при сопоставлении (сюжетном и жанровом) «Повести...» со сказками прослеживается сходство ее («Повести...») со сказкой о мудрой деде, которая является определяющей и в сюжетном отношении, и в выборе жанра⁸.

Уделяя внимание рассмотрению исключительно литературной специфики и художественных «достижений» житий,

исследователи порой упускали из виду духовное содержание произведения.

Постепенно, однако, роль православного прочтения развивается. И сейчас, когда многие религиозные и идеологические запреты перестали существовать, можно, обратившись к богатому исследовательскому наследию, говорить о ценностном характере житийной литературы.

Этапной в истории изучения «Повести...» стала работа Н.С. Демковой, в которой дан краткий, но очень полный обзор исследований предшественников. Н.С. Демкова не только увидела православный смысл произведения, но и открыто заявила об этом, отметив также, что это не столько собственно житие, сколько авторская притча⁹. «Как и в жанре притчи, сюжетное разрешение конфликта в «Повести» содержит ее «разгадку», выявляет фундаментальную идею текста: только отдав все, человек и приобретает все»¹⁰.

Иносказательный (приточный) смысл «Повести о Петре и Февронии Муромских», как пишет Н.С. Демкова, заключается в следующем: «это повесть об испытании человека — героя — змеборца князя Петра (змеи — символ бесовской силы), о его отказе от гордыни и «исцелении» от «язв» греховных, о награде за выдержанные испытания. Феврония выступает в роли целительницы Петра и одновременно является его испытанием»¹¹. И важным моментом здесь, безусловно, является не только чисто человеческое смирение героя, но его княжеское смирение. Он проявляет свое смирение, уходя; примечательным и необычным фактом выступает неожиданное сочетание в тексте произведения таких слов, как «смирение» и «мужество».

О Февронии в работе Н.С. Демковой говорится: «В контексте повествования очевидной является личная незаинтересованность Февронии в том, чтобы стать княгиней, даже некоторая холодность героини; она решается выступить в роли целительницы только для того, чтобы спасти князя, дать ему шанс на спасение. Но брак с князем не личное желание девушки, не внезапная любовь: подобной мотивировки в Повести нет, это условие исцеления князя, о котором Феврония каким-то образом знает»¹². И она несет свой крест.

Академик Д.С. Лихачев стремился ввести «Повесть о Петре и

Февронии» в общий культурный фон эпохи, сравнивая ее («Повесть...») с «Троицей» А. Рублева: «...Феврония подобна тихим ангелам Рублева... Между ее чувством, умом, волей нет конфликта: отсюда необыкновенная «тишина» ее образа»¹³.

Феврония никогда никого не осуждает. Она умеет дать понять, что люди не правы, какими-либо словами или действиями, очень тактичными, аккуратными, несуетными. Так, заметив, что один из приближенных во время путешествия по реке посмотрел на нее «с помыслом», Феврония просит его испить воды, почерпнутой с обеих сторон лодки, и толкует, что «едино естество женьское».

Все исследователи обращали внимание на предсмертный жест Февронии («и вотче иглу свою в воздух и преверте нитью, ею же шиаше»), но незамеченными остались некоторые другие ее жесты, исполненные кротости и тишины. Например, в эпизоде превращения хлебных крошек в ладан: бояре видят в движении Февронии лишь то, что она «взимает в руку свою крохи, яко гладна»; жест Петра, разгибающего пальцы жены, укоряющий, но безмолвный: происходящее совершается только между ними, между супругами. Ответный жест Февронии смиренный, тихий (в сущности, она ничего и не делает): в полнейшей тишине происходит чудо.

Изучение Жития Февронии становится во многом опорным для исследования Жития другой муромской святой — Иулиании Осорьиной (Лазаревской) (1535 — 2/15 янв. 1604), к которому специалисты также неоднократно обращались.

В традициях жития детство святых изображается, как правило, сходно. Но появляются и такие жития, в которых сообщается нечто необычное, особенное о жизни святого, отличное от привычных житийных схем. Такие моменты подчеркивают верность подвижника избранному пути: например, образ деспотичной матери Феодосия Печерского, желавшей, чтобы сын ее ничем не отличался от других детей, предстает как препятствие на пути святого. Аналогичное явление встречается и в «Житии Иулиании Лазаревской»: «Улияния от младых ногтей Бога возлюбя и Пречистую Его Матерь, помногу чтяше тетку свою и дщери ея, и имея во многом послушание и смирение, и молитве и посту прилежаше, и того ради от тетки много сварима бе, а от дщерей ея посмехаема».

Влекомая сердцем к монастырской жизни, Иулиания так и не смогла осуществить своего стремления. Как пишет Г.П. Федотов, до конца дней «она осталась верной своему личному христианскому призванию служения миру и деятельной христианской любви»¹⁴.

По мнению В.В. Костылева, «вера ее была не в том, чтобы велеречиво краснобайствовать о добре. Вера ее крепка была делами праведными для людей бедных и нуждающихся — во славу Божию»¹⁵.

Оставшись сиротой в шестилетнем возрасте, Иулиания (Ульяна Устиновна, урожденная Недюрева) воспитывалась сначала бабушкой, а затем теткой. Родня ее была довольно состоятельной. Кроткая девочка Иулиания избегала шумных детских игр (как и многие святые, мученики в агиографической литературе), но уже в раннем возрасте начала проявлять искреннюю любовь к Богу.

Как справедливо замечает В.В. Костылев, умело изображенный автором быт подчеркивает то, «как непросто было праведной Иулиании смолоду стать и оставаться до старости «монахиней в миру»¹⁶. Иулиания «не вознесена над повседневной жизнью, а погружена внутрь этой обыденности ... изображение обыденного уклада среды, окружающей Иулианию, как раз и необходимо автору для контраста с тем внутренним духовным подвигом, который ежедневно и ежечасно совершает святая»¹⁷. При всем этом Иулиания не прекословит никому из своих родственников, принимает их упреки и недовольство как должное, с кротостью, несет «свой тяжкий крест, никого не обременяя, не перекладывая свою ношу и свои заботы на чьи-либо плечи...»¹⁸

Иулиания творит добрые дела втайне: кормит нищих, моет в бане брошенных всеми заразных больных, положившись на волю Божию. Во время голодных лет Иулиания с детьми и слугами питается хлебом, приготовленным из лебеды и древесной коры, который, благодаря ее молитве, становится пригодным в пищу. Этим же она угощает заходящих нищих и соседей, которые, ничего не ведая, хватают слуг Иулиании, умеющих приготовить такое кушанье.

Суровость аскезы св. Иулиании также держится ею в тайне: даже сын праведницы догадывается о ее трудах только тогда,

когда видит, что и во сне Иулиания перебирает четки, а губы ее шепчут молитву.

В Акафисте праведной Иулиании Осорьбиной, Муромской (Лазаревской) чудотворицы, она названа «крестоносной». Понятие креста, как отмечается в статье прот. Василия Зеньковского¹⁹, имеющего большую важность, нельзя отождествлять только со страданиями и трудностями, претерпеваемыми человеком; крест — это задача, возложенная на человека Богом, это сораспятие со Христом. Бросить свой крест нельзя. И Иулиания несет свой крест, выполняет свой долг, свое служение. У Иулиании — это служение ближним, служение тихое, кроткое, «во благо ближних. Именно ближних, в которые входили и близкие, и дальние. Здесь зона контакта выступает в качестве категории ценностно-пространственной (оппозиция близкие — дальние снимается в категории «ближних») ... святой в религиозных представлениях остается источником добродетелей, действенной силой, к помощи которой можно прибегнуть и во времена народных бедствий, и в горестях личной судьбы»²⁰.

Как пишет В.В. Костылев, «Божиим храмом для праведницы-мирянки стал ее дом, семейный очаг — и ... весь мир да ее умное молитвенное сердце»²¹.

Семья — это малая церковь, и она играет в жизни человека огромную роль. Брак, по словам прот. Иоанна Мейендорфа, «этот решающий шаг в человеческом существовании становится Тайной — по образу Христа и Церкви. Муж становится единым существом, единой плотью со своей женой, так же как Сын Божий перестал быть только Самим Собой, то есть Богом, и стал тоже человеком, и община тех людей, которые свободно Его принимают, становится Его Телом, недаром так часто в Евангелиях Царство Божие сравнивается с браком, с брачным пиром, исполняющим чаяния ветхозаветных пророков о браке Бога с избранным народом — Израилем»²².

То есть, можно сказать, что семья как Церковь — своего рода малая проекция Церкви Небесной, пребывающей в вечной гармонии. И сохранение гармонии в семье — неперемнное условие приобщения к Царству Божию (здесь образцом гармоничного союза может служить союз Петра и Февронии, противопостав-

ленный неблагополучной семье Павла).

«Христианский брак есть тайна любви — любви не только человеческой, но и Божественной. Признание брака Таинством предполагает возможность преображения человеческой, тварной любви в вечный союз, не расторгимый даже смертью»²³.

Петр и Феврония прославлены как правители, семейный мир которых стал основой для идеального мира в княжестве. «И это важно для понимания взглядов и убеждений русского человека: социальное благополучие внутри государства невозможно без крепкой семьи. Такое прославление и почитание благочестивого брака глубоко коренилось в народном сознании. Даже совместная брачная жизнь двух людей может стать подвигом, достойным святости, если их любовь не сосредоточивается только на себе, но благотворно воздействует на внешнее окружение»²⁴.

Если образ Февронии связывается, прежде всего, с гармоничным супружеством, согласием с мужем, то образ Иулиании ассоциируется больше с заботой о детях, домочадцах, слугах. Подвиг жизни Иулиании — это подвиг любви. Любви деятельной. Иулиания Осорьина не героиня. Она праведница. Ведь праведность — в противовес героизму — каждодневна, ежедневна.

Говоря о служении как таковом, особо отмечается княжеское служение: «Ты великое возложенное на тя служение тщательно проходил еси, и нас твоею помощью пребывати коегождо в неже призван есть, настави»²⁵. Как сказано у Г.П. Федотова, «Церковь чтит в них [князьях] если не государей, то национальных деятелей, народных вождей. Их общественный (а не только личный) подвиг является социальным выражением заповеди любви»²⁶. Не случайно к лику святых причислялись чаще именно представители княжеских фамилий. Известно, что князья — главные герои древнерусской литературы: они всегда находятся в центре событий, на виду, их поведение официально; поэтому героические поступки князей не могут оказаться незамеченными.

Однако термин *служение* проходит мимо медиевистики. Феврония и Иулиания находятся в служении, которого никто не видит. Сравнение этих двух замечательных женских образов убеждает в следующем: тишина, незаметность (а идеальная супруга и

хозяйка и не должна быть заметной) и есть отличительные черты святых женщин Древней Руси.

Примечания

- ¹ Федотов Г.П. Святые Древней Руси. М., 1990. С. 211.
- ² Буслаев Ф.И. Идеальные женские характеры Древней Руси // Буслаев Ф.И. О литературе: Исследования, Статьи. М., 1990. С. 268.
- ³ Там же. С. 269.
- ⁴ Там же. С. 275-293.
- ⁵ Руди Т.Р. Повесть об Ульянии Осорьбиной. ТОРДЛ, XL. Л., 1988 с. Цитируется по изд.: Костылев В. Обыкновенная «биография» необыкновенной «монахини в миру» // Сказание о необыкновенной «монахине в миру» из пределов града Муром: Житие с Акафистом праведной Иулиании Осорьбиной (Лазаревской) чудотворицы. Под общ. ред. В.В. Костылева. Муром, 2004. С. 84.
- ⁶ Костылев В. Обыкновенная «биография». С. 87.
- ⁷ Дмитриева Р.П. Повесть о Петре и Февронии. Л., 1979.
- ⁸ Там же. С. 29.
- ⁹ Демкова Н.С. К интерпретации «Повести о Петре и Февронии»: «Повесть о Петре и Февронии» Ермолая-Еразма как притча // Демкова Н.С. Средневековая русская литература: Поэтика, интерпретации, источники. СПб., 1997. С. 77-95.
- ¹⁰ Там же. С. 88.
- ¹¹ Там же. С. 79.
- ¹² Там же. С. 83.
- ¹³ Лихачев Д.С. «Повесть о Петре и Февронии Муромских» // Лихачев Д.С. Великое наследие. М., 1981. С. 293-294.
- ¹⁴ Федотов Г.П. Указ. соч. С. 220.
- ¹⁵ Костылев В. Обыкновенная «биография». С. 88.
- ¹⁶ Там же.
- ¹⁷ Там же. С. 89.
- ¹⁸ Там же.
- ¹⁹ См.: Прот. Василий Зеньковский. Принципы православной антропологии. Крест в жизни человека // Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси: Сборник. М., 1991. С. 146.
- ²⁰ Клибанов А.И. Духовная культура средневековой Руси. М., 1994. С. 54.
- ²¹ Костылев В. Обыкновенная «биография». С. 94.
- ²² Протоиерей Иоанн Мейендорф. Православие в современном мире. Клион, 2002. С. 20-21.
- ²³ Там же. С. 34.
- ²⁴ Спорова Е. Петр и Феврония Муромские в древнерусской литературе и живописи // «Юный художник». 1988. № 2. С. 15.
- ²⁵ См.: Святые благоверные князи Александр Невский и Даниил Московский: акафисты, жития, чудеса. М., 2002. С. 38 (молитва).
- ²⁶ Федотов Г.П. Указ. соч. С. 104.

*МОЛЧАНОВА Надежда Федоровна,
доцент кафедры русского и
общего языкознания МарГУ,
МОЛЧАНОВ Павел Валерьевич, МарГУ*

Догмат или догМАт *(из истории акцентологии)*

В настоящее время интерес к русскому языку проявляют не только специалисты в области языкознания, но и представители широкого круга общественности. Общество, в котором свобода слова стала осознаваться как одна из высших ценностей, пришло к пониманию того, что владение родным языком, умение общаться, вести гармоничный диалог и добиваться успеха в процессе коммуникации — важная составляющая профессиональных умений в различных сферах деятельности. Иначе говоря, любой специалист должен обладать не только общей культурой, но и культурой речи, поскольку это показатель культуры мышления. С этим связано речевое поведение человека, которое, по мнению Т.Г. Винокур, является «визитной карточкой человека в обществе».

Однако речевое поведение современного человека далеко от совершенства. Оно характеризуется небывалой свободой и раскрепощенностью, временами переходящими в разнузданность, неряшливостью, приверженностью штампам, стремлением прикрыть банальность мысли «престижными» словами и выражениями. Неслучайно, в свое время Д.С. Лихачев использовал в своих выступлениях понятие «экология языка», связанное с сознанием человека, с определяющими свойствами его личности. Об этом же с тревогой говорил и поэт Игорь Волгин: «Есть какая-то тайная связь между ослабевшей грамматикой и нашей распавшейся жизнью. Путаница в падежах и чудовищный разброд ударений сигнализируют о некоторой ущербности бытия. За изъянами синтаксиса вдруг обнаруживаются дефекты души... Повреждение языка — это, помимо прочего, и повреждение жизни, не способ-

ной выразить себя в ясных грамматических формах и поэтому всегда готовой отступить в зону случайного и незаконного.

Язык — неписаная конституция государства, несоблюдение духа которой ведет к гибели всякую (в том числе и духовную) власть»¹.

Оскудение речи наблюдается на всех языковых уровнях и, прежде всего, на уровне лексики. На уровне синтаксиса проявляется усеченность структур высказывания. В области фонетики и морфологии можно наблюдать большую небрежность по отношению к таким языковым средствам, как ударение, правильные грамматические формы. Наше внимание привлекло нарушение орфоэпических норм в области церковной лексики. На фоне всеобщего интереса к словам заимствованным, окказиональным мало внимания уделяется словам возвращенным.

Таковыми словами, возрожденными в последние десятилетия, стали церковные слова разных лексико-семантических групп. Эти слова ранее почти не подвергались лингвистическому анализу, и, в частности, не рассматривались они и в плане правильной акцентуации. Обычно в пособиях по культуре речи в общий список слов, в которых часто допускаются ошибки в ударении, включались лишь некоторые слова этой группы: вероисповедание, знамение, патриархия и некоторые другие. Причем такие ошибки никак не комментировались. Однако в языке слов с вариантами ударения намного больше, — причем ошибки в ударении допускаются не только в отдельных словах этой группы, но и в словах, входящих во фразеологизмы библейского происхождения, например: «малая толика», «воздаты сторицею» и другие.

Следует отметить, что особенности русского ударения уже давно изучены и описаны. Известно, что ударение в русском языке свободное. Оно может падать на любой слог слова, а в пределах одного и того же слова может передвигаться с одного слога на другой: *занЯть* — *зАнял* — *занялА*. Нередко словесное ударение служит признаком, по которому различаются значения слов: *мУка* и *мукаА*, *Атлас* и *атлАс*. С помощью ударения можно разграничить грамматические формы как одного и того же слова (*вОды* — *водЫ*, *стЕны* — *стенЫ*, *лЕса* — *лесА*), так и двух раз-

ных слов (*засыпать* — *засыпать*, *стоит* — *стоит*). Некоторые слова имеют ударение либо на одном, либо на другом слоге; оба варианта при этом считаются правильными: *творог* и *творог*, *мышление* и *мышление*, *кета* и *кета*.

Ошибки в ударениях связаны со многими причинами, которые описаны лингвистами. Много в этой области сделано К.С. Горбачевичем. В его работах определены две основные тенденции, которые предопределяют появление вариантов ударения в словах, относящихся к различным частям речи и к различным формам одного и того же слова.

Первая тенденция связана с сохранением ударения производящего слова в производных словах: *обеспечить* — *обеспечение*, *исповедать* — *вероисповедание* и подобные. Это так называемая ассоциация по смежности.

Вторую тенденцию можно назвать ассоциацией по сходству (аналогии): *обеспечение* — *ударение* — *увлечение* и т.д. Поэтому основной причиной изменения ударения в современном русском языке является противоборство этих двух ассоциаций. Постоянно и неуклонно увеличивается внутрисконструктурное сходство при уменьшении консервативного по своему характеру словообразовательного подобия. Поэтому растет число слов типа *обеспечение*, *знание*, *сосредоточение* и им подобных. В старых ударениях, не связанных с современными системными отношениями языка в области акцентуации, заинтересована поэтическая речь, а также профессиональная.

К профессиональной речи можно отнести речь, связанную с церковным обиходом. Поэтому колебания в ударении в сфере церковной лексики, на наш взгляд, недопустимы. Однако с ними мы встречаемся достаточно часто как в речи людей, напрямую не связанных с Церковью, — например, журналистов, так и в речи достаточно широкого круга верующих.

С целью выяснения причин появления вариантов ударения в церковной лексике мы составили список, включающий самые частотные слова этой группы, допускающие варианты.

- 1) АлексИй II
- 2) апокалипсис

- 3) блАговест
- 4) вероисповЕдание
- 5) вЕчеря
- 6) всЕнощная (всенОщное бдение)
- 7) дОгмат
- 8) духовнИк
- 9) ЕвАнгелие
- 10) еретИк
- 11) знаМение
- 12) Иконопись
- 13) ИнокИня
- 14) МолОх
- 15) мытАрство
- 16) патриАрхия
- 17) христианИн
- 18) недремАнное око
- 19) неопалимая купина
- 20) обетовАнная земля
- 21) отделять плЕвелы от
- 22) бесплодная смокОвница
- 23) воздать сторИцею
- 24) малая толИка

Нами был проведен лингвистический эксперимент, в ходе которого было опрошено 20 человек, знающих сферу церковной жизни и несведущих в ней. Характеристики эти достаточно условны, поскольку среди знающих есть и глубоко верующие, и хорошо знакомые с церковной лексикой в силу своей профессии (например, лингвисты). К числу несведущих можно отнести атеистов и людей, редко посещающих церковь.

Обобщая результаты анкетирования, можно отметить, что ни один человек не проставил правильного ударения во всех словах. В среднем, количество слов, в которых опрошенными были допущены ошибки в ударении, составило половину из приведенных в данном списке. Самыми трудными для опрашиваемых оказались слова: *вероисповЕдание*, *дОгмат*, *знаМение*, *Иконопись*, *мытАрства*, *патриАрхия*, а также *неопалимая купина* и *малая то-*

лИка. Некоторые анкетированные допускали ошибки и в таких словах, как *блАговест, вЕчеря, МолОх, недремАнное око*, а также в слове *плЕвелы*.

Основная причина появления вариантов ударения в названных словах, которые следует считать ошибочными, заключается в том, что говорящие не учитывают принадлежность данных слов к профессиональной лексике, — точнее, к такой лексико-семантической группе слов, как церковная лексика, состав которой является постоянным, мало изменяющимся в течение многих веков.

Это касается как одиночных лексем-существительных (*блАговест, вечеря, знамение*), так и фразеологизмов (*воздАть сторицею, бесплодная смоковница*). Почти все слова, в которых допускаются колебания в ударении, являются производными словами, сохраняющими ударение исходного производящего слова. Так, в сложном слове *блАговест*, восходящем к словосочетанию *благая весть*, 1-й компонент восходит к существительному *блАго*, ударение в котором — корневое. *Вероисповедание* — слово, образованное сложно-суффиксальным способом на базе выражения *исповЕдать веру*. Поэтому в опорном компоненте этого сложного существительного ударение также корневое. Лексема *вечеря* также имеет ударение, соответствующее ударению в исходном слове *вечер*, и в нем не допускается перенос на 2-й слог, как, допустим, в слове *вечерня*, осложненном суффиксом *-н-* и образованном от прилагательного *вечерний* с таким же ударением.

Весьма показательно в плане акцентуации существительное *догмат*, созданное на основе греческого по происхождению слова *догма* (*dogma* — *dogmatos* — «мнение, учение»). Это слово в русском языке, как и в греческом, является производным и представляет собой исконную основу в чистом виде. Поэтому ударение в нем на 1-м слоге должно быть неизменным. Напротив, в существительном *еретик*, восходящем к греческому суффиксальному *hairetikos*, ударение сохраняется на суффиксе, как и в исходном греческом слове.

Слово *иконопись*, являющееся сложносуффиксальным, также сохраняет старое ударение, хотя исконно греческое слово *eikon*

(изображение) имело ударение на 2-м слоге. Слово *икона* в русском языке также имеет ударение на 2-м слоге. Но в слове *иконопись* ударение на 1-м слоге является архаичным.

Ударения, соответствующие ударению производящих слов, имеют такие производные слова, как *Инокиня*, *знамение*, *патриархия*. Перенос ударения в них связан с ассоциацией по сходству между однотипными производными: *инокИня* — *княгИня*; *знамЕние* — *крещЕние* — *вознесЕние*; *патриархИя* — *ЛитургИя* — *теургИя*. Перенос ударения в слове *вЕчера* на 2-й слог происходит, очевидно, по аналогии с лексемой *вечЕрня*.

Причина возникновения колебаний ударения в словах *догмат* и *еретик* иного характера. В непроизводной лексеме *догмат* ударение переходит на 2-й слог в результате аналогии со словами, имеющими суффикс *-ат-*, такими как *стигмат*, *трактат*, *патронат*, *епископат*. В слове *еретик* ударение может перейти на 2-й слог вследствие двух причин: возможно, по ассоциации с ударением на 1-ом слоге в исходном *ересь*. 2-я причина заключается во внешнем сходстве непроизводного слова *еретик* с существительными, имеющими суффикс *-ик-* со значением лица с ударением на этом суффиксе, такими как *стигматик*, *схизматик*, *фанатик*, *теоретик* и др.

Отметим, что слова *догмат* и *еретик* в общем перечне рассматриваемых слов стоят особняком, поскольку они непроизводные. Однако и у них колебания в ударении проявляются по аналогии с производными словами.

Указанная тенденция к выравниванию ударений в однотипных словах затрагивает и такие лексемы, как *духовник*, *мытарства* и *христианин*. *ДуховнИк* развивает ударение на 2-м слоге по сходству с лексемами *храмОвник*, *церкОвник*; *христианИн* начинает произноситься с ударением на предпоследнем слоге — *христиАнин*, как в словах *прихожАнин*, *никониАнин*, *мусульмАнин* и т.п. Даже в слове *апокАлипсис*, в русском языке являющемся непроизводным, перенос ударения на предпоследний слог можно объяснить воздействием слов, которые в исходе основы имеют определенное подобие по звучанию: это такие слова, как *катеХизис*, *скЕписис*, *синОписис* и подобные.

Особо следует сказать об ударении в существительных, входящих во фразеологизмы *малая толИка* и *воздать сторИцею*. Слово *толика*, которое воспринимается как существительное, восходит к старославянскому *толикъи* — указательному местоимению, аналогичному *коликъи*, которые в современном русском языке сохраняются в словах *столько* и *сколько*. Поэтому, на наш взгляд, именно слово *столько* и явилось источником индукции нового акцентного признака для малопонятного носителям русского языка слова *толика* в данном фразеологизме.

В выражении *воздать сторицею* зависимое слово некоторыми лингвистами квалифицируется как наречие, восходящее к существительному *сторица*, имеющему значение «в 100 раз больше». Ударение в этой лексеме переходит на 1-й слог в соответствии с ассоциацией по смежности — с исходным словом *сто*. Связь с этим словом, таким образом, усиливается благодаря переносу ударения.

Библеизм *неопалимая купина* связан с явлением пророку Моисею чудесного куста, который горел и не сгорал. Существительное *купина* в данном выражении имеет значение *куст*². Безусловно, данная лексема возникла на основе слова *куна* — «куча, группа деревьев»³. Перенос ударения в слове *купина* можно объяснить воздействием многих русских слов с суффиксом *-ин-*, имеющих ударение на данном аффиксе: например, *куртИна*, *долИна*, *маслИна*. В данном случае также действует аналогия по сходству. О подобной аналогии (правда, косвенной) возможно говорить и по отношению к слову *плЕвелы* в библеизме «отделять плевелы от пшеницы», где *плЕвелы* в прямом значении — «сорная трава, растущая среди хлебных злаков»⁴. На это слово, стоящее в форме множественного числа, могли оказать влияние существительные *pluralia tantum* типа *анналы*, *инициалы*, *вилы*, имеющие в финалях фонетическое сходство с исходом основы существительного *плевелы*.

Таким образом, анализ причин переноса ударения в ряде слов, относящихся к церковной лексике, объясняется вышеупомянутыми тенденциями развития ударения в современном русском языке. Как можно видеть, в большинстве случаев это связано с

ассоциацией по смежности, аналогии с однотипными образованиями. Характерной особенностью при этом является то, что варианты ударения появляются в тех словах, которые этимологически являются непроеизводными, но имеют в своей структуре финалы основ, напоминающие суффиксы типа *-ат-*, *-ик-* и др.

Следует, очевидно, иметь в виду и то, что среди рассматриваемых слов есть, очевидно, и такие, в которых вариант ударения связан с тем, что эти слова относятся к церковной лексике, которую можно считать разновидностью лексики профессиональной. А такая лексика, как известно, имеет в своем составе слова, которые в профессиональной среде отличаются особым ударением, как, например, *компАс* у моряков, *дОбыча* у шахтеров, *искрА* у пожарных и т.п. Между тем опрос священнослужителей и людей, связанных со сферой церковной жизни, мы не проводили. Поэтому, думается, необходимо дальнейшее исследование вопроса о месте ударения в словах, связанных с жизнью церкви.

Литература

1. Динамика структуры современного русского языка. Л., 1982.
2. Лексические трудности русского языка. Словарь-справочник. 2-е изд. М., 1999.
3. Орфоэпический словарь русского языка. Произношение, ударение, грамматические формы. Под. ред. Р.И. Аванесова. М., 1983.
4. Трудности словоупотребления и варианты норм русского литературного языка. Словарь-справочник. Л., 1983.

Примечания

- ¹ Волгин И. «Литературная газета». 1993. № 34.
- ² См.: Толковый словарь русского языка. Под ред. Д.Н. Ушакова. М., 1935. Т. 1. С. 1550.
- ³ Там же. С. 1549.
- ⁴ Там же. Т. 3. С. 293.

**ХРИСТИАНСКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ
И РУССКАЯ КУЛЬТУРА**

**Доклады и сообщения XI научно-богословской конференции
26-27 мая 2008 г.**

Допечатные работы И.С. Семенова.
Бумага офсетная. Формат А5. Тираж 300. Заказ 2772.
Отпечатано в ООО «Стринг». Телефон (8362)55-12-77.