

*Возьмите щит веры, которым возможете
угасить все стрелы лукавого, и шлем
спасения возьмите и меч духовный,
который есть Слово Божие*

(Еф. 6: 16–17)

*Above all, take the shield of faith with which
you will be able to quench all the fiery darts
of the wicked one.*

*And take the helmet of the salvation, and the sword
of the Spirit which is the word of God*

(Eph. 6: 16–17)





TULA THEOLOGICAL SEMINARY

SPIRITUAL ARSENAL

NAUCHNO-BOGOSLOVSKIY
I TSERKOVNO-OBSHCHESTVENIY ZHURNAL

1



ТУЛЬСКАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ

ДУХОВНЫЙ АРСЕНАЛ

НАУЧНО-БОГОСЛОВСКИЙ
И ЦЕРКОВНО-ОБЩЕСТВЕННЫЙ ЖУРНАЛ

1

ТУЛЬСКАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ

Научно-богословский и церковно-общественный журнал

ДУХОВНЫЙ АРСЕНАЛ №1/2020

Редакционный совет

Председатель

Митрополит Тульский и Ефремовский Алексей, кандидат богословия

Епископ Белевский и Алексинский Серафим

Воропаев Владимир Алексеевич, доктор филологических наук,
профессор МГУ им М.В. Ломоносова, член Союза писателей России

Вронский Олег Генрихович, доктор исторических наук, профессор,
заведующий мемориальным музейным комплексом «Моховое»

Елушич Синиша, доктор филологических наук, профессор Черногорского
университета, член-корреспондент Черногорской академии наук

Махно Лев Павлович, митрофорный протоиерей, кандидат богословия,
почетный профессор ТулГУ, ректор Тульской Православной
классической гимназии

Осипов Алексей Ильич, доктор богословия, заслуженный профессор
Московской духовной академии

Рэндолл Пул, доктор философии, профессор истории в Колледже
Св. Схоластика в Дулуте, штат Миннесота (США)

Самарцева Елена Игоревна, доктор исторических наук, профессор ТулГУ,
ученый секретарь ФГБУК «Тульский государственный музей оружия»

Симонова Елена Викторовна, доктор исторических наук, профессор,
руководитель Центра региональных исторических исследований ТГПУ
им. Л.Н. Толстого, председатель отделения Российского исторического
общества в Туле

Тахо-Годи Елена Аркадьевна, доктор филологических наук, профессор
кафедры истории русской литературы филологического факультета МГУ
им. М.В. Ломоносова, заведующая научным отделом библиотеки
истории русской философии и культуры «Дом А. Ф. Лосева», ведущий
научный сотрудник Института мировой литературы
им. А.М. Горького РАН

Черняев Анатолий Владимирович, кандидат философских наук, заместитель
директора Института философии РАН по научной работе

Яковлев Александр Иванович, доктор исторических наук, профессор
факультета мировой политики МГУ им. М.В. Ломоносова, ведущий
научный сотрудник Института Востоковедения РАН

Редакционная коллегия

Главный редактор

Игумен Евфимий (Моисеев), кандидат богословия, доцент, ректор Тульской духовной семинарии

Зам. главного редактора

Горбачев Андрей Александрович, секретарь Ученого совета ТулДС, кандидат богословия, старший преподаватель кафедры богословия и библеистики
Хланта Максим Владимирович, старший преподаватель кафедры ГиАП ТулГУ, ассистент кафедры церковно-практических дисциплин ТулДС

Научный редактор

Михалева Марина Александровна, заведующая ЦАК

Ответственный секретарь

Лещенко Марина Сайтуллаевна

Протоиерей Игорь Агапов, кандидат богословия, доцент, проректор по учебной работе

Протоиерей Дионисий Венюков, кандидат богословия, доцент кафедры богословия и библеистики

Игумен Герасим (Дьячков), кандидат богословия, заведующий кафедрой церковной истории

Иерей Лев Махно, кандидат исторических наук, заведующий кафедрой богословия и библеистики ТулДС, доцент, заведующий кафедрой теологии ТулГУ

Савина Любовь Викторовна, кандидат философских наук, доцент, заведующая кафедрой философии и филологии

Хрунова Юлия Алексеевна, кандидат педагогических наук, зав. кафедрой церковно-практических дисциплин

Иерей Димитрий Гуров, заведующий информационным отделом

Номер Свидетельства о регистрации СМИ в Роскомнадзоре:

ПИ №ТУ71-00515 от 06 ноября 2019 г.

«Рекомендовано к публикации Издательским советом Русской Православной Церкви» при издании книги «Научно-богословский и церковно-общественный журнал «Духовный арсенал». 2020 г. №1».

Номер Издательского совета — ИС Р20-005-0218

Адрес: 300045, г. Тула, ул. Староникитская, д. 75

Эл.почта: red@tulds.ru

Тел.: (4872)31-29-19

Сайт: tulds.ru

СОДЕРЖАНИЕ

КОЛОНКА ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

- Меч духовный — слово Божие 8
Игумен Евфимий (Моисеев)

АКТУАЛЬНОЕ ИНТЕРВЬЮ

- «Мы долгое эхо друг друга» 9
Митрополит Тульский и Ефремовский Алексей

ТУЛЬСКАЯ МИТРОПОЛИЯ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

- «Когда человек встречается с Богом» 15
Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл

- «Жизнь, обновленная в Духе Святом» 19
Игумен Евфимий (Моисеев)

- 1918 год: кровавые события в Туле 23
Протоиерей Игорь Агапов

- В противостоянии с обновленчеством 30
Иерей Николай Евсеев

АКТОВЫЙ ДЕНЬ

- «Мы грешны пред нашими родными святынями» 47
Горбачев Андрей Александрович

- Архиепископ Иларион (Троицкий)
и профессор И.В. Попов 57
Корсаков Сергей Николаевич

МИССИЯ ЦЕРКВИ

- Внутренняя миссия в Тульской епархии
на рубеже XIX–XX веков 65
Бобровникова Ольга Евгеньевна

БИБЛЕИСТИКА

- Некоторые формы божественного самоисповедания
Господа Иисуса Христа в Евангелии от Иоанна 74
Протоиерей Дионисий Венюков

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

- Церковные реформы 1860-1880-х гг.:
содержание и последствия 85
Хланта Максим Владимирович

СРАВНИТЕЛЬНОЕ БОГОСЛОВИЕ

- Высокоцерковное движение в протестантизме:
история и современность 99
Иерей Георгий Каменщиков

РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ

- Русская идея и американская мечта 106
Савина Любовь Викторовна

ХРИСТИАНСТВО И ЛИТЕРАТУРА

- Творческое и личностное начало в поэме В.А. Жуковского
«Странствующий жид» 112
Иерей Захария Сигалев

Меч духовный — слово Божие



**Игумен
ЕВФИМИЙ
(Моисеев),**
главный редактор
журнала,
ректор Тульской
духовной семинарии

Дорогие друзья!
Вы держите в руках первый номер журнала Тульской духовной семинарии «Духовный арсенал». Как известно, наш город — оружейная столица России, «Тула веками оружие ковала», чтобы обеспечить спокойствие наших границ. Но сегодня, заботясь о безопасности Отечества, недостаточно разрабатывать современные системы вооружения. Не менее важно думать и о духовной безопасности. А чтобы обеспечить ее себе, своей семье и своему Отечеству, христианин должен владеть духовным оружием, как об этом учит апостол Павел: *паче всего возьмите щит веры, которым возможете угасить все раскаленные стрелы лукавого, и шлем спасения возьмите и меч духовный, который есть слово Божие* (Еф. 6:16-17).

Поскольку арсенал — это место, где хранится оружие, мы будем стараться собирать в нашем журнале все, что сможет пригодиться современному христианину на поле духовной брани. Стратегию издания будут определять научно-богословские статьи по самому широкому спектру вопросов. За тактику будет отвечать материалы, написанные в таких жанрах, как интервью, эссе, воспоминания.

В наше непростое время всем нам необходимо мобилизоваться для ответа на вызовы, которые стоят перед Церковью. Надеюсь, что «Духовный арсенал» будет способствовать решению этой высокой и благородной задачи.

«Мы — долгое эхо друг друга...»

Митрополит Тульский и Ефремовский
Алексий — о духовном преемстве,
синергии человека и Бога,
о тайне человеческой свободы.

— *Владыка, этот год отмечен многими памятливыми датами, и в первую очередь назовём 50-летие кончины Святейшего Патриарха Алексия и 20-летие кончины Святейшего Патриарха Пимена. Вы сослужили Святейшему Патриарху Пимену многие годы. Чему он — а через него и Патриарх Алексий — Вас научили?*

— Если взять эти два знаменательных события, надо отметить одно из свойств Христовой Церкви: служение, рукопринимательно проходящее в историческом потоке. «Как послал Меня Отец, — говорит Господь о Себе ученикам, — так Я посылаю вас, а вы передадите дальше — и они пойдут, научая все народы и крестя их во имя Отца, и Сына, и Святого Духа, и уча блюсти все, что Я заповедовал вам. Тогда познаете, что Я с вами во все дни до скончания века».

Мне не довелось видеть Патриарха Алексия, но довелось видеть Патриарха Пимена и митрополита Серапиона. Тот и другой были очень близки к Святейшему Алексию, и эта близость выражалась в единстве духа, в литургической культуре, в благодатной озаренности при совершении Божественной литургии. Это была способность в земных условиях выразить неземную реальность — и в голосе, и в манере двигаться, и в манере общения друг с другом, в каком-то самозабвенном предстоянии Небесам на земле... Это невозможно выразить, как невозможно языком



**Митрополит
Тульский
и Ефремовский
АЛЕКСИЙ**

объяснить, что такое цвет — любой, если он не сложный: зеленый, красный, желтый...

Это традиция жизни Церкви: через каждого конкретного человека, как в хрустале граненом, общий луч света по-своему выявляется. Он будет по-своему блистать, переливаться, но суть света останется неизменной. И все приемники света друг перед другом славят реальность этого света по-разному, но согласно.

Действительно, эти два юбилея глубоко внутренне взаимосвязаны, так как выражают подлинное свойство церковной жизни — традицию преемства. Она идет от Самого Христа, от самого начала, от сошествия Святого Духа на апостолов и достигает нашего времени. Но в служении Патриарха Алексия эта традиция выявилась по-своему, а у Патриарха Пимена это было совсем другое. Дух, слияние было неразрывное, единое, общее. Это поражало, и я это видел и во владыке Серапионе, и в Святейшем Пимене. У обоих был глубокий опыт общения с Патриархом Алексием, а я его никогда не видел, слышал его голос лишь в записи, видел некоторые его хроники, но лицом к лицу никогда не видел. Зато видел его учеников: владыку Филарета (Вахромеева), владыку Антония (Мельникова), владыку Серапиона, Святейшего Пимена... Я с ними общался, а со Святейшим Пименом, с владыкой Серапионом мне очень близко приходилось общаться в разные моменты моей жизни. Их служение в разные периоды мною воспринималось и осознавалось по-разному. А в итоге открылось понимание: всё в жизни Церкви синергично, нет ничего без Бога, и нет ничего без людей, дополняющих друг друга, выявляющих уникальность личности каждого. В этом трепетном уважении к личности другого, в этой гармонии человеческая душа окрыляется, возвышается, насыщается истиной и благодатью. А вот выразить это трудно. Это можно почувствовать, находясь рядом. Лучший образ — это огонек свечи, от которой зажигается свеча другая, сама становящаяся огнём.

— *Если преемство — это ученичество и, начиная с какого-то момента, — учительство, можно ли определить, когда ученик сам становится учителем?*

— Это скажут другие. А сам о себе человек никогда не сможет так сказать. Никогда. Не называйте себя ни отцами, ни учителями, потому что мы все ученики. В Церкви живя, мы все ученики, ученики, ученики... Сегодня учимся у Златоуста, завтра — у преподобного Макария Великого, потом у Максима Исповедника, у Антония Великого... И вот идешь, идешь, идешь... И это очень важное, это очень правильное, здоровое состояние — христианское благое ученичество.

— *Вы сейчас назвали имена великих духовных писателей. На Ваш взгляд, почему они так современны?*

— На этот вопрос дал ответ Тертуллиан: «Душа по природе христианка». Или, помните, у блаженного Августина: «Ты создал нас для Себя, и мятеж в сердце наше, доколе не успокоится в Тебе». На мякине душу не проведешь, она ищет утешения не в повседневном.

— Владыка, Вами написано замечательное произведение — «Вероучение о Божией Матери», а в настоящее время Вы готовите издание, посвященное святоотеческому наследию. Кому оно будет адресовано? Сейчас на книгах выставляют маркеры: это — для молодежи, это — для взрослых, это — для детей...

— Хорошо, а Христос — Он для кого? А Бог — Он для кого? Для молодых, для стариков — для кого? Для развитых, для неразвитых? Другое дело, конечно, что каждый в своё время приходит к собственному поиску, к этому вслушиванию в самого себя, к осознанию, что голос Самого Бога звучит во мне, как эхо. Каждому — своя стезя, своя дорога. Один в 12 лет идет в монастырь, в 15 лет принимает монашеский обет, и в 60 лет продолжает самоотверженное служение Богу... А другой — разбойник благоразумный, у которого есть только последнее мгновение жизни, чтобы сказать: «Помяни меня, Господи, когда Ты придёшь во Царствие Твое. Все, на большее я в том состоянии, в котором я себя знаю и понимаю, не способен». И что услышал? «Ныне же будешь со Мною в раю».

В этом тайна человеческой свободы. Бог Всемогущий Сам Себя ограничивает в том, что не может спасти нас без нас. Господь хочет, чтобы семена добра, которые Он в нас вложил, были приняты нами творчески, и чтобы мы сами, осознав цену, достоинство, красоту и жизненность этого добра, творчески себя в этом добре раскрыли. Тогда оно, добро, будет нашим.

— *То есть всё, что даёт нам Господь, — это и дар, но это же — и задание потрудиться?*

— Что имеем, не храним... Если принимаешь дар как должное, потеряешь его. А когда поборолся за это, понес труд — вот тогда это дорого, тогда ценится, тогда желанно. Вот так мы идем, так и движемся. У каждого будет все по-своему, но эхо Божиего голоса в каждом из нас. У каждого путь свой, но суть одна: должна быть синергия как согласие свободы человеческой с волей Божией. У младенца — свое питание, у взрослого — свое, о чем и пишет апостол Павел.

— *Тот же апостол сказал: «Уже не я живу, но живет во мне Христос». Наступает ли реально в жизни человеческой такой момент, когда человек так может о себе сказать? Или это — обольщение и соблазн?*

— Апостол Павел от полноты Духа Божия и совести своей осознавал этот опыт, он его иначе не мог выразить. Это действительно та цель, к которой мы идем в своей христианской жизни: «Не я живу, но живет во мне Христос».

Но обретается это сознание только в нашем опыте: сначала младенчество, потом отрочество, юность, зрелость, и потом уже — мудрость преклонного возраста. Эти слова апостола Павла и понимать нам следует как задание на всю жизнь: обретение Христа в себе.

— *А как можно определить личность человека, если цель — обретение Христа?*

— Никакую формулу личности никоим образом не выпишешь. Будете читать у святых отцов, будете читать у замечательных богословов — приближаются, приближаются, но ... Бездна! Пытался и я для себя это как-то объяснить, понять, вопрошал и в молитве у Господа, и самого себя спрашивал через все отрицательное и через все доброе, что у нас есть... И что для себя услышал? Анну Герман, когда летел как-то в самолете: «Мы эхо, мы эхо, мы долгое эхо друг друга». И для меня вдруг открылось, что она поет о Боге и о человеческой душе. «Мы вечное эхо друг друга». Не от святых отцов прозвучал ответ, а вот от такого прекрасного человеческого опыта.

Эхо... Оно только тогда есть, когда есть сотворчество. Есть Личность, с Которой можно взаимодействовать, не будучи тождественным Ей. И по закону «с кем поведешься, от того и наберешься», «с преподобным преподобным будешь» происходит обмен действиями, обмен энергиями, способом, характером действия. Когда мы принимаем от своих учителей их знания, учимся от их опыта, мы же не становимся ими. Моя любимая учительница по литературе Светлана Александровна — одна личность, а я — другая, но я от неё воспринял то, что вошло и в мою личность.

Хороший пример — православная семья. Супруги не становятся одним и тем же, они не тождественны — нет! Это — женщина, это мужчина; это — Петр, а она — Марья. Но живут-то, действуют-то одним: живу не только я, живет во мне Христос.

Так же, как апостол Петр. Помните события в темнице, когда его туда поместили: шестнадцать человек стражи поставили, цепями его приковали, а ангел его разбудил, вывел оттуда. Думал Пётр, что всё это ему снится. А потом, когда ангел отошел, понял, что не снится, а на самом деле Господь послал ему спасение; оказывается, Господь с нами, а Петр-то не сразу это и понял!.. Все в духовной жизни постигается опытно, прочувствовано.

Личность и её созидание — это такая тайна, которую не высчитаешь математически. Это неизъяснимо...

— *В наше время чаще обращается внимание не на понимание личности, а на оторванное от неё прилагательное «личный»: личное мнение, личный успех... Будь успешным, будь лидером — и ты осуществишь себя. Вас не страшит общее стремление к личной славе?*

— «Одна слава для солнца, иная для луны, и звезда от звезды будет разниться во славе». Слава человеческая — это тоже всегда синергия, это всег-

да сотворчество. Это не данность, это раскрывающаяся в сотворчестве заданность. И это всегда, всегда тайна. Даже в одной и той же пьесе, на одной и той же сцене, тем же самым составом одинаково никогда спектакль не сыграют. Какая-то полуинтонация прозвучала — и весь спектакль звучит совершенно по-другому. А еще многое зависит от того, кто сидит в зале, в каком настроении, что думал до того... Для славы играют артисты — для пустоты играют.

Так и в жизни: лишь в сотворчестве с ближними осуществляешь себя, забывая себя. Как это все свести к какой-то формуле, к лозунгу? Это тайна.

— *Наверное, такая же тайна связывает не только отдельные личности, но и исторические события? Этот год богат на юбилеи церковно-общественного значения: 640 лет Куликовской битвы, 75 лет Победы. События разнесены почти на полтысячелетия друг от друга, наверное, их объединяет не только высокая идея защиты Отечества?*

— А как же! Объединяет Христоподобие, то есть объединяет рай, то, что мы видим во Христе. Соединение несозданного и сотворенного, Божества и человечества. Объединяет оба события жертвенность в любви, а потому и сияние света Христова. И то, что видим в свече негасимой — колонне Дмитрия Донского, и то, что видим во всех этих негасимых вечных огнях, которые зажглись и от той свечи — везде, где проливалась по закону жертвенной любви человеческая кровь, везде видим подобие образу Божию, жертвенному в своей любви.

— *Многим трудно дается понимание жертвы. Молодых людей это даже как-то пугает, особенно на фоне лозунгов, призывающих к успеху...*

— Конечно, нужно помочь осознать, что жертвенность — это основа жизни. Человек приходит в этот мир только в полноте потенции. Очень многое зависит от того, куда зернышко попадет, в какую землю — в добрую или в каменистую, или в пустыню жаркую?

Тут и на родителях ответственность, многое дается в целом от культуры рода, народа. В путях Божественных все предусмотрено: почему один рождается в такое время, в таком историческом контексте, другой — в другое время. Но совесть-то у всех есть в любое время. И кто живет по совести, тот смотрит в зеркало правды и видит такую Божественную красоту, такую кротость, такое смирение, такую жертвенность... А мы земным своим опытом ошибочно принимаем за естественность глубокую искаженность истинного человеческого образа.

— *Наверное, мы больше готовы к тому, чтобы что-то изменить в жизни, чем к тому, чтобы полностью её преобразить. Временное изменение — значит быть чуть-чуть добрее, милостынню побольше подавать. Но желание преобра-*

жения — это добровольный и полный отказ от себя нынешнего и желание себя другого...

— В том-то и дело. Но не от себя мы отказываемся, а от того, что почитаем за самих себя, то, чем мы привыкли владеть властно. Но это не мы. Мы, всё-таки, — это эхо. В этот голос Божий нужно вслушиваться, всматриваться. Для этого и дано нам время и все, что есть в жизни: и падение, и восстание, и приобретения, и утраты, и радости, и боли...

И у каждого поколения — свое преобразование. Вот проходили 30-е годы, гонения; а все равно веру-то бабушки и дедушки сохранили. Мы же не с Марса сюда прилетели, мы от них это приняли. А были все октябрята, пионеры, комсомольцы, и при всем при этом сияние веры не утрачено. Смотрю на своих одноклассников — не все стали священниками, не все архиереями, но все в Церкви. Для меня это так отрадно, так утешительно. Наша учительница географии была секретарем парторганизации в нашей школе. Ей сейчас уже 93 года. Мы с ней постоянно созваниваемся, у нас бывает «классный час». И через нее все, с кем учились в школе, имеем общение. И все люди церковные, оказываются. А мы никогда не думали, что так будет. Как жили? «Будь готов — всегда готов». С барабанами, «Зарницами», комсомолом, стройотрядами и всем прочим. И посмотрите, как серьёзно эти глубоко верующие люди любят Церковь. Это как? Отчего? Откуда? Ответ тот же: душа по природе христианка, Господь ведет каждого.

И вот в этом падении, восстании, у каждого неповторимых, каждый переживает свое преобразование, обретает свою личность в этой синергии. Это тайна Божественного замысла, которая раскрывается человеком в его личном опыте.

Наверное, все должно быть как есть, не надо не легче, не сложнее. Да будет воля Твоя — и все. Вот это когда поймешь — не моя воля, а Твоя, Господи, да будет! — вот тогда это действительно радость.

Беседовала Марина Александровна Михалёва

«Когда человек встречается с Богом»

15 февраля 2020 года, в праздник Сретения Господня, Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл совершил Божественную литургию в Успенском соборе Московского Кремля. На Патриаршую литургию в Успенский собор прибыли архиереи, представители духовенства и мирян Тульской митрополии. В связи с празднованием Дня православной молодежи богослужение посетила большая группа молодежи из Тульской области, в том числе студенты Тульской духовной семинарии во главе с ректором ТулДС игуменом Евфимием (Моисеевым).

По окончании богослужения Предстоятель Русской Церкви произнес проповедь.



Во имя Отца и Сына и Святого Духа!
Сегодняшний праздничный день имеет глубокий смысл. Из Священного Писания мы знаем, что встреча в Иерусалимском храме повлекла за собой большие изменения в жизни тех, кто в ней участвовал. Господь Богомладенец, пришедший в мир, встретился с теми, кто ожидал Его долгие годы. Вообще, все человечество ожидало пришествия в мир Избавителя. В разных культурах это ожидание выражалось и описывалось по-разному, но наиболее совершенно оно отразилось в пророчествах Ветхого Завета. И вот предсказанное свершилось, и участники встречи с рожденным Спасителем, жившие в соответствии с духом Ветхого Завета, могли и умом, и сердцем воспринять всю значимость этого события.

Так, по воле Божией до пришествия в мир Спасителя дожил праведный Симеон — по преданию, один из 70 переводчиков, которые в III веке до Рождества Христова тру-

**Святейший
Патриарх
Московский
и Всея Руси
КИРИЛЛ**

Проповедь по окончании Божественной литургии

дильсь в Александрии, чтобы перевести Ветхий Завет с еврейского на греческий. Переводя Библию, Симеон усомнился в пророчестве Исаяи о том, что *Дева во чреве примет и родит Сына* (Ис. 7:14), и вместо слова «Дева» написал «молодая женщина».

В это мгновение Ангел предстал пред ним и сказал, что Симеон сам будет свидетелем всего того, в чем усомнился. А когда Дева Мария принесла Младенца Иисуса, Симеон, движимый Духом Святым, пришел на встречу с Тем, Которого ожидал долгие-долгие десятилетия. Истосковалась его душа, и Симеон стремился уйти в иной мир, где бы он мог отдохнуть от тягот долгого жизненного пути. Потому с такой радостью он произносит слова, хорошо нам известные, которые запечатлены в молитвах нашей Церкви: *ныне отпустиаши раба Твоего, Владыка, по глаголу Твоему, с миром* (Лк. 2:29). Действительно, как свидетельствует предание, Симеон после этой встречи скончался, и его долгий путь завершился огромной переменой от земного бытия к бытию вечному.

Очень часто и в нашей жизни бывают встречи, которые приводят к большим переменам. Все знают, как радикально меняет жизнь встреча с любимым человеком, и люди заключают браки именно потому, что произошла эта встреча любящих сердец. Многое в течение своей жизни человек воспринимает от окружающих. Так, весь процесс обучения — это встречи. Встречи с людьми мудрыми, образованными, с теми, кто имеет возможность передать нам знания и опыт, которые помогают двигаться вперед, преодолевая многие трудности и испытания жизни.

Но не все встречи завершаются благополучно. Встреча с человеком злым, соблазняющим душу и разум, может привести к трагическим последствиям. Если люди, встретившись, вступают в брак, не имея любви в сердце, если ими движут меркантильные соображения, то брак превращается в муку. Не каждая встреча приносит радость, не каждая встреча возвышает человека, но только та, которая преобразует наш разум и чувства, качественно изменяя нашу жизнь к лучшему. Именно такая встреча и такая перемена происходит, когда человек встречается с Богом.

Услышав эти слова, многие скажут, что сказанное в основном имеет отношение к Библии, к Ветхому и Новому Завету. Но я поправлю и скажу: все это имеет отношение к нашей жизни, потому что и мы встречаемся с Богом. Не в громе и молнии, как Бог являлся Моисею на горе, и не в силе Духа, как великим пророкам, но мы встречаемся с Господом, и, чтобы эта встреча могла быть опознана как встреча с Богом, она непременно должна сопровождаться нашими молитвами, размышлениями и стремлением уразуметь, что с нами произошло.

Действительно, такие встречи часто бывают в человеческой жизни, и мы видим, как человек, отрицавший всякую возможность веры в сверхъестественное, отрицавший даже бытие Божие, вдруг по какой-то ему самому

непонятной причине осознает свое заблуждение и становится глубоко верующим. Иногда это происходит в результате случайного захода в храм, случайной встречи с каким-то мудрым собеседником, в результате чтения книги или даже просмотра фильма, когда мысль вдруг отрывается от обыденности, возносится горе, и человек начинает задумываться о Боге.

Другими словами, встреча почти всегда влечет за собой некоторые изменения в жизни. Иногда совсем незаметные, иногда значительные, как в случае вступления в брак, иногда трагические, как в результате встречи со злыми людьми, обладающими властью. Но практически всегда за настоящей встречей следуют изменения, и очень важно, чтобы мы проходили в своей жизни через встречи, которые возвышали бы нашу душу, укрепляли наш разум, а главное, укрепляли нашу веру в Бога. И самое важное — то, что происходит с человеком, когда мы приходим в храм Господень, подобно тому как Дева Мария принесла в храм Младенца. Именно здесь и должна совершаться наша встреча с Господом, когда сила благодати Божией, касаясь нас в ответ на нашу молитву, преобразует наше сознание, наш разум, укрепляет наши чувства. И когда мы в особом состоянии духа покидаем храм Божий, мы должны свидетельствовать, что незримо, как легкое дуновение ветра, нас коснулась благодать Божия и состоялась наша встреча с Богом и Отцом, с Тем, Кто любит нас более других и Кто Свою любовь способен излить на нашу жизнь.

Сегодняшние воспоминания о Сретении в храме Младенца Иисуса и Пресвятой Богородицы с праведным Симеоном и благочестивой Анной должны научить всех нас тому, что храм есть особое место, где может и должна происходить наша реальная встреча с Господом, влекущая за собой те перемены к лучшему в нашей жизни, которыми и отличается духовное возрастание человеческой личности.

Пусть Господь даст всем нам силы посещать храм Божий, не лениться, никогда не менять посещение храма на какие-то другие дела, которые нам иногда кажутся очень важными. Ибо нет ничего более важного в мире, чем реальная встреча с Господом во время Святой Евхаристии. Пусть этот праздник — воспоминание о встрече Девы Марии со старцем Симеоном, пророчицей Анной, которые узрели явившегося в мир Спасителя на руках Богоматери, — всех нас укрепляет в нашем благочестии, в нашей любви к храму Божию, в нашем стремлении жить в соответствии с тем великим нравственным законом, который принес Спаситель мира, представший в Иерусалимском храме пред лицом Своего Отца. Молитвами Пречистой Преподобной Девы Марии да укрепит Господь веру в нашем народе и во всех нас. Аминь.

Я хотел бы сердечно приветствовать представителей Тульской митрополии — владыку митрополита Алексия, епископа Серафима, представителей власти, хор и всех тех, кто сопровождал владыку митрополита на это богослужение. Очень ценю возможность совершать в этом главном храме Русской Церкви — в храме, овеянном великой традицией, в храме, где поставлялись

Патриархи и возводились на трон цари, в подлинном духовном центре нашей Родины — встречаться с представителями епархий.

Очень важно, что именно в таком святом месте мы имеем возможность вместе помолиться Господу, обменяться мнениями о церковной жизни. Полагаю, что эта традиция, установившаяся совсем недавно, уже, несомненно, приносит добрые плоды.

Хотел бы выразить пожелание, чтобы это посещение духовного центра русского Православия также принесло благословение Тульской митрополии, ее клиру и благочестивым мирянам. Пусть благословение Божие пребывает над тульской землей, которая славна своим прошлым и, надеемся, будет славна своим настоящим и будущим. Храни вас всех Господь!

<http://www.patriarchia.ru/db/text/5592344.html>

«Жизнь, обновлённая в Духе Святом»



Во имя Отца и Сына и Святого Духа!
Ныне отпускаеши раба Твоего, владыко, по глаголу Твоему с миром, яко видеста очи мои спасение Твое, еже еси уготовал пред лицем всех людей. Свет во откровение языков и славу людей Твоих Израиля!

Возлюбленные о Господе братья и сестры!

Эти слова святого праведного Симеона Богоприимца настолько хорошо известны всем церковным людям, что порой от нас ускользает их глубокий духовный смысл. Мы часто не задумываемся о том, что в этих немногих словах святой старец Симеон исповедовал принесенного в Иерусалимский храм младенца Христа как Владыку мира, во власти Которого находится жизнь всего человечества и каждого человека. Согласно церковному преданию, некогда Господь дал обетование праведному Симеону, что он сможет разлучиться с этой жизнью только когда увидит своими глазами воплотившегося Спасителя.

| Проповедь после запричастного стиха

**Игумен
ЕВФИМИЙ
(Моисеев)**

Кандидат богословия
Ректор Тульской
духовной семинарии,
доцент кафедры
церковно-практических
дисциплин

rector@tulds.ru

В апостольском чтении сегодняшнего праздника говорится, что *без всякого прекословия меньший благословляется большим* (Евр. 7:7). Эти слова сказаны о благословении Мелхиседеком Авраама. Мелхиседек, царь Салима, *без отца, без матери, без родословия, не имеющий ни начала дней, ни конца жизни, уподобляясь Сыну Божию* (Евр. 7:3), прообразовал Господа Иисуса Христа, принесенного Пречистой Девой Марией в храм Иерусалимский. Пророчествуя о Христе как о Великом Первосвященнике, псалмопевец Давид восклицал: *Ты иерей вовек по чину Мелхиседекову!* (Пс. 109:4).

Святой праведный Симеон, приняв в свои объятия Богомладенца Христа, получил благословение на переход в вечность, которого чаял уже многие и многие годы, и тем самым дал ясно понять всем, кто присутствовал при этом событии, что принесенный в храм младенец — это Сын Божий, воплотившийся Владыка мира.

Это свидетельство подтвердила и Анна Пророчица — благочестивая и праведная женщина, которая подвизалась при храме Господнем в посте и молитве в течение многих лет. Подойдя к святому праведному Симеону и Пресвятой Деве Марии, она прославила Господа, дабы ни у кого не осталось сомнений, что принесенный в храм младенец есть воплотившийся Бог!

Сегодня, в день великого двенадцатого праздника Сретения Господня, Святая Церковь, вспоминая это событие священной истории, предлагает нам задуматься о том, что для каждого из нас означает встреча с Богом. Да, мы не можем подобно святому праведному Симеону Богоприимцу осязать своими руками Богомладенца Христа, заключить Его в свои объятия, но мы можем духовно пережить незабываемую встречу с Господом, которая, несомненно, является самой важной в жизни человека, поскольку именно она полагает начало нашей духовной жизни.

Однако кто-то может сказать, что встреча — это всегда результат усилий как минимум двух сторон. И как быть, если мы стремимся встретиться с Богом, а Бог не стремится встретиться с нами? Что можно сказать на это недоумение? В действительности Бог не может не искать встречи с человеком. Чтобы понять это, нужно осознать одну, казалось бы, весьма простую вещь: если человек был сотворен по образу и подобию Божию, если каждому человеку в акте Божественного творения было даровано личностное начало, значит, это было сделано именно с той целью, чтобы в своем личном общении с Богом человек мог обрести полноту богопознания. В Предвечном Совете некогда было предрешено, чтобы каждая человеческая личность могла обрести полноту богообщения во Христе Иисусе. Священное Писание убедительно свидетельствует, что именно ради того, чтобы человек мог встретиться с Богом, Бог стал Человеком, именно с этой целью и совершилось таинство Боговоплощения.

Часто бывает так, что мы ищем встречи с кем-то из тех, кто нас заинтересовал или привлек наше внимание. Как правило, в основе подобных стремлений

лежит некий интерес — мы стремимся получить через эту встречу или знакомство какую-то выгоду, пользу для себя. Но не таково стремление Бога к встрече с человеком. В его основе всегда лежит Божественная любовь к своему творению, *ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Своего Единородного Сына для того, дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную* (Ин. 3:16).

И вот ныне эта встреча происходит в храме Иерусалимском, то есть происходит то событие, ради которого и был сотворен весь наш мир, ради которого был сотворен человек, ради которого Бог стал человеком. И если святой праведный Иосиф и Пресвятая Дева Мария лишь догадывались о том, что они принесли в храм не простого младенца, то святой праведный Симеон Богоприимец, на котором почивал Дух Святой, ясно засвидетельствовал, что принесенный в Иерусалимский храм младенец есть Спаситель мира. Исполнившись Духа Святого, он изрек: *ибо видели очи мои Спасение Твое, которое Ты уготовал пред лицом всех народов, свет к просвещению язычников и славу народа Твоего Израиля!* (Лк. 7:30-32).

Продолжая свое пророчество и обращаясь к Пресвятой Деве Марии, святой старец Симеон сказал: *Се, лежит Сей на падение и на восстание многих во Израиле и в предмет пререканий. И тебе самой оружие пройдет душу, да откроются помышления многих сердец* (Лк. 2. 23:35).

Это грозное пророчество святого праведного Симеона не утратило своего значения и в наши дни, ибо до скончания века Господь Иисус Христос остается причиной падения и восстания для многих. Не может быть так называемого нейтрального отношения ко Христу — по свидетельству Церкви, человек или духовно восстает и возрождается силой Христовой, или он, отвергая Спасителя, падает в глубины ада. Мы видим, как на наших глазах сбывается это пророчество, когда Господь и основанная им Церковь остаются предметом для множества пререканий, нападок, а порой и открытых гонений.

И поэтому сегодня каждый из нас должен задать себе вопрос: кто для меня Христос — причина падения или причина восстания? При этом важно понимать, что духовное восстание, возрождение человека начинается именно с его личной встречи со Христом. Каждый христианин имеет опыт переживания этой встречи, опыт богообщения, а его полнота достигается в молитве и в приобщении Святых Христовых Таин, в соединении с Господом в Таинстве Евхаристии. Вот почему так важно для каждого из нас обновлять этот опыт, участвуя в евхаристической жизни Церкви.

Полагая в своем уставе совершение Божественной литургии в большую часть года, Святая Церковь несет нам свидетельство о том, что Господь всегда готов к встрече с нами. А вот часто ли готовы бываем к этой встрече мы? Ведь мы имеем грозное предупреждение, что причащающийся недостойно виновен будет против *Тела и Крови Господней* (1 Кор. 11:27). Давайте спросим себя очень откровенно: ведем ли мы тот образ жизни, который делает нас способными встретить Христа?

Господь продлил дни жизни святого праведного Симеона гораздо дольше естественного земного предела с одной лишь целью — чтобы он, раскрыв смысл данного ему обетования, засвидетельствовал истинность Боговоплощения. К этому же свидетельству призывается каждый христианин. Но если для старца Симеона — последнего праведника Ветхого Завета — встреча со Христом означала конец его земной жизни, то для нас эта встреча должна стать началом новой жизни, обновленной в Духе Святом.

Будем же молиться Господу о том, чтобы наша встреча с Ним стала причиной восстания от греховного сна и чтобы помышления наших сердец открылись для принятия Его Божественного Промысла — всегда благого и совершенного. Аминь!

*Успенский собор Московского Кремля,
15 февраля 2020 г.*

1918 год: кровавые события в Туле

УДК 271.2

Аннотация. С первых дней Советской власти начались гонения на Русскую Православную Церковь. В полной мере испытало их и духовенство Тульской епархии, о чем свидетельствует ее история с 1917 по 1920-е годы.

Ключевые слова: история Русской Церкви, Тульская епархия, Тульская духовная семинария, «Тульские епархиальные ведомости», гонения, установление советской власти, декреты Совета народных комиссаров, епископ Тульский и Белевский Иувеналий (Масловский), епископ Каширский Корнилий (Соболев).



Чтобы лучше представить себе трагическую атмосферу последних месяцев 1917 г., обратимся к опубликованному в «Тульских епархиальных ведомостях» протоколу благочиннического собрания 2-го Алексинского округа, состоявшегося 20 ноября 1917 г.: «Слушали: Заявление членов собрания о следующих прискорбных веяниях последнего времени. С весны настоящего года, когда повсюду в селах и деревнях стали открываться собрания и митинги и народ призывался к классовой борьбе, к глубокому прискорбию верующих людей, многими митинговыми ораторами (конечно, в большинстве случаев невежественными) во враждебный лагерь народа поставлены Церковь и духовенство. В страстных, несдержанных речах демагогов сплошь и рядом по отношению к Церкви и ее служителям делались выпады не только несправедливые и обидные, но и намеренно оскорбительные и даже кощунственные, причем лживые утверждения нередко подчеркивались выкриками, что это, де, сущая правда. Некоторые из этих «правдивых» народных трибунов ставили

**Протоиерей
Игорь АГАПОВ**

Кандидат богословия

Проректор ТулДС
по учебной работе,
доцент кафедры
богословия
и библистики

uch@tulds.ru

Церковь в один ряд с кабаком и застенком, глумились над памятью святых (например, преподобного Серафима Саровского), священникам открыто и прямо в глаза бросали поносное название «долгогривых», упрекали в службе прежнему правительству, указывали как на какое-то преступление получение пожертвований за совершение треб. В самое последнее время, когда духовенство отнеслось к движению большевиков и вызванной ими братоубийственной гражданской войне явно отрицательно, некоторым священникам пришлось выслушать удивительные по своей умопомрачительности и циничности утверждения, что война нужна капиталистам и священникам, что они буржуи, клеветники, что им верить нельзя ...» [8, с. 533].

В декабре 1917 г. церковно-приходские школы передаются в ведение Народного Комиссариата просвещения, аннулируется церковный брак и вводится брак гражданский. С января 1918 г. прекращается выдача средств на содержание церквей, часовен, на оплату труда законоучителей, священнослужителей, на совершение церковных обрядов. Положения декрета Совета Народных Комиссаров от 23 января 1918 г. «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» получили законодательное закрепление в первой советской Конституции РСФСР.

Осуществляется перевод с юлианского на григорианский календарь (со старого на новый стиль), проводится реформа языка, принимаются и другие меры, направленные на изменение традиционных устоев жизни народа, в большинстве своем исповедующего православие.

Верующие во многих городах России проводят акции протеста. Крестный ход в Туле 2 февраля 1918 г. закончился трагедией — мирное шествие православных людей было расстреляно красногвардейцами.

В советское время это страшное событие было предано забвению, а все документы, способные пролить на него свет, были, вероятно, уничтожены. Но, к счастью, сохранились газеты, освещавшие те события. К ним относятся: «Революционный вестник», орган губернского исполкома Советов крестьянских, рабочих и солдатских депутатов; «Земля и воля», орган губкома партии социалистов-революционеров; «Новый народный голос», орган Тульской организации Российской социал-демократической рабочей партии; независимая частная газета «Тульская молва». Сопоставляя информацию по четырем изданиям, научный сотрудник Государственного архива Тульской области Людмила Михайловна Захарова восстановила картину происшедшего, опубликовав материалы в газете «Тула» 9 января 1991 г.

«Чтобы предотвратить предстоящее шествие, — пишет Л.М. Захарова, — военно-революционный комитет и исполком Тульского совета рабочих и крестьянских депутатов на совместном заседании 31 декабря 1918 года приняли решение о введении в городе военного положения. На следующий день по Туле были развешаны объявления о запрещении демонстраций и массовых шествий. Но, несмотря на это, 2 февраля к девяти утра в кремль начал соби-

раться народ. В тот день в Успенском соборе служили епископ Тульский и Белевский Иувеналий и епископ Каширский Корнилий в присутствии большого числа духовенства. В полдень из переполненного собора начал выходить крестный ход. Согласно выработанному маршруту, его путь лежал из кремля по Киевской улице (ныне проспект Ленина) к церкви Александра Невского, мимо церкви Петра и Павла и ныне снесенных церквей — Георгиевской, Николо-Часовенной, Спасо-Преображенской — обратно в кремль. Но едва крестный ход показался из ворот кремля, ведущих на Киевскую улицу, как где-то вдали раздались выстрелы, кто-то отдал команду «ложись», и многие из головной колонны легли на снег. Часть народа бросилась обратно в кремль. Оказывается, власти желали изменить маршрут. Они решили резко развернуть шествие вправо к Сретенской церкви. У гостиницы «Артель» дорогу верующим преградили красногвардейцы. Командир сводно-революционного отряда Е.М. Гневышев (вскоре привлеченный к суду за бесчисленные грабежи туляков), по словам «Революционного вестника», «умолял» духовенство изменить маршрут. Но, как пишет советская газета, в ответ получил удар крестом в грудь. Народ же «массами стал напирать на выстроившихся в ряд красногвардейцев, угрожая им самосудом» [7].

С трудом верится, что священнослужители могли использовать крест для нанесения удара — по крайней мере, другие газеты не отметили этого. Но «Новый народный голос» со ссылкой на газету «Земля и воля» писал: «Красногвардейцы, стрелявшие до этого времени вверх, опасаясь самосуда, начали расстреливать подошедших в упор... Люди, несшие иконы, и духовенство среди улицы под градом пуль продолжали двигаться. Показался владыка, около него было два-три человека. Сзади никого не было, впереди тоже. Прекратившаяся было стрельба опять началась. Это был один из диких, возмутительных моментов. Расстреливали человека, мирно идущего по улице. Скоро владыка подошел к иконам, и крестный ход под несмолкаемую ружейную стрельбу, начавшуюся во всех углах Киевской улицы, продолжал свой путь, оставив несколько убитых против гостиницы» [5].

Епископ Корнилий, участник события, рассказывал о расстреле: «Боясь, что может произойти давка, я успокаивал бегущих. Пропустив этот поток, я вышел на Киевскую улицу и тогда увидел, насколько я отстал от крестного хода, который уже был около Посольской. Меня окружила только небольшая группа людей. Проходя мимо гостиницы «Артель», я увидел стоящих возле нее вооруженных людей. «В Вас целятся», — услышал я взволнованный голос одного из окружавших меня гимназистов, — но я защищу Вас». В это время я был ранен... кажется, одновременно и в руку, и в ногу. Кстати, с левой стороны пуля разорвала мое облачение, но самого меня не задела. Есть заметка и на пояском ремне. В левой руке я нес посох. При ранении я его выпустил. Его взяла гимназистка 2-й гимназии Григорьева, которая тоже была ранена в нижнюю часть ладони, кажется, левой руки. Был ранен в ногу и закрыв-

ший меня гимназист. Оба мужественно, несмотря на раны, продолжали свой путь. Иконы я уже нагнал на Посольской и сказал, чтобы их несли обратно. ... Отпустив иконы, я почувствовал, что дальше идти не могу, зашел в аптеку Белявского, где мне и была оказана первая помощь» [5].

«Фельдшер Боровой, — продолжает Л.М. Захарова, — из сапога епископа вылил около двух стаканов крови. Тут же были обработаны и раны двух отважных гимназистов. А на улицах города в это время продолжалась стрельба, увеличивалось число жертв.

По официальной справке врача губернской земской больницы, было убито 8 человек, ранено — 11. Вероятно, раненых было больше. Например, фамилии гимназистов в этот документ не попали. Справка составлена только на тех, кто обратился за помощью в эту больницу. По слухам, которые мгновенно разнеслись по городу, эта цифра приближалась к 60» [7].

Кровавые февральские события в Туле возмутили горожан. Волна протестов, связанных с декретом, нарастала с каждым днем. Так, делегаты I-го чрезвычайного собрания духовенства и мирян Тульской епархии, состоявшегося 2 июня / 21 мая 1918 г., приняли обращение к СНК РСФСР. Это был вопль народный, в котором отразились все чаяния русской души.

«Мы, представители двухмиллионного русского православного населения Тульской губернии..., свидетельствуем, что декрет, именуемый «Об отделении Церкви от государства» и изданный в Петрограде... от имени народных комиссаров, несмотря на видимое благородство целей, во имя которых он издан — свобода совести, свобода Церкви от опеки государства — при проведении своем в жизнь на местах создает неисчислимые бедствия и для блага церковного и для совести самого народа. Таинства и храмы наши подвергаются оскорблениям, священнослужители терпят насилие, иногда мученичество, дети наши лишаются возможности изучать Закон Божий. Все это убеждает нас в том, что названный декрет...разработан не совсем в том направлении, как это требовалось бы соответственно целям, ради которых он издан.

Граждане народные комиссары! Вы именуете себя друзьями народа. Вы объявляете своей исключительной целью счастье народа. Девиз ваш — все для народа... Мы, представители Тульской губернии, избраны и посланы сюда самим народом, тем самым народом, ради счастья которого вы делаете все, что теперь делаете. И как представители народа мы теперь заявляем: русский народ — народ церковный. Церковью для нас определяется все — здесь наше счастье, здесь наша и жизнь. И если ваш декрет имеет такие тяжелые последствия для Церкви, то этим самым разрушается без остатка счастье наше... Священный Собор, состоящий из людей, избранных от православного населения всей земли русской, уже определил свое отношение к вашему декрету... С своей стороны и мы просим, чтобы Церковь...не была попираема в правах бытия... Мы просим у вас для Церкви прав юридического лица. Мы просим вас не забывать также и детей наших — подрастающую юную Церковь, просим, чтобы

Закон Божий был принят вами за предмет обязательного школьного преподавания... Сверх того, настойчиво и бесповоротно заявляем, что имущество церковное и причтовое должно остаться неприкосновенным, а то из церковного имущества, что уже отобрано, должно быть возвращено полностью и немедленно» [2].

В этом и многих других документах содержится информация о силе народного противостояния разрушительным действиям новой власти. Так, в обращении представителя местной власти в уездный партийный комитет города Новосиль Тульской области от 14 января 1919 г. говорится: «12-го сего января в Перестяжской волости произошло восстание граждан на религиозной почве. Восстание локализовано. Арестовано 16 человек.

Восстанию предшествовал арест местного священника Сергия Добросердова за агитацию против Советской власти в субботу, 11 января. На другой день, то есть в воскресенье, 12 января, граждане собрались в церковь и, узнав об аресте священника, пришли к волостному совету, находящемуся в Гагаринском хуторе, силой освободили последнего. При этом избili агента продовольственного отдела тов. Лаврухина, затем тов. коммунистов-большевиков Ефима Шепелева и тов. Семенова. Разогнали совет, внесли икону, удаленную согласно декрету Совнаркома, и поставили на старое место» [6, с. 18].

Но к голосу православного народа советская власть не прислушивалась, спешно проводя в жизнь положения декрета и часто используя при этом репрессивные методы. Примером тому могут служить аресты духовенства.

28 июня 1918 г. был арестован и заключен в тюрьму за контрреволюционную деятельность священник села Сетухи Новосильского уезда Владимир Божанов [3]. В сентябре 1919 г. лишены свободы благочинный 1-го Ефремовского округа протоиерей Алексей Гастев и священник села Острога Голянки Новосильского уезда Сергей Болоболин [4]. Несмотря на жестокое противостояние государства и Церкви, только в первой половине 1918 г. было открыто много новых приходов: в селе Чулково Новосильского уезда, в селе Кудашево Елифанского уезда, в селе Жиморино Белевского уезда, в селе Дорофеево Тульского уезда, при Мариинском детском приюте г. Тулы [9, с. 182]. Православные люди понимали значение Церкви в своей жизни и всеми силами старались укрепить ее позиции.

Вскоре на основании «Положения о Единой Трудовой Школе Российской Социалистической Федеративной Советской Республики», опубликованного 16 октября 1918 г., были закрыты все духовные учебные заведения Тульской епархии. Одним из первых учебных центров, прекративших свою деятельность в то время, была Тульская духовная семинария, которая была важным очагом духовного образования не только для тульского края, но и для всей России. Из ее стен вышло 22 иерарха (пять митрополитов, пять архиепископов и двенадцать епископов), а также около сорока видных деятелей русского православия. Среди них: митрополит Исидор (Никольский), митрополит Сер-

гий (Ляпидевский), митрополит Агафангел (Преображенский), митрополит Евлогий (Георгиевский), архиепископ Иларион (Троицкий), архиепископ Виталий (Введенский), профессор Московской консерватории протоиерей Димитрий Разумовский, протопресвитер Василий Бажанов, историк-краевед и археолог Н. И. Троицкий и др. Это свидетельствует о том, что религиозно-нравственное воспитание учащихся семинарии было на должной высоте, и в ней закладывался прочный фундамент для деятельности будущих пастырей Церкви. За полувековое свое существование Тульская духовная семинария воспитала около трех тысяч священнослужителей [1, с. 39].

Вместе с тем, 1918 г. стал последним, 57-м годом издания «Тульских епархиальных ведомостей». До 1990 г. Тульская епархия была лишена возможности иметь свой печатный орган.

Список литературы

1. *Брылёв Павел, священник.* История Тульской епархии. Новейший период: диссертация на соискание ученой степени кандидата богословия. Машинопись. — Троице-Сергиева Лавра, 1998 г.
2. ГАТО. Ф. 3. Оп. 8. Д. 4726. Л. 60.
3. ГАТО. Ф. 562. Оп. 4. Д. 12. Л. 1.
4. ГАТО. Ф. 562. Оп. 4. Д. 397а. Л. 3–4.
5. Земля и воля. — 1918. — 23 февраля.
6. Русская Православная Церковь в Тульской области. 1918–1991 гг. Сборник документов и материалов ЦНИТО / Отв. ред. Г.В. Макаренко. — Тверь, изд-во «Булат», 2012.
7. Тула. — 1991. — 9 января.
8. Тульские епархиальные ведомости. — 1917. — № 45–46.
9. Тульские епархиальные ведомости. — 1918. — № 13–14.

Archpriest Igor Agapov
Candidate of theology

Vice-rector of Tula Theological Seminary for academic affairs;
associate professor of the Department of theology and biblical studies.
uch@tulds.ru

1918: MURDEROUS EVENTS IN TULA

Abstract. From the first days of the establishment of the Soviet power, there began persecutions on the Russian Orthodox Church. Tula diocese experienced them to the full, which is evidenced by its history in the period 1917–1920.

Keywords: history of the Russian Church, Tula diocese, Tula Theological Seminary, «Tul'skie Eparhial'nye Vedomosti» (“Tula Diocese Gazette”), persecution, establishment of Soviet power, Council of people's commissars decrees, Bishop of Tula and Belevsky Juvenaly (Maslovsky), Bishop Cornelius of Kashira (Sobolev)..

References

1. *Bry'lyov Pavel, svyashbennik [priest] (1998). Istoriya Tul'skoj eparhii. Novejshij period. Dissertaciya na soiskanie uchenoj stepeni kandidata bogosloviya. Mashinopis' [History of Tula Diocese. The Latest Period. Candidate of Theology dissertation. Typewriting. — Trinity-Sergius Lavra (in Russian).*
2. GATO. F. 3 Op. 8. D. 4726. L. 60 [State Archives of Tula Region. Fund 3. Inventory 8. File 4726. List 60]. (in Russian).
3. GATO. F. 562 Op. 4. D. 12 L. 1. [State Archives of Tula Region. Fund 562. Inventory 4. File 121. List 1] (in Russian).
4. GATO. F. 562 Op. 4 D. 397a. L. 3–4. [State Archives of Tula Region. Fund 562. Inventory 4. File 397a. List 3–4]. (in Russian).
5. Zemlya i volya. — 1918 — 23 Fevralya. [Land and Freedom Periodical, 23rd Feb.] (in Russian).
6. Russkaya Pravoslavnaya Cerkov' v Tul'skoj oblasti. 1918–1991 gg. Sbornik dokumentov I materialov CzNITO (2012). [Russian Orthodox Church in Tula Region. Documents and Materials]. Tver' (in Russian).
7. Tula. — 1991 — 9 Yanvarya. [Tula Periodical, 9th Jan.] (in Russian).
8. Tul'skie Eparhial'nye Vedomosti. 1917. № 45–46. [Tula Diocese Gazette, no.45–46] (in Russian).
9. Tul'skie Eparhial'nye Vedomosti. 1918 № 13–14. [Tula Diocese Gazette, no.13–14] (in Russian).

В противостоянии с обновленчеством

УДК 271.2



Иерей Николай ЕВСЕЕВ

Кандидат
исторических наук
Старший преподаватель
кафедры церковной
истории ТулДС,
преподаватель
кафедры теологии
Института
гуманитарных
и социальных наук
ТулГУ
evseevnikolay@yandex.ru

Аннотация. Статья содержит информацию о жизни Тульской епархии в 1922–1927 гг. В это время зарождается и обретает силу обновленческий раскол. Тульская епархия вынуждена была выживать под натиском власти, стремящейся уничтожить Церковь как институт, влияющий на мировоззрение общества и личности.

Ключевые слова: Церковь (Русская Православная Церковь), власть (советская власть), епархия, обновленчество, община.

К 1922 г. у власти в России окончательно укрепилась партия большевиков, победившая в Гражданской войне и приступившая к строительству государства принципиально нового типа, прежде не существовавшего в истории. От других форм государственного устройства форма, предложенная В.И. Ульяновым (Лениным) и его соратниками, принципиально отличалась провозглашенным стремлением к полному контролю над всеми сферами жизни общества и личности, включая духовную. В этой связи Церковь и религия в целом рассматривались как нежелательные конкуренты в области влияния на умонастроения людей, формирование мировоззрения и системы общественных отношений. Результатом такого видения роли религии в жизни общества стало целенаправленное наступление на религию в 1918–1922 гг. путем закрытия явочным порядком храмов и монастырей, репрессиям против духовенства по обвинению в контрреволюционной агитации и деятельности, принадлежности

к враждебному, эксплуататорскому классу. Были проведены кампании по изъятию церковных ценностей и вскрытию мощей святых, целью которых был подрыв духовного авторитета и экономического положения Церкви. Однако данные кампании не позволили власти достичь главного результата: полной дискредитации и последующей ликвидации всех религиозных организаций и, в первую очередь, Русской Православной Церкви.

Основная цель в виде смены парадигмы духовного развития страны, поставленная руководителями большевистской партии, претворялась в жизнь самыми разнообразными методами, от религиозных диспутов до репрессий. Наибольшую эффективность показала пропагандистская кампания, совмещенная с агентурной работой, позволившая подорвать авторитет Церкви в народе, поставившая его перед лицом духовной пустоты, на грань цивилизационного выживания в условиях разрушения национального и духовного самосознания.

Период 1922–1927 гг. имеет особое значение в жизни как всей Русской Православной Церкви в целом, так и Тульской епархии в частности. Связано это прежде всего с разразившимся кризисом системы общецерковного управления, инспирированным, с одной стороны, рядом представителей православного духовенства, желавших занять более высокое положение в церковной иерархии, с другой — властью, ставившей перед собой задачу расколоть и уничтожить Церковь по частям. Наиболее серьезным проявлением кризиса власти в Церкви явилось возникновение обновленческого раскола, одним из центров которого стала Тульская епархия. Представляется необходимым дать пояснение относительно природы обновленчества в Русской Православной Церкви.

Первой организацией обновленческого направления стал Всероссийский Союз демократического православного духовенства и мирян [7], созданный 7 марта 1917 года в Петрограде. Одним из организаторов и секретарем этой организации выступил священник Александр Введенский — ведущий идеолог и вождь движения во все последующие годы. Его соратником был священник Александр Боярский. В своих публикациях обновленцы выступали резко против традиционных форм обрядового благочестия, критиковали канонический строй церковного управления, при всем этом они еще не были представителями сколько-нибудь значимых сил внутри самой Церкви.

Ночью 12 мая 1922 г. протоиерей Александр Введенский с двумя своими единомышленниками, священниками Александром Боярским и Евгением Белковым, в сопровождении сотрудников ОГПУ прибыл в Троицкое подворье, где тогда находился под домашним арестом Патриарх Тихон. Обвинив его в опасной и необдуманной политике, приведшей к конфронтации Церкви с государством, Введенский потребовал, чтобы Патриарх оставил престол ради созыва Поместного Собора. В ответ Патриарх подписал резолюцию о временной передаче церковной власти с 16 мая 1922 г. митрополиту Ярославско-

му Агафангелу. А уже 14 мая 1922 г. в «Известиях» появилось написанное лидерами обновленцев «Воззвание верующим сынам Православной Церкви России» [3, с. 307–309], где содержалось требование суда над «виновниками церковной разрухи» и заявление о прекращении «гражданской войны Церкви против государства».

Духовенство начало объявлять о признании Высшего Церковного Управления (далее — ВЦУ), высшего органа власти в обновленческом движении, вскоре после его провозглашения единственным каноническим органом высшей церковной власти. Следует отметить, что часть духовенства не разделяла обновленческих реформ церковной жизни, но признала ВЦУ из страха за собственную жизнь, будучи уstraшенной расправами над собратьями по сану со стороны властей по «просьбе» обновленцев. Другие признавали ВЦУ в тревоге за Церковь, надеясь изнутри повлиять на обновленческое движение в духе приближения его к церковной традиции, или просто не разобравшись в том, что же такое ВЦУ из петроградских протоиереев.

К концу 1922 г. обновленцы смогли занять две трети из 30 тысяч действовавших в то время храмов [16]. Повсеместно под руководством комиссаров протоиерея В. Красницкого, фактического руководителя обновленчества, были организованы епархиальные управления из священников, признавших «Живую Церковь». В некоторых епархиях это управление возглавлял архиерей; в тех епархиях, где архиерей оказывался несговорчивым, он обычно сразу же «исчезал» за тяжелыми воротами местной тюрьмы. Это, конечно, как объясняли «живоцерковники», было всегда совершенно случайным совпадением. Затем ВЦУ увольняло его на покой, фактически признавая правоту советской власти и явно обнаруживая свое полное «взаимопонимание» с ней. Епархиальное управление явочным порядком брало власть в свои руки.

В Тульской епархии обновленческое управление было установлено сходным с указанным выше способом. Арест епископа Тульского Иувеналия (Масловского) в 1922 г. по делу о явлении иконы на колокольне Казанского собора был избран обновленцами для захвата власти в епархии. В Туле образовалась «прогрессивная группа» духовенства, в состав которой вошли: епископ Епифанский Виталий (Введенский), протоиереи П.А. Невский, Н.И. Музалевский, А.В. Соколов, В.А. Вьюков, священники А.К. Нежданов и В.Н. Головин, а также некоторые члены бывшего епархиального совета, которые вступили в контакт с так называемым Высшим Церковным Управлением. Обновленческий священник В.Н. Головин в качестве причины этой перемены назвал политику Патриарха Тихона и правящих епископов, послужившей причиной кровавых эксцессов, которая в свою очередь стала толчком к объединению тульского духовенства в названную выше «прогрессивную группу» [4, с. 52].

В первых числах июня 1922 г. временно управляющим Тульской епархией епископом Белевским Игнатием (Садковским) вместе с организованным им епархиальным советом в составе: епископа Виталия (Введенского), протоие-

реев П.А. Невского, Н.И. Музалевского, А.В. Соколова, М.П. Знаменского, священников В.Н. Головина, А.К. Нежданова — было направлено в Москву, в ВЦУ, приветствие с молитвенным пожеланием успеха в предстоящей работе [17, с. 11]. Находясь в местах предварительного заключения, епископ Иувеналий (Масловский) 25 июня 1922 г. направил в Тульское епархиальное управление письмо: «Узнав сегодня из местной газеты о чрезвычайных событиях, происшедших в жизни Российской Церкви, а также в нашей Тульской...я с особенной радостью приветствую новое церковное движение, всецело подчиняюсь новому Высшему Церковному Управлению, коему патриархом переданы все полномочия высшей церковной власти» [5, с. 12]. Далее епископ Иувеналий заявляет о своем признании Тульского Епархиального Управления, призывает паству к послушанию новому составу Управления, а также предлагает дождаться нового Поместного Собора, который разрешит, по его мнению, все назревшие вопросы церковной жизни. Через несколько дней, 29 июня/12 июля, владыка Иувеналий подал прошение об уходе на покой: «Душевные потрясения, пережитые мною за последнее время, а также крайнее переутомление побуждают меня уйти на покой. Посему покорнейше прошу Тульское Епархиальное Управление довести о сем до сведения Высшего Церковного Управления и просить его от моего имени уволить меня от управления Тульской Епархией на покой...» [6, с.13]. Всего четыре дня прошло между двумя документами владыки Иувеналия, но насколько разный тон у этих двух документов. Видимо, это объясняется тем, что владыка, в первую очередь, стремился обеспечить себе свободу. Второй же был продиктован, по всей видимости, нежеланием подчиниться обновленческому ВЦУ. ВЦУ отстранило владыку Иувеналия от управления Тульской епархией и направило на пребывание в Оптину пустынь согласно его прошению.

В управление епархией 5/18 июня 1922 г. вступил епископ Виталий (Введенский) в порядке старшинства викариев, ввиду отказа *[13] епископа Игнатия. В тот же день Тулу посетил один из руководителей обновленческого движения протоиерей В.Д. Красницкий. Тульский епархиальный совет был переименован в Тульское епархиальное управление. Епархия фактически перешла под контроль обновленцев. В период с 15 июля по 20 августа 1922 г. в Туле были смещены все прежние благочинные и поставлены обновленцы: В.А. Вьюков, М.И. Орлов, П.П. Европин, Н.Е. Уралов. В храмах было запрещено помянуть Патриарха Тихона [7, с. 155].

В Тульской епархии обновленчество достаточно быстро установило контакт с местными органами советской власти. Своим постановлением от 8–16 июля 1922 г. Тульский губернский объединенный революционный трибунал приговорил епископа Иувеналия к 10 годам лишения свободы,

* Или отстранения, что, как представляется, могло иметь место, хотя источников, могущих это подтвердить, к сожалению, не обнаружено, однако методы захвата епархий обновленцами позволяют сделать подобное предположение

его сподвижников — священника В. Успенского, Ф.А. Сентерева и А.А. Кузьмина — к 5 годам, а священника Н.Г. Алявдина — к 1 году.

Позже за поддержку епископа Иувеналия по вопросу изъятия церковных ценностей был уволен на покой и епископ Новосильский и Ефремовский Варлаам (Пикалов) [23, с. 12], а постановлением Президиума ВЦУ от 15 ноября 1922 г. выслан в г. Ташкент в распоряжение епархиального начальства «ввиду вредной агитационной его деятельности» [4, с. 31].

15/28 сентября 1922 г. состоялся съезд духовенства Тульской епархии, проходивший в Николо-Часовенском храме г. Тулы. На собрание прибыло 142 человека. Съезд открылся речью уполномоченного ВЦУ по Тульской епархии протоиерея В.М. Никольского, основная мысль которой состояла в том, что церковная разруха началась еще в Синодальный период. Он также говорил о принижении в дореволюционные годы низшего духовенства, справедливости социальной революции. Протоиерей В.М. Никольский указывал на то, что духовенство, несмотря на свой долг, было в стороне от защиты угнетенных, и призывал его стать на сторону «бедных и бесправных», то есть фактически признать обновленчество и революцию. Часть присутствовавших высказывались за обновление, признавая Высшее Церковное и епархиальное управления, справедливость социальной революции. Другие же отвергали обновленческие органы власти, считая их неканоническими, архиепископа Виталия называли только Епифанским, то есть викарием, но никак не правящим архиереем Тульской епархии, а членов управления — узурпаторами. На съезде присутствовали представители различных церковных группировок, в том числе так называемые «живоцерковники». В результате баллотировкой Высшее Церковное и епархиальное управления были признаны [12, с. 12–14].

В данном контексте интересен также вопрос о сопротивлении православного духовенства попыткам обновленцев захватить епархии. Наиболее эффективным способом такого сопротивления стало образование так называемых «автокефалий», то есть церковных общин во главе с епископом, который в соответствии с указом Патриарха Тихона №362 от 7/20 ноября 1920 г. при утере связи с каноническим центром брал в свои руки всю полноту архиерейской и первосвященнической власти: «...В случае невозможности установить сношения с Архиереями соседних епархий и впредь до организации высшей инстанции церковной власти, епархиальный Архиерей воспринимает на себя вою полноту власти, предоставленной ему церковными канонами, принимая все меры к устроению местной церковной жизни и, если окажется нужным, к организации епархиального управления, применительно к создавшимся условиям, разрешая все дела, предоставленные канонами архиерейской власти, при содействии существующих органов епархиального управления Епархиального Собрания, Совета и проч. или вновь организо-

ванных; в случае же невозможности составить вышеуказанные учреждения — самолично и под своей ответственностью» [23, с. 6–7].

К августу 1923 г. обновленческое движение в Тульской епархии приобрело широкий размах. В г. Туле, например, только в девяти храмах из 40 поминали за богослужением Патриарха Тихона, а именно: в Александро-Невском (протоиереи Петр Боженов и Капитон Виноградов, священник Николай Троицкий), в Петро-Павловском (протоиерей Владимир Архангельский), в храме святых Двенадцати Апостолов (протоиерей Петр Павлушков), Староникитском (священники Евгений Никольский и Василий Глаголев), в храме Донской иконы Божией Матери (протоиерей Александр Соколов), Покровском (протоиерей Михаил Зверев), Благовещенском (протоиерей Александр Миротворский), Дмитровском кладбищенском (иеромонах Варсонофий (Воскресенский)) [9, л.1–6].

Местные власти покровительствовали раскольникам. Господствовало мнение, что «обновленческое движение — это законность, порядок, не только пассивное подчинение гражданской власти..., но и активное содействие со стороны духовенства Советской власти по внедрению в народное сознание идей свободы, равенства и братства» [9, л.5]. Напротив, священнослужители, не подчинившиеся обновленческому управлению и поминавшие святителя Тихона как главу Русской Православной Церкви, объявлялись «черносотенцами и контрреволюционными элементами». В отношении их большевики не строили иллюзий: «Нужны решительные меры, чтобы наша губерния не оказалась ниже других губерний, где репрессии суровы, например, в Курской губернии. Там нет ни одной тихоновской церкви» [9, л.1]. «Несомненно то, что на духовенство аресты производят самое сильное впечатление и должное влияние... Что может таких людей образумить? Только аресты... Аресты останавливают вредное действие и вредное влияние на других людей, желающих быть верными Советской власти... В первую очередь должны быть арестованы вредные монахи...» [9, л.6].

19 октября 1923 г. Тульскую епархию возглавил епископ Николай (Могилевский). В 1925 г., во время подготовки обновленцев к очередному лже-собору, он призвал духовенство и мирян епархии прервать с раскольниками всякие церковные отношения. Православные люди изгоняли из приходов обновленческих священников, а храмы, оскверненные ими, вновь освящались. Обновленческие церкви в ту пору стояли полупустыми даже в праздничные дни, а «тихоновские» храмы были переполнены.

8 мая 1925 г. епископ Николай был арестован, православное духовенство возглавил епископ Белевский Игнатий (Садковский), викарий Тульской епархии. Под его руководством в Спасо-Преображенском монастыре сформировалась община верующих, получившая в обновленческой печати наименование «Белевской автокефалии», история которой будет рассмотрена ниже.

Спасо-Преображенская община оказала огромное влияние на сохранение истинного православия на всей Тульской земле. В ней состояли и монашеские разогнанные монастырей, и православная интеллигенция, и простые мещане, крестьяне окрестных сел и деревень. Община претерпела ряд изменений, власти обвиняли ее в создании подпольных монастырей. И все же это объединение верующих просуществовало вплоть до 1937 г., когда подверглось окончательному разгрому, — были арестованы, осуждены и расстреляны свыше 100 человек во главе с епископом Никитой (Прибытковым).

Обновленческое Тульское церковное управление не могло смириться с тем, что епископ Игнатий (Садковский), лишенный прежде тем же управлением кафедры, отказался, в отличие от других архиереев Тульской епархии, признать власть обновленцев и организовал независимую от них общину. В Белев, в то время сохранявший верность Патриарху Тихону, был направлен протоиерей В. М. Никольский, уполномоченный ВЦУ по Тульской епархии и одновременно кафедральный протоиерей. Его задача заключалась в том, чтобы подчинить Тульскому епархиальному управлению «мятежную округу».

16 сентября 1922 г. в Белеве открылся уездный съезд священнослужителей и мирян, на котором Никольский пытается обосновать и провести решение о присоединении к обновленческому епархиальному управлению благочиний, подчинявшихся викарию епископу Белевскому Игнатию. Но съезд не поддержал представителя обновленческой епархиальной власти. Сторонники канонической Церкви по-прежнему группируются вокруг владыки Игнатия. Программа, принятая съездом, провозглашала создание уездного пресвитерского совета во главе с уездным епископом — второй административно-судебной ступени в епархии, первая — благочиннический совет — преобразовывалась в церковно-инструкторский. В связи с уклонением в раскол Тульского епархиального управления пресвитерский совет во главе с епископом Игнатием стал единственным легитимным административным органом в епархии, подчинявшимся Патриарху Тихону, в связи с чем его деятельность распространялась фактически на всю епархию. По сути дела, в Тульской епархии была образована каноническая система управления епархией в противовес обновленческому епархиальному управлению.

Статья протоиерея В. Никольского «Белевская автокефалия» в обновленческом «Тульском церковном вестнике», посвященная образованию в Белеве церковной организации, не подчинявшейся обновленческому епархиальному управлению, была выдержана, по существу, в классической стилистике доноса: «...Достаточно было только появиться нам ...в переполненном соборе, как тотчас же послышались враждебные по нашему адресу голоса: «Вот служители антихриста, вот они!» И по мере того, как мы продвигались в толпе, злобный гул рос и усиливался. Гудело и шипело все: миряне, монахи и духовенство» [15, с. 13].

Миссия протоиерея В. Никольского, таким образом, изначально была обречена на провал. Однако им было принято решение все же провести собрание. В статье он пишет, что после общей молитвы открыл собрание, но лишь только заговорил, толпа заволновалась. Послышались сначала редкие голоса, которые скоро слились в один общий рев протеста, не сулившего представителю обновленцев ничего хорошего.

«Епископ Игнатий ласково улыбался, — пишет протоиерей В. Никольский, — одобрительно кивал головой, а Мерцалов (благочинный г. Белева) шнырял по толпе, подогревая ее. Моя речь слышалась лишь тогда, когда толпа немного успокаивалась. Поэтому речь была эпизодической. Я, так сказать, в промежутках рева и шума, фактами истории и жизни мял и бил церковную политику Карлычей* и Победоносцевых... Мне возражал епископ Игнатий...» [15, с.13].

Как бы то ни было, но проповедь владыки Игнатия и его сподвижников возымела свое действие. Духовенство и миряне поверили своему епископу. Еретичество обновленческой церкви было признано собранием. Поэтому взамен резолюции, суммирующей сущность обновленческого движения, о чем говорил доклад В. Никольского, был прочитан устав белевской общины. «Содержание устава означенной общины было краткое повторение катехизиса Филарета. Еще до окончания чтения «устава» мы покинули собрание... Прошло несколько дней, и по всей тульской епархии полетело игнатьевское воззвание» [15, с. 13].

Разгневанный протоиерей В. Никольский имеет в виду «Обращение к благочинным»: «Объявить духовенству и мирянам своего округа: Благодать вам и мир от Бога Отца, и Господа Иисуса Христа (Гал. 1, 37).

Св. Апостол Павел в своих посланиях к верующим христианам заповедует им достойно ходити звания, в которое они призваны (Еф. 4, 1) и блюсти единение духа в союзе мира (Еф. 4, 3), просит их твердо стоять и держать предания (2 Сол. 2, 15), которым они научились от св. апостолов.

С глубокой скорбью мы замечаем, что от единой Христовой Церкви отделилась часть ея чад, основавших так называемую «Живую церковь». Это последнее, как уже выяснено ныне в нашем граде, всей нашей богоспасаемой пастве, своим неподчинением Богом поставленной Церковной власти и самочинным изменением в строе церковного управления уклонилась и откололась от Единого Церковного Тела» [2].

«Тульское епархиальное управление, вошедшее в подчинение “Живой Церкви”, тем самым также отделило себя от Вселенской Христовой Церкви, поэтому все распоряжения настоящего управления, — пишет владыка Игнатий, — должны считаться недействительными. Верующая белевская паства

* Имеется в виду обер-прокурор Святейшего Синода в 1911-15 гг. В.К. Саблер (1847-1929)

по всем вопросам и недоумениям, а также по делам епархиальным должна обращаться к епископу Белевскому как своему законному пастырю.

При богослужении, где следует после имени Святейшего Патриарха, должно возноситься непосредственно мое имя как законного епископа Белевского.

Усердно прошу молитв моей паствы, да Великий наш пастыреначальник Господь Иисус Христос *совершит вы, да утвердит, да укрепит, да оснует* (1 Петр. 5, 10), *да утешит сердца наши и утвердит нас во всяком слове и деле блазе* и да низложит всякое возношение, взимающее на разум Божий и послушание Христово (2 Кор. 10, 4, 5) Аминь.

г. Белев, 1922 г. сентября 17-го дня.

Божией милостью смиренный Игнатий, епископ Белевский» [2].

Тем не менее судьба «Белевской автокефалии» была предрешена. В первую очередь, постановлением ВЦУ от 14 ноября 1922 г. были уволены за штат все благочинные округов, объединившиеся вокруг епископа Игнатия и поддерживавшие белевского архиерея. Затем — подчинившиеся ему священнослужители.

6 декабря 1922 г. был уволен и сам владыка Игнатий, о чем сообщил вновь назначенный благочинный церковей г. Белева протоиерей М. Щеглов рапортом от 7 декабря 1922 г.: «Бывший Белевский епископ Игнатий сдал дела Белевского викариата» [13, с. 33].

Несмотря на угрозу ареста, епископ Игнатий остается в Белеве. Он не считает возможным покинуть свою паству, которая направила ему прошение, содержавшее просьбу не покидать Белев и не оставлять управления общиной.

Властям и поддерживающим их обновленцам было недостаточно уволить епископа Игнатия за штат, поскольку его влияние на паству оставалось весьма значительным. 13 января 1922 года в бывшем Спасо-Преображенском монастыре, где жили епископ Игнатий и его брат, иеромонах Георгий, а также в квартирах его сторонников были произведены обыски. У владыки изъяли 124 листа различной переписки. 17 января 1922 г. епископ Игнатий был арестован в первый раз. Вместе с ним подвергнут аресту и его брат, иеромонах Георгий (впоследствии епископ Порховский, викарий Псковской епархии), руководительница музея Е.М. Сабина, помощница епископа Татьяна Стогова и игумен бывшего монастыря о. Феодорит (Лищенко).

Епископ Игнатий и иеромонах Георгий были осуждены каждый на три года заключения в лагерь, Татьяна Стогова осуждена на один год. Дальнейшая ее судьба неизвестна. Они отбывали наказание в небезызвестном СЛО-Не (Соловецком лагере особого назначения). Подробности их лагерного существования неизвестны. Суровый климат севера тяжело сказался на здоровье епископа Игнатия. У него открылся туберкулез и еще ряд болезней. Однако епископ Игнатий возвратился из заключения в Белев, к месту своего служения.

В то время, когда епископ Игнатий находился в заключении, ТЕУ в июне 1923 г. предъявило ультиматум священнослужителям, не подчинившимся «Живой Церкви»: в 14-дневный срок вступить в ее ряды. Отказавшиеся священнослужители должны были быть уволены за штат [12, с. 108].

Обновленческое движение сумело подчинить Тульскую епархию практически полностью. В Туле к 1 января 1924 г. из 45 церквей осталось 5–6, где служили священники, верные Святейшему Патриарху Тихону, в остальных служили обновленцы [3, с. 368]. 10 апреля 1924 г. было создано обновленческое викариатство в г. Алексине, викарным епископом Алексинским был назначен епископ Христофор, бывший Калужский, а уже 15 апреля, к празднику Пасхи, архиепископ Виталий (Введенский) был возведен обновленческим Синодом в сан митрополита [17, с. 15].

О переходе большинства священнослужителей Тульской епархии на сторону обновленцев свидетельствуют документы VI отделения секретного отдела (СО) ОГПУ. Согласно информационной сводке «о состоянии православных церковников» по губерниям СССР, на 1 января 1924 г. в уездах Тульской губернии священнослужители-тихоновцы являлись исключением [3, с. 368].

Тульская епархия к 1925 г. представляла собой один из немногих активных центров обновленчества. 10 апреля 1925 года архиепископ Тульский Виталий «за выдающиеся, исключительные заслуги на благо Православной Церкви» был возведен в сан митрополита, а 10 мая 1930 г. стал председателем обновленческого синода.

Видные деятели обновленческого движения неоднократно посещали Тулу, оказывая всестороннюю поддержку местным раскольникам. Так, например, «благовестник-апологет» «митрополит» Александр Введенский 27 февраля и 4 марта 1927 г. провел в Туле лекции-диспуты на темы: «Трагедия христианства» и «У кого истина?». В том же году, в праздник Благовещения Пресвятой Богородицы, он вместе с председателем обновленческого синода «митрополитом» Ленинградским Вениамином (Муратовским), правящим «митрополитом» Тульским Виталием и «епископом» Алексинским Петром (Даниловым), викарием Тульской епархии, совершил богослужения в кафедральном соборе, в Николо-Часовенском и Свято-Сергиевском храмах. Визит лидеров раскола в Тулу расценивался местными обновленцами как «благопочетительство Священного Синода»: «Святители-митрополиты, а равно и прибывший на праздник... проф. С.М. Зарин, подобно богатым земледельцам, щедрой рукой на Тульской ниве сеяли слово истины. Обставленное певческими силами богослужение, теплота, естественность отеческих поучений, жизненность наставлений мудрых святителей, преднесение при богослужении св. креста, подбор священнослужущих (архимандриты, митрофорные протоиереи), праздничные облачения — все способствовало величю празднества... Митрополит Вениамин вручил архипастырю Виталию... грамоту о преподании ему благословения Божия...» [19, №6, с.17–18].

Имели место многократные переходы из одной юрисдикции в другую. Так, «староцерковная община» с. Березово Веневского уезда, согласно сообщению Тульских епархиальных ведомостей [18, с. 7], решением собрания избрала приходским священником иерея Вл. Филимонова, настоятеля обновленческого храма. Настоятель Покровской церкви г. Чернь направил на имя архиепископа Виталия (Введенского) письмо, в котором, в частности, описывая переход из обновленчества в «тихоновщину», написал: «...тяжело было уходить из прихода за штат, ...необходимо было смыть с себя черное пятно, наложенное на меня не приходом, а кучкой «бывших людей» [16, с. 8]. Описывая далее свои размышления, священник С. Мерцалов особо выделяет промежуток времени с 5 по 15 февраля 1925 г.: «Пришлось много думать о переходе в другой приход и даже об оставлении священства. Уже церковный староста (без ведома прихода) привез другого священника на мое место, который и служил неделю... На 15 февраля было назначено общее приходское собрание. Пред началом собрания за мною пришел городской прихожанин и попросил от всех прихожан прийти и выяснить причину ухода. Я согласился и на открывшемся собрании сделал доклад о том, как произошел переход в тихоновщину, к чему он привел, и что представляет в настоящее время тихоновщина. Было маленькое замешательство кучки городских, но большинством голосов было выражено мне доверие» [18, №2, с.8].

Таким образом, исходя из тех сведений, которые удалось почерпнуть в «Тульских епархиальных ведомостях» за 1925–1927 г., можно сделать вывод о высокой активности обновленческого епархиального совета, заключавшейся, прежде всего, в агитационной кампании против «тихоновщины», при этом со стороны рядового духовенства имеет место индифферентность по отношению к вопросу о власти в епархии. Так, в описании церковной жизни г. Венева приводится следующая информация: «Здесь имеется одна обновленческая церковь, и квартируют два обновленческих священника. Однако в Веневе у обновленчества нет твердой опоры; серьезным обновленческим работником можно считать мирянина И.С. Глухова, что касается деятелей из духовенства, то на них надежда слабая. Впрочем, в городе и «тихоновщина» не дает выдающихся среди духовенства деятелей; агитаторов их во всем уезде тоже немного, — напр., тихоновствующие оо. П. Дагаев и А. Сахаров... Приятно и то, что между синодальным и тихоновским духовенством серьезного разделения незаметно; друг у друга требы и службы совершают и временами перегащаются» [23, №1, с.19]. Подобных описаний в Тульских епархиальных ведомостях, на тот момент официальном органе обновленческой епархии, имеется значительное количество, что при всем критическом отношении к данному источнику позволяет сделать вывод о слабой укорененности обновленчества как идеологии и формы церковной жизни на приходском уровне. Обоснованно можно сделать вывод о том, что по-

давяющее большинство приходов выбирало юрисдикцию в соответствии с убеждениями приходского священника и уровнем его личного авторитета в приходской общине, как это отчетливо видно в выдержках из цитируемого выше письма священника С. Мерцалова обновленческому митрополиту Тульскому Виталию (Введенскому). Продолжало свое существование обновленческое Алексинское викариатство, где 31 октября 1925 г. епископа Христофора, переведенного на Безъскую викарную кафедру Смоленской епархии, а впоследствии перемещенного в г. Уральск, сменил бывший епископ Ярославский Петр (Данилов). Епархиальные ведомости, сообщая об этом событии, описывают кратко биографию епископа Петра: «Светского происхождения. Родился в 1879 г., окончил Тверскую духовную семинарию в 1902 г., Казанскую духовную академию в 1913 г. и Саратовский университет в 1921 г., имеет диплом кандидата богословия; вдов с 1919 г., в сане епископа с 1922 г. 17 сентября, занимал епископские кафедры Балашевскую, Бакинскую и Ярославскую» [18, № 2, с.7]. Анализируя информацию данного источника, можно предположить стремление обновленческого движения максимально сблизиться с так называемой «тихоновщиной» путем указания на соответствие церковным канонам своих решений, в частности, выделение вдовства ново-назначенного епископа Алексинского, поскольку введенный «Живой церковью» женатый епископат встретил в пастве серьезное сопротивление в виду его несоответствия сложившейся традиции. Кроме того, в публикациях обновленцев после 1925 г. указываются политические причины в качестве основы разделения Русской Православной Церкви, а также личная позиция к тому времени покойного Патриарха Тихона и его преемника, митрополита Петра (Полянского). Таким образом, можно допустить, что обновленческая иерархия пыталась любыми возможными способами распространить свое влияние на паству канонической Церкви, объединить Русскую Православную Церковь под своим руководством, отказавшись даже от основных идей обновленчества. Подтвердить это предположение можно, изучив послание обновленческого митрополита Виталия (Введенского) к пастве, опубликованное в августовском 1926 г. номере «Тульских епархиальных ведомостей». Митрополит Виталий начинает свое обращение с упоминания о том, как «изболелось сердце, видя и наблюдая нашу церковную смуту и разделение» [18, №7, с.1]. Руководитель тульских обновленцев пытается доказать, что сам характер разделения не церковный, а политический, так как «... тихоновщина не церковная организация, и нам с нею не по пути. Наше дело строить церковную жизнь в духе современной действительности, а не заниматься иными, чуждыми Церкви делами (политикой)...» [18, №7, с. 2]. Кроме того, из встреч с тихоновским духовенством обновленческий митрополит делает вывод о том, что «переходят в тихоновщину не по какому-либо идейному убеждению (это было бы не обидно!), а единственно и исключительно с корыстной целью... Переходят в расчете, что народу будет больше ходить в церковь. Так мотиви-

вируют переход в тихоновщину многие церковные старосты» [18, №7, с. 2]. По сути, послание представляет собой призыв к объединению «тихоновщины», как называет каноническую Церковь митрополит Виталий, и обновленческого движения, именуемого тем же митрополитом «Синодальной Церковью». Связан этот призыв, по всей видимости, с расширяющимся кризисом обновленческой идеи и переходом большого количества приходских общин в каноническую Церковь, а также размыванием границ обновленчества, когда происходит постепенное объединение общин «снизу» путем взаимного совершения богослужений и треб.

По вопросу об организации церковной жизни было принято постановление о проведении в жизнь решений Поместного Собора (обновленческого) 1925 г., указавшего на необходимость регулярного переизбрания членов Епархиального Управления и советов благочиний. Были также приняты постановления о борьбе с сектантством, усилении внутрицерковной дисциплины и образовании кассы взаимопомощи духовенства, которая была необходима для поддержки, прежде всего, семей умерших клириков, а также помощи при утере места или возможности служения. В целом можно сделать вывод о том, что обновленческое движение в Тульской епархии к 1927 г. растеряло практически весь реформаторский пыл и стремилось к восстановлению тех начал церковной организации, которые существовали до 1922 г., за исключением возможности возвращения под руководство «староправославной» иерархии.

В Тульской епархии какой-либо серьезной реакции на послание митрополита Сергия проследить не удастся, поскольку «Тульские епархиальные ведомости», выпускавшиеся обновленческим епархиальным управлением, ограничились перепечаткой посланий и постановлений обновленческого Священного Синода. В этих публикациях имеются упреки в адрес митрополита Сергия по поводу каноничности его положения в Церкви как заместителя патриаршего местоблюстителя, что с точки зрения канонической буквы являлось нонсенсом, поскольку каноны прямо запрещали епископам назначать себе приемников даже при смерти. Однако в этом случае легитимность обновленческого Синода, обманом перехватившего власть у Патриарха в 1922 г., еще более сомнительна. Таким образом, вся полемика по поводу послания свелась к взаимным обвинениям в неканоничности, о литургических и иных вопросах, разделявших обновленцев и «тихоновцев», речи практически не шло [19, №8, с.1–7; №9, с. 1–7]. На 1928 г. в Тульской епархии существовало 793 храма, из них 455 принадлежало обновленцам, 338 — канонической патриаршей Церкви. Важно, что к 1917 г. в Тульской епархии имелось 1089 храмов, церквей и часовен различного типа, т.е. 296 храмов в епархии было ликвидировано за 10 лет существования советской власти [19], если верить обновленческим источникам. Однако, по данным отдела

управления Тулгубисполкома, уже на 1921 г. в Тульской губернии имелось 350 православных храмов, из них 40 — в Туле [8], при том, что в 1921 г. органы внутренних дел не дифференцировали церковные течения на «старо-православные» и «обновленческие». Получается, что обновленцы в своих данных учили не только действующие, но и закрытые, но не разрушенные храмы. Важно отметить, что, согласно отчету уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви по Тульской области, в регионе в 1943 г. имелось 6 действующих храмов, из них 1 в г. Калуге и 1 в Тарусском районе, входивших до 1944 г. в состав Тульской области [10].

Обобщая сказанное, следует отметить, что в 1922–1927 гг. Русская Православная Церковь и Тульская епархия как ее часть переживала самый сложный этап в своей жизни, никогда прежде не имевший аналогов в истории. Сложность заключалась в том, что Церковь впервые за ее историю на русской земле оказалась в состоянии прямого конфликта с государством, когда последнее стремилось уничтожить ее, сначала подчинив и заставив работать в интересах власти. В противостоянии с обновленцами каноническая Церковь оказалась победителем именно потому, что является подлинной Церковью, прошедшей сквозь горнило бедствий и страданий вместе со своим народом.

Список литературы

1. Архив УФСБ по Тульской области. №11295. Л.20, 59–59 об. Цит. по: Иером. Герасим (Дьячков). Белевский край. — М., 2010.
2. Архив УФСБ по Тульской области. №11295. Л.4–4 об. Цит. по: Иером. Герасим (Дьячков). Белевский край. — М., 2010.
3. Архивы Кремля. В 2-х кн. Кн. 1. Политбюро и церковь. 1922–1925 гг. — М. — Новосибирск. 1997.
4. *Брылев П., свящ.* История Тульской епархии. Новейший период. Библиотека МДА. Машинопись. — Сергиев Посад, 1998.
5. *В Николо-Часовню (заявление епископа Иувеналия (Масловского))//ТЦВ.* — 1922. — №1.
6. В Тульское епархиальное управление (прошение епископа Иувеналия (Масловского) об увольнении на покой) // ТЦВ. — 1922. — №1.
7. *Введенский А. И.* Церковь и революция. — Пг., 1922.
8. Государственный архив Тульской области (ГАТО) Ф. Р-717. Оп. 1. Д. 912. Л. 1.
9. ГАТО Ф. Р-1902. Оп.2. Д.18.
10. ГАТО Ф. Р-3354. Отчет уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви по Тульской области за 1943 г. Л. 3.
11. *Головин, В., прот.* Епархиальный съезд // ТЦВ. — 1922. — №3–4.
12. *Иером. Герасим (Дьячков).* Белевский край. — М., 2010.
13. К Белевскому делу. Протокол Съезда духовенства 1 и 2 округа Белевского уезда от 6 декабря 1922 г. // ТЦВ. — 1922. — №5–8.
14. *Краснов-Левитин, А.Э.* Лихие годы: 1925–1941. — Париж, 1977

15. *Никольский, В.*, прот. Белевская автокефалия // ТЦВ. — 1922. — №5–8.
16. Отношение к церковно-обновленческому движению Тульских преосвященных // Тульский церковный вестник (ТЦВ). — 1922. — №1.
17. Тульские епархиальные ведомости ТЕВ. — №3. — 1925.
18. ТЕВ. — 1926.
19. ТЕВ. — 1927.
20. ТЕВ. — 1928. №4.
21. Тульское епархиальное собрание. Протокол №2//ТЦВ. 1922. №3–4. С. 15. См. также: Заявление епископа Варлаама (Пикалова) // ТЦВ. — 1922. — №1.
22. Тульскому епархиальному управлению (постановление Президиума ВЦУ от 15 ноября 1922 г. о высылке епископа Варлаама (Пикалова) в Ташкент) // ТЦВ. — 1922. — № 5–8.
23. Церковные ведомости. — 1926. — № 17–18.

Priest Nikolay Evseev

Candidate of Historical sciences.

Senior teacher of the Department of church history
(Tula Theological Seminary),

teacher of the Department of theology (Institute of Humanitarian
and Social Sciences, Tula State University).

In 2008, he graduated with honors from the history Department of Tula State Pedagogical University after L. N. Tolstoy (specialty “History” with an additional specialty “Jurisprudence”, qualification “Teacher of history and law»).

In 2011, he graduated with honors from the Department of theology of Tula State University (specialty “Theology”, qualification “Theologian, teacher of theology”).

In 2014, he graduated from Tula Theological Seminary (qualification “Specialist in Orthodox theology”).

In 2019, he defended his thesis for the degree of candidate of historical sciences on the theme “The Russian Orthodox Church in the context of relations with the state power in 1917–1927 (on the example of the Tula diocese)”.

OPPOSING RENOVATION

Abstract. The article contains information about the life of the Tula diocese in 1922–1927. At that period, the Renovation schism emerged and was gaining strength. Tula diocese had to survive under the onslaught of the Government, which sought to destroy the Church as an institution that affects the worldview of society and the individual.

Key words: Church (Russian Orthodox Church), the Government (the Soviet government), the diocese, the Renovation movement, the community.

References

1. Arkhiv UFSB po Tul'skoy oblasti. №11295. L.20. 59–59 ob. Tsit.po: Ierom. Gerasim (Diachkov). *Belevskiy kray* [FSS Archive of Tula region. No 11295. List 20. 59–59 reverse. Quote: Hieromonk Gerasim (Diachkov) (2010). Belev Region. Moscow].
2. Arkhiv UFSB po Tul'skoy oblasti. №11295. L.4–4 ob. Tsit.po: Ierom. Gerasim (Diachkov). *Belevskiy kray*. — M., 2010. [FSS Archive of Tula region. No 11295. List 4–4 reverse. Quote: Hieromonk Gerasim (Diachkov) (2010). Belev Region. Moscow].
3. Arkhivy Kremlya. *V 2-kh kn. Kn. 1. Politbyuro i tserkov. 1922–1925 gg.* [Archives of Kremlin. In 2 volumes. Vol.1 Politburo and the Church. 1922–1925] (1997). Moscow, Novosibirsk.
4. *Brylev P., svyashch.* (1998) *Istoriya Tul'skoy eparkhii. Noveyshiy period. Doct. Diss.* [History of Tula Diocese. The latest period. Doct. Diss. typesript]. Sergiyev Posad.
5. V Nikolo-Chasovnyu (zayavleniye episkopa Iuvenaliya (Maslovskogo)) [To St. Nicholas Church (declaration of Bishop Juvenaly (Maslovsky)). *Tul'skiy Tserkovniy Vestnik — Tula Church Gazette*, 1922, no. 1.
6. V Tul'skoye eparkhialnoye upravleniye (prosheniye episkopa Iuvenaliya (Maslovskogo) ob uvolnenii na pokoy) [To Tula diocese chancellery (request of Bishop Juvenaly (Maslovsky) for dismiisal]. *Tul'skiy Tserkovniy Vestnik — Tula Church Gazette*, 1922, no. 1.
7. *Vvedenskiy A. I.* (1922) *Tserkov i revolyutsiya* [The Church and revolution]. Petrograd.
8. Gosudarstvennyy arkhiv Tul'skoy oblasti (GATO) F. R-717. Op.1. D. 912. L.1. [State Archive of Tula Region. Fund R-717. Inventory 1. File 912. List 1.
9. GATO FR-1902. Op.2. D.18. [State Archive of Tula Region. Fund R-1902. Inventory 2. File 18.
10. GATO FR-3354. Otchet upolnomochennogo Soveta po delam Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi po Tul'skoy oblasti za 1943 g. L. 3. [State Archive of Tula Region. Fund R-3354. Report of the commissioner on Russian Orthodox Church affairs in Tula region. List 3].
11. *Golovin. V., prot.* Eparkhialnyy syezd [Diocese session]. *Tul'skiy Tserkovniy Vestnik — Tula Church Gazette*, 1922, no. 3–4.
12. *Ierom. Gerasim (Diachkov)* (2010). *Belevskiy kray* [Belev region]. Moscow.
13. K Belevskomu delu. Protokol Syezda dukhovenstva 1 i 2 okruga Belevskogo uyezda ot 6 dekabrya 1922 g. [Dealing with Belev case. Clergy session of the 1st and the 2nd Belev deaneries; protocol of December 6, 1922] *Tul'skiy Tserkovniy Vestnik — Tula Church Gazette*, 1922, no. 5–8.
14. *Krasnov-Levitin. A.E.* (1977) *Likhiye gody: 1925–1941* [Dashing years: 1925–1941]. Parish.
15. *Nikolskiy. V., prot.* Belevskaya avtokefaliya [Belev autocephaly]. *Tul'skiy Tserkovniy Vestnik — Tula Church Gazette*, 1922, no. 5–8.
16. Otnosheniye k tserkovno-obnovlencheskomu dvizheniyu Tul'skikh preosvyashchennykh [Tula hierarchs' attitude towards church renovation movement]. *Tul'skiy Tserkovniy Vestnik — Tula Church Gazette*, 1922, no. 1.
17. Tul'skiye eparkhialnyye vedomosti — *Tula Diocese Gazette*, 1925, no.3.
18. Tul'skiye eparkhialnyye vedomosti — *Tula Diocese Gazette*, 1926.

19. Tul'skiye eparkhialnyye vedomosti — *Tula Diocese Gazette*, 1927.
20. Tul'skiye eparkhialnyye vedomosti — *Tula Diocese Gazette*. — 1928, no.4.
21. Tul'skoye eparkhialnoye sobraniye. Protokol №2 [Tula diocese session. Protocol no.2]. *Tul'skiye eparkhialnyye vedomosti* — *Tula Diocese Gazette*, 1922, no. 3–4, p.15. See also: Zayavleniye episkopa Varlaama (Pikalova) [Declaretion of bishop Varlaam (Pikalov)]. *Tul'skiye eparkhialnyye vedomosti* — *Tula Diocese Gazette*, 1922, no. 1.
22. Tul'skomu eparkhialnomu upravleniyu (postanovleniye Prezidiuma VTsU ot 15 noyabrya 1922 g. o vysylke episkopa Varlaama (Pikalova) v Tashkent) [*Tul'skiye eparkhialnyye vedomosti* — *Tula Diocese Gazette*, 1922, no. 5–8.
23. Tul'skiye eparkhialnyye vedomosti — *Tula Diocese Gazette*, 1926, no. 17–18.

«Мы грешны пред нашими родными святынями»

УДК 241

Аннотация: Статья посвящена служению священномученика Илариона, епископа Верейского. Подчёркивается актуальность его глубокого понимания Церкви, без которой, по его определению, нет спасения. В статье анализируется состояние общества в конце XIX — начале XX в., его отношение к Православной Церкви; приводятся параллели с нынешним временем, которое характеризуется размытостью нравственных и духовных ориентиров, на фоне чего жизненный подвиг святителя Илариона является безусловным примером христианского служения.

Ключевые слова: священномученик Иларион; учение о Церкви; обновленчество; инославные конфессии; духовные ориентиры.



220-летие Тульской епархии совпало с 90-летием мученической кончины и 20-летием прославления священномученика Илариона, архиепископа Верейского (1886–1929). И в дальнейшем, до конца времен, каждая юбилейная дата Тульской митрополии будет сопровождаться круглой датой памяти священномученика Илариона (Троицкого). Это дает нам твердую надежду на особую заботу святителя Илариона о Тульской земле и его усиленное предстательство пред Богом за своих земляков.

Как богослов архиепископ Иларион был занят разработкой в основном одного раздела богословской науки — учения о Церкви. Церковь — сфера особого интереса владыки Илариона «от молодых ногтей», и то понимание Церкви, к которому он пришел, основываясь на внимательно изученных писаниях святых отцов и учителей Церкви, священномученик пронес неизменным через всю жизнь.

**ГОРБАЧЕВ
Андрей
Александрович**
Кандидат богословия
Секретарь Ученого
совета ТулДС,
старший преподаватель
кафедры богословия
и библеистики ТулДС,
катехизатор Белевской
епархии

Доклад был зачитан на Актовом дне Тульской духовной семинарии 22 ноября 2019 г.

Для нас пример жизни священномученика Илариона важен кроме прочего еще и тем, что условия, в которых он осуществлял свой исповеднический подвиг, близки к состоянию, в котором пребывает современное российское общество. Это и равнодушие в отношении к Церкви большинства современных россиян, считающих себя православными, равнодушие, легко перерастающее в агрессию. Это и различные богословские течения в церковной среде, которые порой выходят за рамки, очерченные святыми отцами и учителями Церкви. Это и возникающие в наши дни расколы, бесстыдно попирающие законы церковной жизни. Поэтому, как о Господе нашем Иисусе Христе сказано: *Ибо, как Сам Он претерпел, быв искушен, то может и искушаемым помочь* (Евр. 2:18), — так, надеемся мы, и священномученик Иларион силен помочь нам своим примером и своим предстательством пред Господом.

Чтобы противостоять общепринятому мнению о Церкви в нашем народе в начале XX века, нужны были немалые мужество и твердость, и можно с уверенностью сказать, что уже во время учёбы в семинарии и академии Владимир Троицкий, заняв в учении о Церкви неприемлемую для многих его современников позицию, встал на путь исповедничества, который и привел его к мученическому венцу.

А в том, что отстаивание православного учения о Церкви в России начала XX века не могло совершаться без подвига исповедничества, нас могут уверить несколько примеров мыслей и нравов русских людей того времени, принадлежавших к разным слоям общества.

Великий князь Александр Михайлович Романов, двоюродный дядя и друг детства императора Николая II, женатый на сестре царя Николая, великой княгине Ксении Александровне, так вспоминал свои посещения Иверской часовни в Москве: «Со дня моего первого посещения Первопрестольной и в течение последовавших сорока лет я, по крайней мере, несколько сот раз целовал мощи Кремлевских святых. И каждый раз я не только не испытывал религиозного экстаза, но переживал глубочайшее нравственное страдание. Теперь, когда мне исполнилось шестьдесят пять лет, я глубоко убежден, что нельзя почитать Бога так, как нам это завещали наши языческие предки» [15, с. 53,54].

Об утрате веры в Церковь говорит нам и популярность толстовских идей в среде русской интеллигенции, которая нашла в этих идеях подходящую замену истинной вере, замену, близкую к атеизму: «Я человек неверующий, но из всех вер считаю наиболее близкой и подходящей для себя именно его веру» [12, с. 157], — писал о Толстом Антон Павлович Чехов. Если даже русским образованным людям и удавалось сохранить веру в Церковь, то вера эта носила весьма индивидуальный, неопределенный характер, как это выразила супруга Льва Николаевича Софья Андреевна Толстая: «Для меня Церковь есть понятие отвлеченное» [3, с. 293].

А вот наглядное изображение той нравственной бездны, в которую падало отошедшее от Церкви русское крестьянство начала XX-го века. В сентябре

1917 года в одном из орловских сел «был зверски убит уважаемый священник о. Григорий Рождественский со своим юношей-племянником на глазах у жены; заграбив деньги, разбойники бежали, заслышав набат; собравшиеся прихожане, увидав плавающего в своей крови убиенного пастыря, принялись растаскивать все оставшееся после грабителей имущество осиротевшей матушки: рожь, овес, яблоки — все, что попадало под руки» [11, с. 536].

Подобные факты находят себе значительное объяснение тем, что в России начала прошлого столетия, по свидетельству протопресвитера военного духовенства Георгия Шавельского, «в некоторых местах почти 70 проц. из поступающих в армию не только не знали молитв, но и не имели ни малейшего представления о религиозных началах» [17, с. 419]. Конечно, в этом народном одичании была немалая вина самого духовенства: «Но большей частью мы становились «требоисполнителями», а не горящими светильниками», — вспоминал о священстве предреволюционного времени митр. Вениамин (Федченков) [4, с. 112].

Самое же печальное, что среди священства и церковной иерархии распространяются идеи, противоречащие традиционным церковным взглядам на природу Церкви и ее границы.

В церковной среде получает распространение высказывание митрополита Киевского Платона (Городецкого): «Перегородки, которые настроили люди в церкви, не доходят до неба» [6, с. 202].

Протоиерей Павел Светлов утверждал, «что западные христианские вероисповедания, наравне с православным, суть христианские Церкви и принадлежат к Церкви Вселенской, а не внецерковные общества, отделенные от Церкви; что существующие христианские Церкви на Западе и Востоке суть поместные Церкви или части Вселенской Церкви, и потому присвоение какому-либо из них прав Церкви Вселенской незаконно» [8, с. 498].

В атмосфере отмеченных идей и нравов, все более захватывавших русских людей, отстаивание традиционных взглядов на Церковь, как уже было сказано выше, стало для Владимира Троицкого началом исповеднического пути, который и привел его к мученическому венцу.

Уже на первых курсах учебы в академии он предается усиленным поискам причин революционных настроений, охвативших российское общество в начале века, и приходит к твердому убеждению, что «одним из главнейших условий, определивших такой масштаб движения, была бесцерковность нашего общества, в его массе утратившего связь с Церковью, порвавшего с его исконными традициями... Как только это определилось с достаточной ясностью, — вспоминал один из академических друзей Владимира Троицкого, — он посвятил свои обязательные сочинения и свои досуги разработке вопроса о Церкви и церковности» [8, с. 120].

В 1909 году, участь на четвертом курсе Московской духовной академии, Владимир Троицкий произносит слово на праздновании 95-й годовщины МДА.

В Церкви он видит смысл, цель и оправдание жизни. Отступление от Церкви не может пройти безнаказанно и само по себе уже есть наказание. Поклонение и служение истинному Богу во Христе возможно только в Церкви, и покидающие ее вместе с ней оставляют и Бога. Но «свято место пусто не бывает», и на место Бога встает уже некое понимание Бога, концепция всегда ложная, которая, собственно говоря, есть идол: «Жизнь полна идолов, — заявляет молодой богослов, — на каждом шагу встречаем и идолов, и идолопоклонников. Правда, вы не увидите идолов каменных, золотых и серебряных. Но идолопоклонство тонкое, часто бессознательное, прикрывающееся именем служения истинному Богу, — такое, даже более опасное, идолопоклонство снова грязной волной разлилось по лицу земли» [8, с. 120].

Идолопоклонство такого рода незаметно входит в жизнь христианина и постепенно овладевает его сердцем: «Спросите нашего современника: чем он живет, ради чего живет? Что самое главное у него в жизни? Вам укажут семью, должность, общественную деятельность, торговлю; немногие — науку, а некоторые назовут удовольствия, личное благополучие. Но скажет ли кто, что для него самое главное в жизни — Бог, Церковь, спасение души, жизнь вечная? Нет, обо всем этом, едином на потребу, почти никто не вспомнит. Христос совершенно удален из человеческой жизни, хотя многие и не решаются гнать Его открыто... Жизнь свою поделили люди между многими богами. Самая большая часть жизни отдается на сердечное служение всевозможным идолам, и только самая ничтожная ее часть уделяется на спешное и торопливое поклонение истинному Богу» [8, с. 120–121].

Церковность, освящающая жизнь, придающая ей смысл, заменяется религиозностью, которая становится лишь отдельной частью жизни, весьма незначительной и служащей в основном практическим нуждам: «Теперь можно слышать речь лишь об “удовлетворении религиозных потребностей” или об “отправлении религиозных обязанностей”, причем и потребностей, и обязанностей этих оказывается удивительно мало, сравнительно со всякими другими потребностями и обязанностями» [8, с. 122–123]. Теряется понимание соборности церковной жизни. На место Церкви устремляются идолы внецерковных форм «христианства». «Идолы все больше и больше вытесняют Христа из жизни людской... В наши дни христианство проявляется только как личное потаенное благочестие, но совсем оскудела христианская жизнь. Христианская жизнь возможна только в Церкви; только Церковь живет Христовой жизнью» [8, с. 134].

Двадцатитрехлетний молодой человек убедился в истинах, которые становятся неизменной путеводной звездой его жизни: без Церкви нет ни истинной жизни, ни спасения, ни познания Бога, то есть — богословия, которое неотделимо от благочестия, согласно с писаниями святых отцов, этих «духоносных богословов» [8, с. 135].

Под словом же Церковь (с большой буквы) будущий владыка всегда подразумевает Церковь Православную.

Владимиру Троицкому, несмотря на молодость, уже к 1909 году стали понятны не только главная беда России, приведшая в скором времени к катастрофе, но и единственный выход из этой беды: «На нашу русскую равнину налетели со всех сторон безводные облака, носимые ветром, *которым блюдет-ся мрак тьмы на век* (Иуд. 12, 13). Уста их произносят надутые слова... Врата адавы собрали все свои силы и устремились на св. Церковь... Верим, непоколебимо верим, — никаким ветрам, никаким бурям не потопить корабля Иисусова!.. Вменить в уметы всех пустых и бездушных идолов суетного мира, все сором счесть и только единому Богу и Его св. Церкви служить — выше этого нет и быть ничего не может!» [8, с. 138].

Впрочем, не только обмирщение, светскость сознания соблазняет человека и сбивает его с истинного пути, но и ложные представления о Боге и о путях спасения, искажение и забвение истин веры. И трудно сказать, что хуже. «Побежишь от волка — нападешь на медведя» [1, с. 358], — говорил старец Амвросий Оптинский. Ученый диакон Епифаний Катанский на VII Вселенском Соборе обратился к свт. Тарасию, патриарху Константинопольскому, с вопросом о ереси иконоборчества. Он спрашивал: «Вновь появившаяся ныне ересь менее прежде бывших или больше их (пагубна)?» Святейший патриарх Тарасий сказал: «Зло так зло и есть, особенно в делах церковных; что касается догматов, то погрешить ли в малом или в великом, это все равно; потому что в том и другом случае нарушается закон Божий» [5, с. 358].

Именно так воспринимал о. Иларион инославные конфессии. Их онтологическая чуждость Православию, на его взгляд, такова, что он не представлял возможным даже именовать их церквями.

«Появилось несколько церквей, — недоумевал он, — православная, католическая, даже протестантская, англиканская и т. д., хотя, казалось бы, должно быть ясно, что у Одного Главы может быть лишь одно тело» [9, с. 141].

Даже антонимом термина «католический» он ставит не «православный», а «церковный», видимо, чтобы подчеркнуть «существенное отличие католической жизни от жизни церковной» [9, с. 148], так как для него существует одно богочеловеческое сообщество, собственное имя которого — «Церковь».

Учение о Церкви для сщмч. Илариона есть не столько раздел богословия, сколько первичный принцип, квинтэссенция, необходимейшее условие богословия, поскольку Церковь — это организм богочеловеческий, в котором человек, созданный по образу Божию, восстанавливая природное единство, уподобляется Святой Троице и становится богом по благодати. Церковь как *полнота Наполняющего все во всем* (Еф. 1, 23) раскрывается не только как хранительница Откровения, Священного Предания, но и как само Священное Предание, потому что основана и передана нам Сыном Божиим, и — как само

Откровение, потому что только в ней и через нее Бог открывается нам в Своих благодатных энергиях.

Понимание этого значения учения о Церкви для владыки Илариона открывает основы его непоколебимой твердости в бушующем море расколов во времена большевистских гонений на Церковь.

Опровержению заблуждений католицизма, протестантизма и гуманизма архимандрит Иларион уделял особое внимание, как имевшим наибольшее влияние на взгляды его современников.

Но, несмотря на все старания отца Илариона и подобных ему, призывавших русский народ опомниться, вернуться к своим истокам, к вере отцов, сплотившей разрозненные племена в единый народ, а значит, просто вернуться в Церковь — и в уме, и на деле, призывы эти были услышаны немногими и уже не могли остановить всеобщего отступления.

И вот в 1914 году начинают сбываться тяжелые предчувствия. Приходит война. Архимандрит Иларион воспринимает ее как вразумление заблудившемуся русскому обществу, как возможность искупления отхода от Церкви. Проповеди его обретают особую силу и проникновенность: «Православные русские люди!.. Пробил грозный час суда над Русской землей. За последние десять лет мы все немало нагрешили. Мы, русские люди, допустили в нашей родной земле распространиться неверию. У нас небывалое прежде развращение нравов. Мы, русские люди, грешны пред нашей славной историей. Мы грешны перед памятью и заветами наших предков. Мы грешны пред нашими родными святынями. Стали мы терять страх Божий. Разучились любить царя и родину. Мы привыкли поносить и хулить все свое и родное, хвалить и превозносить все чужое. Пришел час искупить пред Богом наши народные вины, наши народные грехи» [7, с. 318–319].

По мере продолжения войны надежды первых военных лет на обращение русского народа, а в особенности людей образованных, к Матери-Церкви сменялись разочарованием. Большинство русских людей интересовалось более внешним политическим устройством, чем внутренним духовным устройством, скорее светскими правами, чем христианскими обязанностями, и гораздо охотней выгодой, чем истиной. Духовности предпочитается если не материальность, то душевность, поэтическая мечтательность или революционный бунт, своя воля — воле Божественной, временные интересы заслоняют вечные. Массового возвращения русского народа к вере и русской интеллигенции из вавилонского плена западной культуры в церковный Иерусалим не произошло.

В 1917 г. две революции потрясли основы государства Российского, после чего общество было ввергнуто в бездну революционных перемен, печальные последствия которых не изжиты до сего дня.

Архимандрит Иларион в своем неизменном стоянии за Церковь остается в это сложное время в эпицентре событий. На Поместном соборе 1917-18 го-

дов он становится одним из наиболее активных сторонников выборов Патриарха. В 1920 г. Иларион (Троицкий) посвящается в епископский сан.

В 1922 году Советская власть инициирует и поддерживает обновленческий раскол. В следующем, 1923 г. владыка Иларион — ближайший помощник Патриарха, управляющий Московской епархией. Имена святейшего Тихона и епископа Илариона часто используются раскольниками совокупно как нарицательные для обозначения православного епископата: «Никакие бунты тоскующих о былой власти Белавиных и Иларионов положения в церкви не изменят» (Александр Введенский) [7, с. 318–319]. Всевозможные раскольнические оскорбления и клеветы также направляются прежде всего на этих двух иерархов. Антонин Грановский: «Тихоны и Иларионы» «откармливаются» на простодушии Церкви Христовой; «священники и левиты — Тихоны и Иларионы» не принесли Церкви Божией ничего, «кроме горя и бед» (Антонин Грановский) [14, с. 77–78]. Но иным образом это единство святителей осталось в благодарной памяти Церкви: «Всечестная двоице, святыи Тихоне, патриарше и исповедниче, блаженный Иларионе, сподвижниче того и мучениче, образ вы Христа распята в мире сем явила еста» (тропарь из 6-й песни канона сщмч. Илариону) [16 с. 24].

Впрочем, у обновленцев имелись серьезные поводы для ненависти. Епископ Иларион с благословения Святейшего освящал храмы, которые после захвата обновленцами возвращались Патриаршей Церкви, как оскверненные от еретиков, что приводило раскольников в ярость.

В послании Святейшего Патриарха от 02(15).07.1923 года, составленном совместно с владыкой Иларионом, мы встречаем все ту же непримиримую в отношении действий раскольников позицию: «...Они отделили себя от единства тела Вселенской Церкви и лишились благодати Божией, пребывающей в Церкви Христовой... А все действия и таинства, совершаемые отпавшими от Церкви епископами и священниками, безблагодатны, а верующие, участвующие с ними в молитве и таинствах, не только не получают освящения, но подвергаются осуждению за участие в грехе» [2, с. 291].

Несмотря на столь строгую позицию сщмч. Илариона в отношении к обновленчеству, в ней не было ничего кроме заботы о Церкви, чему подтверждением служат его активные переговоры с уполномоченным ОГПУ по делам религии Е. А. Тучковым, а также в составе временного Священного Синода при Патриархе — с обновленческим синодом. При этом владыка Иларион твердо знает границы допустимого в отношениях с властью и раскольниками.

Последние шесть лет своей жизни священномученик Иларион проводит в Соловецком лагере особого назначения. Здесь величие его личности раскрывается во всей полноте. «Он был самою популярною личностью в лагере, среди всех его слоев» — вспоминал один из союзников Владыки. Его таланты и добродетели откликаются любовью к нему не только собратьев архиереев и священников, но и рядовых заключенных, и даже уголовников. И уж совсем

небывалое: он вызывает невольное уважение у конвойников и лагерного начальства, которые обращаются к архиеп. Илариону не иначе как «Владыка» [17, с. 98].

Святитель Иларион не потерялся ни в круговороте революционных потрясений, ни в превышающих человеческие силы условиях соловецкого концлагеря. Его любовь к Церкви и погруженность в церковное предание позволили ему сохранить твердые ориентиры, найти верные пути в отношениях с безбожной властью и множеством возникавших церковных и околоцерковных течений и достойно завершить подвиг исповедничества. При этом святитель не отделил себя от русского народа. Но его взгляд на взаимосвязь отношения русского человека к Церкви и благоденствия нашего государства остался неизменным до самой мученической кончины. «А мы разве говорим, что советская власть не от Бога? — отвечал архиепископ Иларион на искусительный вопрос наркома Луначарского. — Да, конечно, от Бога! В наказание нам за грехи...» [17, с. 103].

В наше время, когда не только размываются твердые нравственные ориентиры в светском обществе, но и в церковной среде зреют и вырываются наружу учения, чуждые Священному Преданию Святой Церкви, жизненный подвиг священномученика Илариона, архиепископа Верейского, и его вера в Церковь являются для нас прекрасным примером того, каким образом даже в самых тяжелых условиях всеобщей апостасии мы можем сохранить верность Христу и принести посильную пользу Его святой Церкви.

Список литературы

1. *Агапит (Беловидов), схиархимандрит*. Жизнеописание в Бозе почившего оптинского старца иеросхимонаха Амвросия с его портретом и факсимиле. В 2-х частях. — Репринт. [М.:] Изд. Св.-Троицкой Сергиевой Лавры, 1992. — Ч. 2.
2. Акты святейшего патриарха Тихона и позднейшие документы о преемстве высшей церковной власти: 1917-1943./ Под ред. прот. Владимира Воробьева и др.; сост. М.Е. Губонин. М., 1994.
3. Анафема: Сб. статей/ Сост. Паламарчук. — [Б.м.]. М., 1998.
4. *Вениамин (Федченков), митр.* На рубеже двух эпох. М., 1994.
5. Деяния Вселенских Соборов: в IV т. — СПб., 1996. Т. IV: VI Собор, VII Собор.
6. *Евлогий (Георгиевский), митр.* Путь моей жизни: Воспоминания. М., 1994.
7. *Иларион (Троицкий), сщмч.* Речь перед всенародным молебствием на площади в Сергиевом Посаде/ Иларион (Троицкий), сщмч. Творения: В 3-х томах: Т. 3. М., 2004.
8. *Иларион (Троицкий), сщмч.* Творения: В 3-х томах: Т. 3: Церковно-публицистические труды. М., 2004.
9. *Иларион, архиеп. Верейский, сщмч.* Без Церкви нет спасения. / Вступ. ст. мон. Софии: Житие сщмч. Илариона (Троицкого). М.; СПб., 2000.
10. *Левитин-Краснов А., Шавров В.* Очерки по истории русской церковной смуты М., 1996.

11. *Никон (Рклицкий), архиеп.* Митрополит Антоний (Храповицкий) и его время: 1863-1936. В 2-х кн. — Нижний Новгород: Братство во имя св. кн. Александра Невского, 2004. — Кн. 2.
12. *Ореханов, Георгий, свящ.* Русская Православная Церковь и Л.Н. Толстой: конфликт глазами современников. М., 2010.
13. *Польский М., протопресвитер.* Новые мученики российские: Первое собрание материалов. Джорданвилль, 1949.
14. *Регельсон Л.* Трагедия Русской Церкви: 1917-1945. М., 1996.
15. *Романов А. М., великий князь.* Книга воспоминаний. М., СПб., 2009.
16. *Священномученик Иларион: Служба и житие.* — [Б.м.]: Изд-во Сретенского монастыря, Ильинский скит, 2001.
17. *Шавельский, Георгий, протопресв.* Русская Церковь пред революцией. М., 2005.

Andrey Gorbachev **Candidate of theology**

Secretary of the Academic council of Tula Theological Seminary, senior teacher of the Department of theology and biblical studies (Tula Theological Seminary), catechist of Belev diocese.

He graduated from St. Tikhon's University (2004), where in 2011 he presented his PhD thesis "Ecclesiology of the Holy Martyr Ilarion (Troitsky)".

His articles were published in the periodical "Alpha and omega" and other journals, on the portals "Theologian. Ru», "Orthodoxy Ru".

HIEROMARTYR ILARION (TROITSKY): "WE HAVE SINNED BEFORE OUR NATIVE RELICS"

Abstract: The article is devoted to the ministry of the Holy Martyr Ilarion, Bishop of Verey with emphasis on his deep understanding of the Church, without which, by his definition, there is no salvation. The article analyzes the state of society in the late 19th - early 20th centuries, its attitude to the Orthodox Church; parallels are drawn with the present time, which is characterized by a blurring of moral and spiritual guidelines, against which the life feat of St. Ilarion is an absolute example of Christian service.

Keywords: Hieromartyr Hilarion; teaching about the Church; renovation of the Church; non-Orthodox confessions; spiritual guidelines.

References

1. *Agapit (Belovidov). Skbiarkhimandrit.* (1992). Zhiznecopisaniye v Boze pochivshogo optinskogo startsa iyeroskhimonakha Amvrosiya s ego portretom i faksimile. V 2-kh chastyakh. [Life of hieroschemamonk Amvrosy, Optina Poostin monasrery staretz,

- with his portrait and facsimile — Reprint. Part 2]. Moscow, Holy Trinity Sergius Lavra Publ.
2. Akty svyateyshego patriarkha Tikhona i pozdneyshiye dokumenty o preyemstve vyshey tserkovnoy vlasti: 1917-1943 (1994). [Acts of His Holiness Patriarch Tikhon and latest documents dealing with the succession of Supreme Church Authority. Moscow.
 3. Anafema [Anathema] (1998). Moscow.
 4. *Veniamin (Fedchenkov). mitr.* (1994). Na rubezhe dvukh epoch [At the turn of two centuries]. Moscow.
 5. Deyaniya Vselenskikh Soborov: v IV t. T. IV: VI Sobor. VII Sobor. (1996). [The Acts of Ecumenical Councils. In 4 volumes. V. IV. VI Council. VII Council]. Saint-Petersburg.
 6. *Evlogiy (Georgiyevskiy). mitr.* (1994). Put moyey zhizni: Vospominaniya [The Way of my life. Memoirs]. Moscow.
 7. *Ilarion (Troitskiy). sshchmch.* (2004). Rech pered vsenarodnym molebstviyem na ploshchadi v Sergiyevom Posade/ Ilarion (Troitskiy). sshchmch. Tvoreniya: V 3-kh tomakh: T. 3. [Sermon before common prayer on the square in Sergiev Posad / Ilarion (Troitskiy), hieromartyr. The Works in 3 volumes. V. 3]. Moscow.
 8. *Ilarion (Troitskiy). sshchmch.* (2004). Tvoreniya: V 3-kh tomakh: T. 3: Tserkovno-publitsisticheskiye trudy [The Works. In 3 volumes. V. 3. Church publicistic works. Moscow.
 9. *Ilarion. arkhiep. Vereyskiy. sshchmch.* (2000). Bez Tserkvi net spaseniya [There in no salvation without Church]. Moscow-St. Petersburg.
 10. *Levitin-Krasnov A. Shavrov V.* (1996). Ocherki po istorii russkoy tserkovnoy smuty [Essays on the history of the Russian Church turmoil]. Moscow.
 11. *Nikon (Rklitskiy). arkhiep.* (2004). Mitropolit Antoniy (Khrapovitskiy) i ego vremya: 1863–1936. V 2-kh kn. [Metropolitan Antony (Khrapovitskiy) and his time: 1863–1936. In 2 volumes. Vol. 2]. Nizhniy Novgorod.
 12. *Orekhanov. Georgiy. svyashch.* (2010). Russkaya Pravoslavnaya Tserkov i L.N. Tolstoy: konflikt glazami sovremennikov [Russian Orthodox Church and L.N. Tolstoy: conflict viewed by contemporaries]. Moscow.
 13. *Polskiy M.. protopresviter.* (1949). Novyye mucheniki rossiyskiye: Pervoye sobraniye materialov [New Russian martyrs: the first book of materials]. Jordanville.
 14. *Regelson L.* (1996). Tragediya Russkoy Tserkvi: 1917-1945 [Tragedy of Russian Church]. Moscow.
 15. *Romanov A. M.* (2009). Velikiy knyaz. Kniga vospominaniy {Great Prince. Book of Memoirs}. Moscow, St. Petersburg.
 16. *Svyashchennomuchenik Ilarion: Sluzhba i zhitiye (2001) [Hieromartyr Ilarion; service and life].* Sretensky monastery Publ.
 17. *Shavel'skiy. Georgiy. protopresv.* (2005). Russkaya Tserkov pred revolyutsiyey [Russian Church before revolution]. Moscow.

Архиепископ Иларион (Троицкий) и профессор И.В. Попов

УДК 271.2

Аннотация. Статья посвящена жизни и трудам архиепископа Илариона и профессора И.В. Попова, святых XX века, служение которых рассматривается в церковно-общественном и научно-богословском контексте. Анализируются богословские труды архиепископа Илариона, отмечается, что в своих богословских изысканиях владыка Иларион опирался, в том числе, и на сочинения И.В. Попова, взгляды которого подробно рассматриваются. Анализируя общие для обоих богословов позиции, автор обращает внимание на несхожесть их мнений по вопросу о декларации митрополита Сергия, делая на этом фоне выводы о различии между мирянином-философом и церковным иерархом.

Ключевые слова: архиепископ Иларион (Троицкий); И.В. Попов; Московская духовная Академия; Институт философии РАН; анти-экуменизм; «Соловецкая декларация».



Жизненные пути архиепископа Илариона (Троицкого) и профессора Ивана Васильевича Попова многократно переплетались и увенчались тем, что оба были канонизированы Русской Православной Церковью в качестве новомучеников. Между тем в их судьбах много не только внешних совпадений, но и духовной общности, без которой нельзя понять мировоззрение ни архиепископа Илариона, ни профессора Попова.

И.В. Попов родился в Вязьме, в семье священника. Окончил Смоленскую духовную семинарию и Московскую духовную академию. Служил в Академии в должности доцента, затем профессора, получил магистерскую, затем докторскую степень. В Академии И.В. Попов читал курс патрологии. Как выдающийся специалист по патристике он вместе с тем был приглашен в Московский университет, где преподавал средневековую философию.

**КОРСАКОВ
Сергей**

Николаевич

**Доктор
философских наук**

Ведущий научный сотрудник сектора гуманитарных экспертиз и биоэтики, руководитель исследовательской группы истории философии советского и постсоветского периода Института философии РАН
snkorsakov@yandex.ru

Доклад был зачитан на Актовом дне Тульской духовной семинарии 22 ноября 2019 г.

Архиепископ Иларион (Владимир Алексеевич Троицкий) родился в селе Липицы Тульской губернии, в семье священника. Окончил Тульскую духовную семинарию и Московскую духовную академию. Служил в Академии в должности доцента, затем профессора, получил кандидатскую, затем магистерскую степень. В Академии Иларион (Троицкий) читал курс Священного Писания Нового Завета. Как наиболее способный как в научном, так и в организационном отношении преподаватель, он бы выдвинут на пост исполняющего обязанности ректора Академии.

Все научно-богословское творчество Илариона (Троицкого) было посвящено одной теме — учению о Церкви. В этом — ключ к пониманию не только богословских сочинений Илариона, но и всего его мировоззрения, и его пастырского служения. В каждом своем поступке Иларион проявлял себя как цельная личность, руководящаяся одной мыслью — благом и единством Православной церкви.

Богословское мировоззрение Илариона можно было бы обозначить термином «церквоцентризм». Принцип «вне Церкви нет спасения» занимал ведущее место в богословских и публицистических работах Илариона. Но архиепископ Иларион трактовал этот принцип гораздо шире — как радикальный антиэккуменизм. Он был категорически против того, чтобы рассматривать католичество и протестантство как Поместные церкви — части Вселенской христианской Церкви. Он считал их сектантскими объединениями, отъединенными от Церкви, в качестве которой полагал лишь Православную Церковь. Он рассматривал христианскую религиозность вне Православной Церкви как идолопоклонство. Преимущество византийской традиции православия он видел в проникнутости всей жизни религиозным началом.

В своем исследовании догмата о Церкви архиепископ Иларион опирался на фундаментальные знания трудов ранних отцов Церкви. Эти знания он приобрел, блестяще занимаясь в Академии по патрологии у профессора И.В. Попова. Мы видим это в важнейших работах Илариона, посвященных догмату о Церкви и вообще роли и значению Церкви. В работе 1912 г. «Христианство или Церковь?» Иларион, ссылаясь на своего земляка философа А.С. Хомякова, называет западные исповедания ересями против догмата о существовании Церкви. Нет христианства вообще, как такового, самого слова «христианство» Новый Завет не знает — утверждал Иларион. «А разве мало развелось людей, мечтающих о каком-то бесцерковном христианстве?» — риторически спрашивал он [4, с. 165].

В обоснование своего тезиса он опирался на авторитет Ириния Лионского, Афанасия Великого и других отцов Церкви. «Современному мало-религиозному человеку догматические споры IV века кажутся непонятными и, как бы, не имеющими смысла, — писал Иларион. — Но это была борьба двух до крайности противоположных воззрений на Христа — мистически-религиозного, в котором Он являлся источником жизни, спасения, бес-

смертия и обожения, и рационалистического, где Христос представлялся лишь обожествленным Учителем и нормальным примером для Своих последователей. Вопрос шел, в сущности, о том, останется ли в будущем христианство религией со всей совокупностью его светлых верований и мистических упований или оно разрешится в простую философию с религиозным оттенком, каких немало было в то время» [4, с. 163].

При этом он ссылался на изложение позиции отцов Церкви, данное профессором И.В. Поповым в статье 1909 г. «Идея обожения в древневосточной Церкви», опубликованной в журнале «Вопросы философии и психологии».

Вопрос обожения, восхождения твари к Богу в Церкви, выдвигается Иларионом как принципиальный, жизненно-практический вопрос. Вместе с тем это и центральный богословский вопрос, сочетающий в себе христологию, сотериологию и экклезиологию. В обоснование этих мыслей в работе 1914 г. «Краеугольный камень Церкви» Иларион прибегает к авторитету Кирилла Александрийского, Максима Исповедника и святоотеческого богословия древней восточной Церкви в целом и опирается при этом вновь на сочинения профессора И.В. Попова [4, с. 400].

Благодаря тщательному изучению и использованию трудов И.В. Попова, работы Илариона (Троицкого) также стали классическими в русской патрологической науке» [2, с. 53].

Богословские воззрения Илариона (Троицкого) были основой его жизненной позиции. В частности, он осуждал протестантизм за его принцип «только Писание». «Христос приходил на землю не затем, чтобы писать, — говорил Иларион, — Христос создал Церковь для жизни Святого Духа, через которую спасается человек». Соответственно, Иларион выступал против западного идеала прогресса как одномерного движения вперед, выбрав преобразование на пути вверх, к Богу. В этом отношении его позиция была сходной с мнением И.В. Попова, который в 1901–1902 гг. стажировался в Берлинском и Мюнхенском университетах. О своих впечатлениях он писал: «Выбросив все догматическое содержание христианства, они приспособили его к современному научному мировоззрению. Но в том, что у них остается положительного, они вовсе не являются независимыми мыслителями или христианами, стоящими вне сект, они истые протестанты» [3, с. 342].

Принципиальное отношение к протестантизму сказалось в особенности в годы Первой мировой войны. Когда доцент Московской духовной академии А.В. Ремезов попросился в армию, Иларион расценил это как уклонение от своих прямых обязанностей — от борьбы с «сектантством», «немецкой верою». И в этом с ним был солидарен и профессор И.В. Попов [2, с. 86]. Именно в период войны Иларион активно развернул публицистическую деятельность, которая находила отклик в обществе.

В 1917 г. И.В. Попов был избран от Московской духовной академии делегатом в Предсоборный совет, а Иларион — его заместителем. Затем оба они вместе с Д.В. Рождественским были избраны от Академии в члены Поместного собора. Подвижническая деятельность Илариона на Соборе по восстановлению патриаршества хорошо известна. Отметим только то обстоятельство, что они солидарно выступили с И.В. Поповым по специально академическим вопросам. Иларион предложил принять решение о том, чтобы ученый инок оставался на академической службе в течение двадцати лет. В этом его поддержал И.В. Попов, но предложение не прошло. В 1917–1918 гг. Иларион как исполняющий обязанности ректора нес тяжкое бремя поддержания существования Академии, и в этом его поддерживал И.В. Попов. Последний писал в академическом печатном органе: «Нам жить не на что» [2, с. 115].

Закрытие Академии привело к тому, что профессор Попов сосредоточился на работе в Московском университете. И.В. Попов — знаменательная фигура в том отношении, что он — единственный канонизированный святой, который работал в научной институции, из которой вырос современный Институт философии Российской академии наук. Мне неизвестны другие святые, бывшие сотрудниками академического института. После закрытия в Московском университете историко-филологического факультета И.В. Попов работал на факультете общественных наук, при котором в 1921 г. было образовано несколько научно-исследовательских институтов. Институт научной философии сформировал Г.Г. Шпет. В 1921–1923 гг. И.В. Попов — действительный член Института научной философии МГУ по секции истории философии. При распределении основных курсов между действительными членами института профессору ему был поручен курс «Истории средневековой философии».

И.В. Попов регулярно присутствовал на заседаниях Совета института. В ноябре 1921 г. выполнил поручение написать отзывы на вступительные работы кандидатов в научные сотрудники М.И. Вейсфельда, М.В. Судейкина и Б.С. Чернышева. Сохранился отзыв о Б.С. Чернышеве, который написал три работы: по логике («Закон противоречия у Аристотеля, Канта, Зигварта»), по психологии («Предмет воли и стремлений по Липпсу»), по истории философии («Роль идей в гносеологии Канта»). И.В. Попов похвалил работы Б.С. Чернышева за смелость и тщательное изучение первоисточников и литературы. Какими были отзывы И.В. Попова о работах М.И. Вейсфельда и М.В. Судейкина, неизвестно. 9 декабря 1921 г. были объявлены результаты голосования на вакансии научных сотрудников. Вейсфельд и Судейкин не прошли, а Б.С. Чернышев был единогласно избран на должность научного сотрудника 2-го разряда. 5 декабря 1921 г. был утвержден перечень тем и докладчиков для общеполитического семинара. Среди тем — «Философия и религия», докладчики Л.И. Аксельрод

и И.В. Попов. На том же заседании профессор Попов внес предложение принять меры к изданию переводов покойного Н.В. Самсонова, в первую очередь, из Платона, а затем Плотина. И.В. Попов принимал также участие в заседаниях секции истории философии. В частности, он присутствовал на обсуждении докладов З.И. Криворотовой «Учение о разуме у Платона», А.И. Рубина «Учение Спинозы о субстанции и атрибутах», Б.С. Чернышева «Учение о сущности Аристотеля».

Иларион (Троицкий) и И.В. Попов в начале 1920-х гг. были активными помощниками Патриарха Тихона. В 1919 г. И.В. Попов обратился в Совнарком с протестом против планов властей изъять мощи преподобного Сергия Радонежского из Троице-Сергиевой лавры. Был отдан приказ о его аресте, который не был исполнен, так как Попов проживал на тот момент на своей родине — в селе Самуйлове Смоленской губернии. В 1924 г. по поручению патриарха Тихона Попов составил ответ Константинопольскому патриарху, признавшему обновленцев и предложившему Патриарху Тихону удалиться от управления Русской Церковью. Архиепископ Иларион в те же годы был ближайшей опорой Патриарха. Он поддержал известное заявление Тихона о признании Советской власти, так как главную задачу видел в сохранении Церкви. Церквоцентризм в богословии стал практической деятельностью владыки. Иларион взял на себя непростую ношу поддержания контактов Церкви с ОГПУ и смог согласовать формулировку поминовения властей, которая при этом не содержала слова «советская», в результате чего сумел добиться определенного облегчения положения Церкви.

В декабре 1924 г. И.В. Попов был арестован. В 1925–1927 гг. он находился в заключении в Соловецком лагере особого назначения. Архиепископ Иларион был арестован в ноябре 1923 г. и после смены ряда мест заключения в июле 1925 г. определен на постоянное место содержания в тот же Соловецкий лагерь. Беря в пример раннехристианских мучеников, Иларион смотрел на жизнь в лагере как на школу нестяжания, кротости, смирения, воздержания, терпения и трудолюбия. В лагере он руководил рыбацкой артелью. Профессор Попов работал в лагере учителем в школе грамотности для заключенных-уголовников. Архиепископ Иларион, уже находясь в Соловецком лагере, в присутствии других заключенных — архиереев и клириков — говорил о нем так: «Если бы, отцы и братья, все наши с вами знания сложить вместе, то это будет ничто пред знаниями Ивана Васильевича» [1, с. 72–73].

В апреле 1926 г. И.В. Попов составил текст «Памятной записки соловецких епископов», в которой предлагались принципы сосуществования Советского государства и Церкви на основе правовых норм при сохранении их идеологической несовместимости. В мае 1926 г. текст был зачитан и одобрен на секретном совещании заключенных в лагере епископов. Все исследователи признают, что архиепископ Иларион поддержал «Соловецкую

декларацию». Некоторые высказывают мнение, что Иларион лишь ставил вопрос о корректности «поучать» таким способом заместителя местоблюстителя патриаршего престола митрополита Сергия (Страгородского). Считается, что в 1926 г. архиепископ Иларион сумел [5, с. 6–7] передать на волю обращение к архиереям, в котором предлагалось провести избрание Патриарха путем сбора подписей от архиереев.

Профессор И.В. Попов и архиепископ Иларион разошлись во мнениях относительно декларации митрополита Сергия 1927 г. Иван Васильевич категорически отверг эту декларацию. Он писал: «Его поступок неизвинителен, и его не могут оправдать никакие выгоды» [3, с. 358].

Архиепископ Иларион проявил в этом вопросе большую мудрость. Он считал, что в условиях преследований со стороны власти и наличия отпавших течений — обновленцев и иосифлян, главное — сохранить церковное единство. В ноябре 1927 г. Иларион собрал в лагере иерархов, и собрание постановило сохранять верность Православной Церкви в лице митрополита Сергия. «Никакого раскола!», — говорил собравшимся Иларион. Вышедшие на свободу иерархи действовали в соответствии с этим решением. В одном из писем архиепископ Иларион так мотивировал свою позицию: «Я ровно ничего не вижу в действиях митрополита Сергия и Синода его, что бы превосходило меру снисхождения или терпения. Какую штуку выдумали. Он, мол, отступник. Сами в яму попадают и за собой других тащат» [2, с. 161].

В этом вопросе наглядно проявилось различие между воцерковленным мирянином-философом и иерархом Церкви. Мирянин, в особенности философ, живущий в мире идей, может подчас проявлять излишнюю радикальность суждений, ибо в мире идей компромиссов не бывает. Но люди живут на земле, где всегда есть трудный выбор, а жизнь не укладывается в черно-белую палитру. У иерарха Церкви иная мера ответственности, чем у мирянина. Его главный долг перед Богом и перед сынами Церкви — сохранить Церковь как условие спасения. Поэтому он не должен поддаваться эмоциям, проявлять мудрость и понимание людей во всей их человеческой сложности. В этом решении Иларион проявил себя как цельная личность, ведущим принципом которой был указанный нами выше церквоцентризм. Магистр богословия Иларион, раскрывающий догмат о Церкви, и архиепископ Иларион, принимающий трудные решения, которые определяли судьбу Церкви, — един в своей воле и в своём мировоззрении.

Смерть и посмертное почитание воссоединили архиепископа Илариона и профессора И.В. Попова. После Соловков в жизни архиепископа Илариона последовали новые судебные приговоры, этапы и тюрьмы, подорвавшие его здоровье. Он скончался в заключении в декабре 1929 г. Владыка Иларион причислен к лику святых на Архиерейском соборе Русской Православной Церкви в августе 2000 г.

Последующий крестный путь И.В. Попова — это путь арестов, тюрем и лагерей. Тройкой УНКВД по Красноярскому краю он был приговорен к расстрелу. Расстрелян 8 февраля 1938 г. в Енисейске. 30 июля 2003 г. Священным Синодом Русской Православной Церкви причислен к лику святых.

Список литературы

1. *Голубцов С.А.* Профессура МДА в сетях Гулага и ЧеКа. М., 1999.
2. *Горбачев А.А.* Жизнь и труды священномученика Илариона. М., 2016.
3. *Дамаскин (Орловский).* Жития новомучеников и исповедников российских XX века. Январь, Тверь, 2005.
4. *Иларион (Троицкий).* Преображение души. М., 2012.
5. *Платнов О.* Предисловие // Иларион (Троицкий). Преображение души. М., 2012.

SERGEY KORSAKOV,

PhD in philosophy,

leading researcher in the sector of humanitarian expertise and bioethics, head of the research group on the history of philosophy of the Soviet and post-Soviet period (Institute of philosophy at the Russian Academy of Sciences).

snkorsakov@yandex.ru

ARCHBISHOP ILARION (TROITSKY) AND PROFESSOR I.V. POPOV

Abstract. The article is devoted to the life and works of Archbishop Ilarion and professor I. V. Popov, two saints of the 20th century, whose ministry is considered in the church-social and scientific-theological context. The author analyzes theological works of Archbishop Ilarion; it is noted that in his theological studies, Bishop Ilarion relied, among other authors, on the books of I. V. Popov, whose views are considered in detail. Analyzing the positions shared by both theologians, the author draws attention to the dissimilarity of their opinions on the issue of the Declaration of Metropolitan Sergius, drawing conclusions about general differences between a lay philosopher and a Church hierarch.

Key words: Archbishop Hilarion (Troitsky); I. V. Popov; Moscow Theological Academy; Institute of Philosophy at the Russian Academy of Sciences; anti-ecumenism; “Solovetsky Declaration”.

References

1. *Golubtsov S.A.* (1999). Professura MDA v setyakh Gulaga i CheKa. [Moscow Theological Academy Professorship in the Gulag and Chk (Extraordinary commission) networks]. Moscow.

2. *Gorbachev A.A.* (2016). *Zhizn i trudy svyashchennomuchenika Ilariona*. [Life and works of the Holy Martyr Ilarion]. Moscow.
3. *Damaskin (Orlovsky)*. (2005). *Zhitiya novomuchenikov i ispovednikov rossiyskikh XX veka. Yanvar*. [Lives of new martyrs and Confessors of the Russian XX century .January]. Tver.
4. *Ilarion (Troitsky)*. (2012). *Preobrazheniye dushi* [Transformation of the soul]. Moscow.
5. *Platov O.* (2012). *Predisloviye // Ilarion (Troitskiy). Preobrazheniye dushi* [Preface // Hilarion (Troitsky). Transformation of the soul]. Moscow.

Внутренняя миссия в Тульской епархии на рубеже XIX–XX веков

УДК 291.7

Аннотация. В статье рассматриваются основные направления внутренней миссии, практиковавшиеся в Тульской епархии в конце XIX — начале XX вв. Даются характеристики деятельности ряда миссий: народно-приходской, пастырско-приходской, специальной. Делается обзор братств и обществ, осуществлявших попечение о духовно-нравственном просвещении прихожан Тульской епархии. Рассматриваются особенности служения Тульского миссионерского общества и роли монастырей в деле внутреннего миссионерства.

Ключевые слова: миссия; Братство во имя св. Иоанна Предтечи; Императорское Православное Палестинское Общество; Щегловский Богородичный монастырь; Борщевская Крестовоздвиженская община.



БОБРОВНИКОВА Ольга Евгеньевна

Преподаватель кафедры церковно-практических дисциплин ТулДС

bobrovnikova-olg@mail.ru

На рубеже XIX — XX вв. в церковной политике Российской империи проблемы внутренней миссии стояли особенно остро. В тот период появились такие формы миссионерского служения, как миссионерские общества, братства, попечительства, православные издательства. Развивалась сеть церковно-приходских школ.

Святейший Синод указал на некоторые характерные проявления деятельности рационалистического сектантства и в связи с этим предложил изыскать способы противодействия приемам сектантской пропаганды. О мерах, принимавшихся на местах для противодействия сектантству, и обо всех распоряжениях епархиального начальства, сделанных для осуществления утвержденных Синодом правил об устройстве внутренней миссии Православной Церкви, о мерах борьбы с сектами штундо-баптистов пашковцев было предложено доводить до сведения Святейшего Синода [1]. В Тульской епархии внутренняя миссия осуществлялась благодаря деятельности епархиального миссионера, братства во имя святого Иоанна Предтечи,

церковно-приходских школ, а также церковно-приходских и других епархиальных попечительств и обществ.

Согласно рапорту Преосвященного епископа Тульского и Белевского Парфения (Левицкого), правящего архиерея Тульской епархии в 1908–1917 гг., внутренняя миссия в епархии разделялась на народно-приходскую, пастырско-приходскую и специальную.

Народно-приходская миссия

Этот вид миссии осуществлялся, главным образом, посредством церковно-приходских попечительств, которые по благословию епископа Питирима (Окнова), правящего архиерея в 1896–1904 гг., стали открываться в 1897 г. К 1 января 1898 г. они были открыты почти во всех городских и сельских приходах. Количество попечительств к началу 1901 г. составляло 807 [2, с. 3]. Действуя под руководством приходских пастырей и имея в своем составе образованных прихожан, попечительства всегда оказывали положительное религиозно-нравственное влияние на общество. Попечительства проводили беседы о необходимости посещения прихожанами церковных служб в праздничные и воскресные дни, объясняли необходимость отмены или сокращения мирских праздничных гуляний, активно трудились в создаваемых обществах трезвости.

Пастырско-приходская миссия

Пастырско-приходская миссия велась в епархии через приходских священников. Тульская духовная консистория в обязательном порядке постановила неукоснительно принимать меры миссионерского характера, такие как составление проповедническим Комитетом непродолжительных по времени проповедей; назначение проповедников из числа наиболее способных священников; обязательное произнесение катехизических поучений в храмах Тулы; проведение бесед в воскресные и праздничные дни; предоставление благочинными отчетов в епархию или консисторию [1, л. 54].

Священников обязывали ежегодно к 1 января представлять в Миссионерский совет при епархиальном братстве во имя святого Иоанна Предтечи отчеты о своей пастырско-миссионерской деятельности за истекший год. Анализируя эти отчеты, миссионерский совет должен был разработать материалы для осуществления мероприятий миссионерского характера. Развивая дело внутренней миссии, Преосвященный Парфений при посещении приходов епархии настойчиво обращал внимание пастырей на введение в церкви при богослужениях общенародного пения. Для наилучшего понимания богослужбного языка владыка рекомендовал стараться соблюдать ясность и отчетливость в церковном чтении и пении [1, л. 55].

Специальная миссия

Специальная миссия осуществлялась, главным образом, через исполняющего обязанности епархиального миссионера, преподавателя Тульской духовной семинарии по кафедре раскола и обличительного богословия Д.И. Скворцова и его помощника, священника единоверческой церкви Дометия Холопова. Во главе миссии стоял Миссионерский Совет при епархиальном братстве святого Иоанна Предтечи из 12 членов под председательством ректора семинарии архимандрита Алексия (Симанского; ректор ТуДС в 1906–1911 гг.) [1, л. 55].

С изданием правил о внутренней миссии епархиальное начальство обратило внимание епархиального миссионера на необходимость более широкого охвата слушателей публичными миссионерскими беседами, проводившимися в Туле на первой неделе Великого поста. С этой целью беседы, именовавшиеся до этого времени противораскольническими, были переименованы в противорасколосектантские. Благодаря мерам, предпринятым с целью широкого осведомления людей о подобных беседах (особые печатные объявления, объявления священников в церкви, публикации в местной газете), последние привлекали большое количество слушателей — не только православных, но и иноверцев, посещали беседы также и иудеи.

Для обмена мнениями по вопросам борьбы с сектантством в епархии и для выработки более разнообразных мер к охранению паствы от соблазна увлечений ложными учениями, применительно к степени развития и характеру лжеучений в том или ином уезде епархии, епархиальное священноначалие созывало уездных миссионеров на совещания [1, 54–58].

Тульское епархиальное Братство во имя св. Иоанна Предтечи

Благодаря заботам архипастырей и пастырей Тульской епархии, в соответствии с требованиями времени прилагались все усилия к тому, чтобы православное духовенство в деле религиозного просвещения народа достигло поставленной цели. Примером такой архипастырской заботы послужило открытие в епархии в 1887 г. архиепископом Никандром (Покровским) Тульского епархиального Братства во имя святого Иоанна Предтечи.

Главной целью Братства согласно уставу, утвержденному владыкой Никандром 17 октября 1886 г., была материальная поддержка церковных школ епархии и, насколько возможно, большее их распространение [3, с. 3–4].

К задачам Братства относилось содействие духовенству в учреждении и организации внебогослужебных пастырских собеседований, назидательных чтений для народа, создание приходских хоров, а также содействие в приобретении книг и брошюр религиозно-нравственного содержания для малограмотных людей.

В 1897 г. по благословению епископа Тульского и Белевского Питирима (Окнова) первоначальные задачи Братства были значительно расширены учреждением в епархии двух новых отделов по миссионерскому и иконному делу.

В соответствии с новым уставом, утвержденным 7 января 1898 г., в круг деятельности Братства входили такие направления, как поддержка малообеспеченных церковно-приходских школ, школ грамоты и открытие новых; устройство складов книг, картин и брошюр религиозно-нравственного содержания; содействие развитию церковного пения; забота о создании в епархии правильно организованных школ иконописи.

Одной из важнейших задач, стоявших перед Братством, было содействие духовенству в деле организации внебогослужебных собеседований с прихожанами или назидательных чтений для разных классов населения, организация библиотек, бесплатных читален при церквях и церковных школах.

Братство должно было способствовать успехам противораскольнической и противосектантской деятельности в Тульской епархии [5, с. 461–462].

Деятельность совета Братства распределялась по пяти главным направлениям: школьное, книжное, проповедническое, певческое, миссионерское, иконное [8, с. 3–18].

Тульский отдел Императорского Православного Палестинского Общества

В конце 1894 г. Преосвященным Иринеем, правящим архиереем в 1893–1896 гг., был получен рескрипт председателя Императорского Православного Палестинского Общества Великого князя Сергея Александровича: «Озабочиваясь и на будущее время укреплением и распространением состоящего под Моим председательством Императорского Православного Общества, я, опираясь ныне на опыт деятельности двенадцати открытых в текущем году епархиальных отделов Общества, признаю наиболее желательным открытие таких Отделов и в остальных епархиях и был бы крайне Вам благодарен, если бы Ваше Преосвященство признали возможным осуществление этого предположения во вверенной Вам епархии» [9]. По уставу Палестинского Общества отделы открываются тогда, когда в данной местности имеется не менее десяти членов общества, изъявивших желание открыть отдел.

О состоявшемся открытии отдела Преосвященный Ириней уведомил Великого князя Сергея Александровича телеграммой следующего содержания: «Имею счастье донести Вашему Императорскому Высочеству, что ныне при многолюдном собрании епархиального духовенства и граждан Тулы последовало открытие Отдела Православного Палестинского Общества» [9].

Тульский отдел Православного Палестинского Общества деятельно заботился о широком и всестороннем ознакомлении православного населения

епархии с настоящим и прошлым Святой Земли, откуда воссиял всему миру Божественный Свет новозаветной христианской религии, где было совершено искупление всего рода человеческого Крестной смертью Господа Иисуса Христа, где имели место первые примеры христианской проповеди, христианской жизни, подвигов мучеников, исповедников веры.

Члены Тульского отдела проводили чтения, в ходе которых рассказывали о состоянии православия и положения православного населения Святой Земли, а также о деятельности Императорского Православного Палестинского Общества, заботящегося о поддержании православия среди жителей Святой Земли. В 1898–1899 гг. проводились внебогослужебные собеседования и чтения в кафедральном соборе Тулы и в других многолюдных городских храмах (Казанском, Спасо-Преображенском, Донском, Всехсвятском, Свято-Духовском, Вознесенском, Николо-Зарецком и др.). Подобные собеседования и чтения организовывались также по распоряжению отцов благочинных и в уездных городах и селах. Чтения проводились по особым книгам и брошюрам, полученным из Палестинского Общества. Беседы о Палестине и святых местах Востока устраивались с первой седмицы Великого поста по Страстную после вечерних богослужений и повечерий, преимущественно в среду и пятницу, а также в воскресные дни как наиболее многолюдные по числу приходящих в храмы. Некоторые из отцов благочинных сообщали при этом, что чтения о Святой Земле предварялись и заканчивались пением церковных молитвословий и песнопений в исполнении архиерейского хора и хоров Казанского, Спасо-Преображенского и Всехсвятского храмов. Число посетителей подобных чтений нередко достигало 600 человек. Иногда чтения иллюстрировали «туманскими картинками» (проекциями изображений, получаемых с помощью «волшебного фонаря» — аппарата, повсеместно распространенного в XIX в.) и видами Святой Земли.

Обязанности докладчиков охотно принимали на себя некоторые преподаватели Тульской духовной семинарии, Тульского духовного училища, Тульского епархиального женского училища. Помимо собеседований, ознакомление с настоящим и прошлым Святой Земли достигалось путем бесплатной рассылки и раздачи «Бесед о Святой Земле» Макария, епископа Томского, «Палестинских вечеров в Рязани» Иустина, епископа Рязанского, видов Иерусалима и Святой Земли [4, с. 59].

Тульский Отдел Императорского Православного Палестинского Общества был удостоен особого внимания Великого князя Сергея Александровича, который в рескрипте на имя Преосвященного Питирима от 22 декабря 1898 г. писал: «Преосвященнейший Владыко, с особым удовольствием усмотрев из представленных мне отчетов по деятельности Тульского отдела Императорского Православного Палестинского Общества, сколь большое участие Ваше Преосвященство принимает в столь близком для меня деле, я считаю приятным для себя долгом выразить Вам мою благодарность и просить Вас пере-

дать мою искреннюю благодарность ближайшим Вашим сотрудникам по отделу и членам его» [4, с. 59].

Тульское Православное Миссионерское Общество

25 июня 1899 г. по распоряжению епископа Питирима (Окнова) в Тульской епархии был открыт Комитет Православного Миссионерского Общества, который возглавил сам Преосвященный. Общество находилось под покровительством Императрицы Александры Федоровны. Его целью было содействовать православным миссиям в деле обращения в православную веру находящихся в пределах Российской империи нехристиан и утверждать обращенных как в истинах православной веры, так и в правилах христианской жизни. Деятельность Общества первоначально была направлена на миссии в пределах восточной России, а по мере его развития могла простираться на миссии и в других частях империи.

Общество выделяло материальную помощь на содержание духовных миссий, на устройство и содержание миссионерских церквей, школ, больниц, на издание духовной литературы, доступной пониманию инородцев. Оно содействовало миссиям в устранении различного рода факторов, препятствующих успеху миссионерской деятельности [4, с. 59].

Архивные материалы Тульского края указывают, что в конце XIX — начале XX века Русская Православная Церковь, исходя из понимания необходимости осуществления православной миссии, вела широкую культурно-просветительскую деятельность, которая оказывала самое разностороннее влияние на общество. Несмотря на существование в крае иноверческих и расколо-сектантских общин, подавляющее большинство населения Тульской губернии являлось православным.

Деятельность монастырей во внутренней миссии Тульской епархии

Значительная роль в духовно-нравственном просвещении общества принадлежала монастырям, при которых создавались школы, библиотеки, действовали те формы евангельской миссии, которые всегда были свойственны монастырским общинам. В качестве примера приведем формы служения двух монастырей Тульской епархии.

Тульский Богородичный мужской монастырь, что в Щеглове

Начало обители было положено в 1860 г. созданием храма в честь иконы Божией Матери «Млекопитательница». Основателем монастыря являлся Василий Макарухин, который происходил из рода мастеров медных дел, ставших поз-

же купцами третьей гильдии. Обитель «Млекопитательницы» всегда собирала под своим омофором многочисленных прихожан и паломников, стремившихся прикоснуться к исконному духу православного русского подвижничества.

Вскоре после учреждения Богородичного монастыря по ходатайству туляков перед Святейшим Синодом было принято решение устроить при монастыре школу на 25 мальчиков из бедных семей. Школа была названа Александровской в честь Императора Александра II, в память о его чудесном спасении после покушения.

В 1896 г. была выстроена новая двухэтажная школа на сто учащихся, которая по праву считалась лучшей в епархии. Важно отметить, что в этой церковноприходской школе детей приучали и к общественно-полезному труду [6, с. 94–95].

При монастыре существовала прекрасная библиотека, содержавшая книги духовного и исторического содержания.

Успенско-Иверский женский монастырь, бывшая Борщевская Крестовоздвиженская община

Святая обитель, служа к укреплению среди народа православной веры и благочестия, по мере своих возможностей трудилась и на поприще народного просвещения. При общине была школа грамоты, где ежегодно обучалось около 30 крестьянских девочек, из которых некоторые на протяжении всего времени обучения жили при общине и находились на ее полном содержании. Попечительницей школы была настоятельница обители монахиня Аполлинария (Хрипкова). Религиозно-нравственная польза, приносимая общиной окрестным жителям, была признана и священноначалием: указом Святейшего Синода от 25 сентября 1898 г. она обращена в общежительный женский монастырь с наименованием Успенско-Иверский [7, с. 379–380].

Нет сомнений, что деятельность Тульской епархии по организации внутренней миссии может рассматриваться как положительный опыт, осмысление которого станет полезным при планировании миссионерской деятельности в наши дни.

Список литературы

1. ГАТО. Ф. 3. Оп. 8. Д. 1682.
2. Отчет о деятельности церковно-приходских попечительств Тульской епархии за 1901 г. Тула: тип. И.Д. Фортунатова, 1902.
3. Отчет о деятельности и суммах Тульского Епархиального Братства во имя св. Иоанна Предтечи за 1902 г. — Тула: Тип. И.Д. Фортунатова, 1903.
4. Отчет о деятельности Тульского Отдела Императорского Православного Палестинского Общества за 1898–1899 гг. // Тульские Епархиальные Ведомости, 1899 г. № 4. 15 февраля.

5. Столетие Тульской епархии. Сборник, изданный по поводу празднования столетия Тульской епархии. — Т.: Типография И. Д. Фортунатова, Киевская улица, 1902.
6. *Троицкий Н.И.* Тульский Богородичный общежительный мужской монастырь, что в Щеглове. Исторический очерк. — Т.: Типография губернского правления, 1896.
7. Успенско-Иверский женский монастырь, бывшая Борщевская Крестовоздвиженская община // Тульские Епархиальные Ведомости. — 1899. — № 9. — 1 мая.
8. Устав Тульского епархиального Братства во имя св. Иоанна Предтечи. — Т.: Типография И.Д. Фортунатова, Киевская улица, 1898.
9. Открытие в г. Туле Отдела Императорского Православного Палестинского Общества // Тульские епархиальные ведомости. — 1896/ — №3. — 1–15 февраля.
10. Цит. по: Об открытии в г. Туле Епархиального Комитета Православного Миссионерского общества // Тульские Епархиальные Ведомости. — 1899 г. — №1. — 1 января.

Bobrovnikova Olga

Teacher of the Department of church-practical disciplines
(Tula Theological Seminary).

ON SOME FORMS OF INTERNAL MISSIONARY MINISTRY IN TULA DIOCESE IN THE LATE XIX — EARLY XX CENTURIES

Abstract. The author gives a brief review of the main directions of the internal mission, practiced in Tula diocese in the late XIX — early XX centuries. Parishioners', pastoral and special missions are characterized. The author presents an overview of the brotherhoods and societies that took care of the spiritual and moral education of the parishioners of the Tula. Some features of the Ministry of the Tula missionary society and the role of monasteries in the internal missionary work are also considered.

Keywords: the mission; the Brotherhood of St. John the Baptist; the Imperial Orthodox Palestinian Society; Mother of God Shcheglovsky monastery; the Barshcheskaya community of the Holy Cross Elevation.

References

1. GATO. F. 3. Op. 8. D. 1682. [State Archive of Tula Region. Fund 3. Inventory 8. File 1682]. (in Russian)
2. Otchet o deyatelnosti cerkovno-prihodskih popechitel'stv Tul'skoj eparhii za 1901 g. (1902). [Report on the Activities of the Parish Trustees of Tula Diocese in 1901]. Tula: I.D. Fortunatova Publ. (in Russian)

3. Otchet o deyatel'nosti i summah Tul'skogo Eparhial'nogo Bratstva vo imya sv. Ioanna Predtechi za 1902 g. (1903). [Report on the Activities and Capital of Tula Eparchial Brotherhood in the Name of St. John. John the Baptist in 1902]. — Tula.: I.D. Fortunatova Publ. (*in Russian*)
4. Otchet o deyatel'nosti Tul'skogo Otdela Imperatorskogo Pravoslavnogo Palestinskogo Obshchestva za 1898–1899 gg. [Report on the activities of the Tula Department of the Imperial Orthodox Palestine Society for 1898–1899]. *Tul'skie Eparhial'nye Vedomosti — Tula Diocese Gazette*, 1899, 15th Feb. (*in Russian*)
5. Stoletie Tul'skoj eparhii. *Sbornik, izdannyj po povodu prazdnovaniya stoletiya Tul'skoj eparhii* (1902) [Centenary of the diocese of Tula. Collection, published on the occasion of the celebration of the centenary of the Tula diocese]. — Tula: I.D. Fortunatova Publ. (*in Russian*)
6. Troickij N.I. *Tul'skij Bogorodichnyj obshezhitel'nyj muzhskoj monastyr', chto v Shcheglove. Istoricheskij ocherk* (1896) [Tula Theotokos Monastery, in Shcheglov. Historical essay]. — Tula Publ. (*in Russian*)
7. Uspensko-Iverskij zhenskij monastyr', byvshaya Borshchevskaya Krestovozdvizhenskaya obshchina [Assumption Convent in honour of Iberian Icon of the Mother of God, the former Barshcheuski Holy Cross Community]. *Tul'skie Eparhial'nye Vedomosti — Tula Diocese Gazette*, 1899, 1st May. (*in Russian*)
8. Ustav Tul'skogo eparhial'nogo Bratstva vo imya sv. Ioanna Predtechi (1898) [Regulations of Tula Diocesan Brotherhood in the name of St. John the Baptist — Tula.: I.D. Fortunatova Publ. (*in Russian*)
9. Otkrytie v g. Tule Otdela Imperatorskogo Pravoslavnogo Palestinskogo Obshchestva [Establishing of the Department of the Imperial Orthodox Palestine Society in Tula]. *Tul'skie Eparhial'nye Vedomosti — Tula Diocese Gazette*, 1896, 1st Feb. (*in Russian*)
10. Ob otkrytii v g. Tule Eparhial'nogo Komiteta Pravoslavnogo Missionerskogo obshchestva [About Establishing Tula Diocesan Committee of Orthodox Missionary Society]. *Tul'skie Eparhial'nye Vedomosti — Tula Diocese Gazette*, 1899, 1st Jan. (*in Russian*)

Некоторые формы Божественного самоисповедания Господа Иисуса Христа в Евангелии от Иоанна

УДК 22



Аннотация. Статья посвящена текстуальному и богословскому анализу отдельных устойчивых вербальных оборотов, употребляемых в Евангелии от Иоанна в качестве средств божественного самоисповедания Господа Иисуса Христа.

Ключевые слова: исповедание, свидетельство, божественное достоинство, начало, логос, имена Божии, богословие, метафора, речевая конструкция.

**Протоиерей
Дионисий
ВЕНЮКОВ**

Кандидат богословия

Доцент кафедры
богословия
и библеистики ТулДС
resperatus@yandex.ru

Евангелие от Иоанна, как сообщает предание Древней Церкви, написано последним в составе корпуса четырех канонических Евангелий. В отличие от первых трех так называемых синоптических евангельских произведений благовестие апостола Иоанна Богослова с древнейших времен в церковной традиции именуется «духовным» [4]. В нем значительное внимание уделяется не только передаче деяний и чудес Христовых, но, главным образом, излагаются Его пространственные беседы с учениками и народом Израильским. В этих беседах звучат богодухновенные и таинственные изречения Господа Иисуса о Боге, познаваемом как Святая Троица, и о богочеловеческом достоинстве Самого Искупителя: Его единосущии с Отцом — по божеству, и с человеческим родом — по рождению от Девы [9, с. 24]. Для проникновения в великую тайну благочестия — явление Бога во плоти (1 Тим. 3, 16), апостол Иоанн в своем Евангелии предлагает целый ряд особых именовании Христа, которые могут быть отнесены к разряду так называемых

концептуальных метафор [12], призванных продемонстрировать двуединство происхождения и богочеловеческой деятельности Христа и одновременно единство Его Лица, в Котором полнота божества явлена телесно (Кол. 2, 9).

Одним из наиболее значимых именовании Господа Иисуса Христа является употребляемый в прологе Евангелия от Иоанна (Ин. 1, 1–18) термин *Слово Божие*, или *Божественный Логос*. Называя Сына Человеческого *Божим Словом*, апостол Иоанн стремится передать то, что один из исследователей весьма точно называет богочеловеческим родословием Спасителя [3, с. 89]. Богатство семантики этого апостольского термина на языке оригинала подчеркивает предвечное божественное достоинство Логоса, Его равенство Отцу и личный характер Его бытия как ипостасно иного по отношению к Богу Отцу. Однако при всей важности и смысловой насыщенности именование воплотившегося Сына Божия Божественным Логосом следует признать результатом богословствования самого апостола Иоанна, в то время как Христос на страницах его Евангелия Себя нигде так не называет. Возникает вопрос: какими словами Господь Иисус Сам описывает Свое божественное достоинство в тексте четвертого Евангелия, какие специфические вербальные формы принимает Его божественное самоисповедание?

Прежде всего, стоит отметить, что такие формы в тексте Евангелия от Иоанна несомненно присутствуют. И среди них особое место занимают предложения Спасителя о Себе Самом, начинающиеся со слов «Я есмь» (Εγώ εἰμι), после которых следует соответствующий предикатив. Так, Христос говорит, что Он *хлеб жизни* (Ин. 6, 35, 51), вкушение которого дарует человеку приобщение к жизни вечной. Он же и *свет миру* (Ин. 8, 12), который просвещает всякого человека, разгоняет тьму греха и неведения и освещает ему путь к жизни вечной. Именуя Себя *дверью для овец* (Ин. 10, 9), а также *путем и истиной* (Ин. 14, 6), Христос свидетельствует, что только через Него можно прийти к Отцу и только в Нем возможно обрести духовную пажить вечной жизни. Господь Иисус Христос есть также *воскресение и жизнь* (Ин. 11, 25), ибо Он является победителем смерти через Воскресение и избавляет от нее всех поработанных грехом и через это подпавших ее власти. Наконец, Христос есть *пастырь добрый* (Ин. 10, 11, 14), хранящий стадо Свое от духовного расхищения и вступающий с ним в духовное родство. И те, кто принадлежит Ему, кого Он называет «своими», неразрывно связаны с Ним, как виноградная ветвь связана с *виноградной лозой* (Ин. 15, 1, 5). Во всех этих случаях Господь начинает Свою речь с характерных слов «Я есмь» (Εγώ εἰμι), за которыми следует целый набор метафорических выражений.

По мнению одного из современных исследователей, высказывания, начинающиеся с лексической конструкции «Я есмь» (Εγώ εἰμι), являются «логическим центром отдельных завершенных проповедей» Господа Иисуса Христа в Евангелии от Иоанна. В них «наблюдается наивысшая концентрация всех метафорических» речевых оборотов этого Евангелия, формирующих его целост-

ную концептуальную систему. Сама форма выражения Христа в изложении Евангелия от Иоанна кардинально отличается от синоптической традиции. Речевые обороты «Я есмь» (Ἐγώ εἰμι) являются отличительной особенностью стиля четвертого Евангелия. Многократное употребление личных местоимений также отличает авторство апостола Иоанна. Так например, местоимение «я» (ἐγώ) у него употребляется 134 раза, в то время как апостол Матфей использует его всего 29 раз, апостол Марк — 17 раз, апостол Лука — 23 раза [12, с. 224].

Итак, в Евангелии от Иоанна неоднократно встречаются слова Христа «Я есмь», причем в некоторых случаях личное местоимение «я» само выступает в качестве предикатива. Так, например, Господь обращается к народу: *если не уверуете, что это Я (ἐγώ εἰμι), то умрете во грехах ваших* (Ин. 8, 24). На Тайной вечере после омовения ног Христос говорит Своим ученикам: *Теперь сказываю вам, прежде нежели [то] сбылось, дабы, когда сбудется, вы поверили, что это Я (ἐγώ εἰμι)* (Ин. 13, 19). Обращаясь к иудеям в храме Иерусалимском, Спаситель пророчески предвозвещает им подлинное понимание Своего мессианства: *Когда вознесете Сына Человеческого, тогда узнаете, что это Я (ἐγώ εἰμι)* (Ин. 8, 28). Наконец, в очередной полемике с иудеями Господь прямо свидетельствует о вечности Своего бытия: *Прежде нежели был Авраам, Я есмь (ἐγώ εἰμι)* (Ин. 8, 58).

Не вызывает сомнений, что речевая конструкция ἐγώ εἰμι намеренно употребляется Христом по отношению к Себе в Евангелии от Иоанна и в таком виде коррелирует с рядом подобных выражений в Септуагинте, где Бог Израилев говорит так же о Самом Себе. В греческом переводе Ветхого Завета в целом ряде фрагментов, передающих прямую речь Бога Израилева, встречается именно форма ἐγώ εἰμι. Можно привести следующие примеры. *Я (ἐγώ εἰμι) Бог Всемогущий* (Быт. 17, 1). *Я (ἐγώ εἰμι) Господь, целитель твой* (Исх. 15, 26). *Я (ἐγώ εἰμι) спасение твое* (Пс. 35, 3). *Видите ныне, что это Я (ἐγώ εἰμι), Я — и нет Бога, кроме Меня: Я умерщвляю и оживляю, Я поражаю и Я исцеляю, и никто не избавит от руки Моей* (Втор. 32, 39). *Я — Господь первый, и в последних — Я тот же (ἐγώ εἰμι)* (Ис. 41, 4). *Это Я (ἐγώ εἰμι): прежде Меня не было Бога и после Меня не будет* (Ис. 43, 10). *До старости вашей Я (ἐγώ εἰμι) тот же буду, и до седины вашей Я (ἐγώ εἰμι) же буду носить [вас]; Я создал и буду носить, поддерживать и охранять вас* (Ис. 46, 4). В некоторых случаях у пророка Исаии личное местоимение «Я» звучит в Септуагинте дважды подряд: *Я есмь, Я есмь* (Ис. 43, 25; 51, 12).

Общее сопоставление евангельских изречений Господа Иисуса Христа о Самом Себе и аналогичных примеров о Боге из Септуагинты можно принять как своего рода опосредованное самосвидетельство о божественном достоинстве Сына Человеческого. Из такого сопоставления следует, что Господь Иисус Христос есть Бог древнего Израиля, в последние дни пришедший к Своему народу во плоти (Ин. 1, 14). Кроме того, греческий глагол εἰμί, употребленный

в настоящем времени, содержит в себе идею длительности [13], и такая грамматическая форма служит своеобразным указанием на божественное свойство вечного бытия, принадлежащее субъекту действия. Другими словами, апостол Иоанн Богослов на страницах своего Евангелия воспроизводит такие речевые обороты Христа, которые, с одной стороны, повторяют ветхозаветные вербальные формы в обращениях Бога к Своему народу и, следовательно, отождествляют Мессию и Бога Ветхого Завета, а, с другой стороны, на грамматическом уровне выполняют роль свидетельства божественного достоинства Господа Иисуса Христа.

Если взглянуть на грамматическую конструкцию $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\iota$ в словах Христа с этих позиций, то они создают непреодолимое впечатление божественной власти Христа. Произносящий их есть воистину Бог, имеющий власть над стихиями и недугами человеческими, над жизнью и смертью. *Я отдаю жизнь Мою, чтобы опять принять ее. Никто не отнимает ее у Меня, но Я Сам отдаю ее. Имею власть отдать ее и власть имею опять принять ее* (Ин. 10, 17–18). Такое же божественное полномочие звучит в словах Христа Своим ученикам, застигнутым бурей в лодке и внезапно увидевшим Его идущего по водам: *Это Я* ($\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\iota$); *не бойтесь* (Ин. 6, 20). Необыкновенная сила слова, не раз отмеченная слушателями Христа, ощущается в полной мере и Его противниками, пришедшими в Гефсиманский сад, чтобы взять Его под стражу и препроводить на суд синедриона: *Иисус же, зная все, что с Ним будет, вышел и сказал им: кого ищете? Ему отвечали: Иисуса Назорея. Иисус говорит им: это Я* ($\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\iota$)... *И когда сказал им: это Я* ($\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\iota$), *они отступили назад и пали на землю* (Ин. 18, 4–6). Аналогичный смысл прослеживается и в ряде других фрагментов Евангелия от Иоанна, содержащих речевую конструкцию $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\iota$ (Ин. 4, 26; 7, 34, 36; 8, 16, 18).

В качестве примера благоговейного святоотеческого размышления над богословским содержанием выражения $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\iota$ можно привести комментарий блаженного Августина Иппонского к словам Спасителя: «Если не уверуете, что это Я ($\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\iota$), то умрете во грехах ваших» (Ин. 8, 24): «Что значит: если не уверуете, что это Я? Это Я ($\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\iota$) — что это? Ничего Он не прибавил и, поскольку ничего не прибавил, много в это вложил. Ибо ожидали, что Он скажет, что Он есть, а Он не сказал. Чего ожидали, что Он скажет? Может быть: «Если не уверуете, что Я Христос; если не уверуете, что Я Сын Божий; если не уверуете, что Я Слово Божие; если не уверуете, что Я — Основатель мира; если не уверуете, что я Создатель и Воссоздатель человека, Сотворивший и вновь Творящий, Творец и Животворец; если не уверуете, что это Я, умрете во грехах своих». Многозначительно и то, что Он сказал: «Это Я есмь», ибо так некогда сказал Бог Моисею: *Я есмь Сущий* (Исх. 3, 14). Кто достойно изъяснит, что значит: есмь ($\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\iota$)? Все, что может изменяться, в измененном состоянии не есть то, чем было, а если не есть то, чем было, там появилась некая смерть, истреблено нечто, что было и чего нет» [1, с. 328–329].

Другим важнейшим самоименованием Господа Иисуса Христа в Евангелии от Иоанна, указывающим на Его божественное достоинство и Его равенство с Богом Отцом, является сакральное имя *Суций*, которым Спаситель именует Самого Себя в беседе с народом у храмовой сокровищницы (Ин. 8, 21–31). В ответ на насмешливый вопрос иудеев о Своем происхождении Христос называет Себя «от начала Суцим»: *Тогда сказали Ему: кто же Ты? Иисус сказал им: от начала Суций, как и говорю вам* (Ин. 8, 25). Данное место из Евангелия от Иоанна о Христе имеет, без сомнения, глубокий богословский смысл, который, наряду с прочим, может быть раскрыт при помощи подробного лексического анализа этого фрагмента.

Прежде всего, необходимо отметить, что этот отрывок Евангелия от Иоанна в русском Синодальном переводе определенно соотносится с отдельными ветхозаветными изречениями о Боге и о Его так называемом произносимом для иудеев собственном имени «יהוה» (тетраграмматон ЙХВХ). По-видимому, в эпоху, когда это имя произносилось, оно звучало как Яхве (Yahwe) [10]. В после пленную эпоху ветхозаветные иудеи при чтении вслух Священного Писания заменяли тетраграмматон на соответствующие ему субституты, то есть особые слова-заменители, которые в Септуагинте, как правило, передаются терминами κύριος (Господь), θεός (Бог), δεσπότης (Владыка). В своем буквальном значении тетраграмматон может быть переведен как «Тот, Который есть», или иначе «Суций». Очевидно, что богословская идея, заложенная в собственном имени Бога Израилева, означает, что только Он обладает подлинным бытием и что божественное бытие простирается в вечности, в отличие от сотворенного Богом мира, бытие которого не самостоятельно, опосредовано божественной властью и есть бытие во времени.

Среди множества фрагментов Ветхого Завета, где в еврейском масоретском тексте употреблен тетраграмматон, можно выделить несколько, в которых собственное имя Бога в греческой Септуагинте передается действительным причастием настоящего времени от глагола «быть»: *Бог сказал Моисею: Я есмь Суций* (ἐγώ εἰμι ὁ ὢν). *И сказал: так скажи сынам Израилевым: Суций* (ὁ ὢν) [Яхве] *послал меня к вам* (Исх. 3, 14). *Господь есть Бог Саваоф; Суций* (ὁ ὢν) [Яхве] — *имя Его* (Ос. 12, 5). В таком исполнении форма настоящего времени ὁ ὢν (Существующий, Суций) передает ту же богословскую идею вечного божественного бытия Бога — Он всегда в неизменно пребывающем настоящем.

Иудейские собеседники Спасителя, пусть и в самом широком смысле, несомненно, были посвящены в богословскую проблематику собственного имени Бога и не могли не обратить внимания, что Иисус из Назарета в беседе с ними употребляет атрибуты этого сакрального имени по отношению к Себе, донося до них мысль о Своем равенстве с Богом Отцом. Собственно, неприятие иудеями такого словоупотребления и вытекающей из него идеи божественного равенства Отца и Сына стало причиной гнева иудеев на Христа и намерения побить Его камнями (Ин. 8, 59).

Синодальный перевод исследуемого фрагмента: *Тогда сказали Ему: кто же Ты? Иисус сказал им: от начала Сущий, как и говорю вам* (Ин. 8, 25) в оригинальном греческом исполнении выглядит как: ἔλεγον οὖν αὐτῷ, Σὺ τίς εἶ; εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, Τὴν ἀρχὴν ὅ τι καὶ λαλῶ ὑμῖν [15]. Ему соответствует церковнославянский перевод Елизаветинской Библии, сделанный с греческих рукописей поздневизантийской редакции: «Глаголаху убо ему: ты кто еси? И рече им Иисус: начаток, яко и глаголю вам» [6]. Для полноты обзора можно привлечь и древний латинский вариант Иеронимовой Вульгаты: «Dicebant ergo ei: Tu quis es? Dixit eis Jesus: Principium, quia et loquor vobis» [14].

В перечисленных случаях переводы стремятся воспроизвести греческий оригинал, однако делают это не одинаково, а с некоторыми синтаксическими и смысловыми вариациями. Собственно, греческий фрагмент «τὴν ἀρχὴν ὅ» можно буквально перевести как «от начала Который», или «в начале Который». Переводы «Начаток» и «Начало» технически менее близки к оригиналу. Греческий и русский варианты рассматривают «τὴν ἀρχὴν» как наречие, а латинский и церковно-славянский видят здесь имя существительное. В соответствии с последним значением предлагает свой комментарий на этот евангельский отрывок, например, блаженный Августин Иппонский: «Кто Ты есть, чтобы мы могли поверить? Он ответил: «Начало». Это — существование, которое есть [всегда]. Начало не может изменяться: начало самодостаточно и всепорождающе, то есть начало, которому сказано: Но Ты — тот же, и лета Твои не кончатся (Пс. 101, 28)... Верьте, что Я есмь начало, так чтобы не умереть вам во грехах ваших. Сказав: «Кто Ты?», они сказали не что иное, как: «Во что нам верить о Тебе?» И Он ответил: «Начало», то есть верьте, что Я есмь начало» [1, с. 329–330].

Такое понимание этого сложного фрагмента Евангелия от Иоанна определенно содержит идею вечного божественного бытия произносящего эти слова Сына Человеческого, что вполне соответствует смысловому значению слова «Сущий». В то же время на уровне используемой лексики ни оригинальный текст фрагмента, ни большинство его переводов не дают в чистом виде термина «Сущий» (ὁ ὢν). В русском Синодальном переводе выражение «от начала Сущий» появляется в результате расширенного понимания относительного местоимения «Который» (ὅ). С точки зрения богословской идеи данного евангельского текста и общей логики повествования русский вариант перевода вполне допустим, хотя он предлагает скорее своеобразную интерпретацию подлинника, нежели передает его точный буквальный смысл. С другой стороны, русский перевод, хотя и не вполне точный, вряд ли стоит считать совсем неправильным, как это делают некоторые исследователи [2, с. 202]. Он имеет право на существование как один из возможных вариантов истолкования, не противоречащий общему контексту. Некоторые современные библеисты настаивают даже на том, что Синодальный перевод дан-

ного фрагмента Евангелия от Иоанна наилучшим образом передает именно богословский смысл подлинника [8, с. 267–268].

Однако грамматически более точным следует признать несколько иное понимание данного отрывка из Евангелия от Иоанна. Его предлагают носители языка оригинала — восточные отцы Церкви. Так, например, святитель Иоанн Златоуст, будучи представителем восточной традиции истолкования, понимает ответ Христа иудеям как Его отсылку к прежде уже сказанному Им о Себе, но проигнорированному иудеями. В таком значении выражение «τὴν ἀρχὴν ὅτι καὶ λαλῶ ὑμῖν» получает необычный смысл: «[Я] говорю вам то, что и вначале» или «[Я] то, что говорю вам о Себе сначала». Согласно этой интерпретации иудеи не заслуживают ответа на свой насмешливый вопрос Спасителю, так как вопрошают не с целью узнать истину, а с целью искусить Христа и уличить в слове. «Тогда сказали Ему: кто же Ты? Какое безумие! После столь продолжительного времени, после знамений и учения они еще спрашивают: Кто же ты? Что же Христос? То же, что и вначале (τὴν ἀρχὴν ὅτι), как и говорю вам. А это значит вот что: вы недостойны даже слушать слова Мои, не только знать, кто Я, потому что вы все говорите с намерением искусить Меня и нимало не внимаете словам Моим. Во всем этом Я мог бы теперь же обличить вас» [7].

Такое же понимание этого отрывка предлагает блаженный Феофилакт Болгарский [11]. Евфимий Зигабен пронизательно полагает, что апостол Иоанн Богослов использует в данном фрагменте своего Евангелия особую стилистическую фигуру речи — эллипсис, или пропуск слов — для того, чтобы читатель самостоятельно восстановил смысл пропущенных слов из контекста. При этом сам Евфимий дает толкование, созвучное другим восточным отцам: «Все равно как бы Иисус Христос так сказал: «Совершенно излишне даже и то, что Я говорю вам; вы не достойны никакого слова как искусители» [5].

Абстрагируясь от деталей перевода, в целом следует признать, что разбираемый фрагмент Евангелия от Иоанна содержит одно из важнейших свидетельств божественного достоинства Господа Иисуса Христа и в таком своем значении находится в богословском созвучии с прологом этого Евангелия, в частности, со словами *В начале было Слово* (Ин. 1, 1). По словам профессора Н.Н. Глубоковского, здесь «субъект определяется как постоянное бытие, относительно которого всегда дозволителен предикат «был» и к которому ни в малейшей степени не приложим термин «произошел»: Он всегда ἦν, в каждое мыслимое мгновение, и поэтому не может иметь начала» [3, с. 93–94]. Другими словами, Христос как истинный Бог всегда был и всегда есть, и в силу этого Он есть нетварное Начало сотворенного Им мира, Сам Сущий прежде всякого начала.

Блаженный Августин также полагает, что выражение «τὴν ἀρχὴν ὅτι» (от начала Сущий) может быть правильно понято в контексте богословских утверждений пролога Евангелия от Иоанна: «Неужели и Слово Он [Бог] сотворил? Нет, но что же? В начале *было* Слово (Ин. 1, 1). Уже было то, посредством чего Он творил; значит, Он сотворил то, чего не было. Мы можем понять

и правильно поймем, что в самом Единородном Слове были сотворены небо и земля. Ибо через Кого они созданы, в Том и созданы. Это может пониматься как начало, в котором сотворил Бог небо и землю. Ибо само Слово есть Премудрость Божия, о которой говорится: *Все премудростью сотворил Ты* (Пс. 103, 24). Если Бог сотворил все Премудростью, а Единородный Сын Его, без сомнения, есть Премудрость Божия, не будем сомневаться, что в Сыне сотворено то, что, как мы знаем, сотворено через Сына. Ибо Сам Сын есть, конечно же, *начало*. Потому что, когда иудеи спрашивали и говорили: Ты кто? Он ответил: *Начало*. Вот, в начале сотворил Бог небо и землю (Быт. 1, 1)» [1, с. 330].

Таким образом, в Евангелии от Иоанна регулярно встречаются устойчивые вербальные формы, которые в устах Господа Иисуса Христа служат своеобразными средствами Его божественного самоисповедания. Такой речевой оборот, как «Я есмь» (Εγώ εἰμι), употребляемый как в чистом виде без предикатов, так и в сочетании с последующими богословскими и метафорическими дополнениями, имеет принципиальный вероучительный смысл и употребляется автором четвертого Евангелия для передачи ряда важнейших догматических истин, а именно: Господь Иисус Христос есть истинный Бог, пришедший во плоти; как Бог Он обладает божественным вечнобытием, творческим всемогуществом и является нетварным Началом сотворенного Им мира; как Богочеловек Он несет миру свет Воскресения, победу над смертью и жизнь вечную.

Список литературы

1. *Августин Иппонский, святитель*. Тракта́т на Евангелие от Иоанна, 38.8–10 / Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. Том IVa: Евангелие от Иоанна 1–10. — Тверь, 2016.
2. *Аверкий (Таушев), архиепископ*. Четвероевангелие. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2006. Лопухин А.П. Толковая Библия. Новый Завет. (Электронный ресурс). — Электр. ст. — Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Lopuhin/tolkovaja_biblija_54/8 [Дата обращения: 20.04.2019]
3. *Глубоковский Н.Н.* Бог-Слово. Экзегетический эскиз «пролога» Иоаннова Евангелия (1, 1–18) // Православная мысль, 1928. — №1.
4. *Евсевий Памфил Кесарийский, святитель*. Церковная история. Книга 6, глава 14.5–7. (Электронный ресурс). — Электр. ст. — Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Evsevij_Kesarijskij/tserkovnaja-istorija/6 [Дата обращения: 20.04.2019]
5. *Евфимий Зигабен*. Толкование на Евангелие от Иоанна. (Электронный ресурс). — Электр. ст. — Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Evfimij_Zigaben/tolkovanie-evangelija-ot-ioanna/8 [Дата обращения: 20.04.2019]
6. *Елизаветинская Библия*. (Электронный ресурс). — Электр. ст. — Режим доступа: <https://ekzeget.ru/bible/in/8/25/> [Дата обращения: 20.04.2019]
7. *Иоанн Златоуст, святитель*. Беседы на Евангелие от Иоанна. (Электронный ресурс). — Электр. ст. — Режим доступа: http://bible.optina.ru/new:in:08:25#svt_ioann_zlatoust [Дата обращения: 20.04.2019]

8. *Иларион (Алфеев), митрополит.* Евангелие от Иоанна. Исторический и богословский комментарий. — М.: Издательский дом «Познание», 2018.
9. *Серебрякова Ю.В.* Четвероевангелие. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2015.
10. *Смординов Р.* Тетраграмматон. Иегова или Яхве? (Электронный ресурс). — Электр. ст. — Режим доступа: <https://stavroskrest.ru/sites/default/files/files/pdf/yhwh.pdf> [Дата обращения: 20.04.2019]
11. *Феофилакт Болгарский, архиепископ.* Толкование на Евангелие от Иоанна. (Электронный ресурс). — Электр. ст. — Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Feofilakt_Bolgarskij/tolkovanie-na-evangelie-ot-ioanna/8 [Дата обращения: 20.04.2019]
12. *Шитиков П.М., священник.* Метафора в Евангелии от Иоанна в оригинале и переводе (когнитивный подход) / П. Шитиков. Диссертация на соискание ученой степени доктора богословия. — М., 2015.
13. *Юревич Д., протоиерей.* Евангелие. Часть I. Учение о Боге. Единство Отца, Сына и Святого Духа. (Электронный ресурс). — Электр. ст. — Режим доступа: http://www.pravenc.ru/text/ЕВАНГЕЛИЕ%20%20ЧАСТЬ%20I.html#part_14 [Дата обращения: 20.04.2019]
14. *Biblia Sacra: iuxta vulgatae versionem.* Ed. R. Weber. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994. (Электронный ресурс). — Электр. ст. — Режим доступа: <http://holyscripture.ru/bible/?t=vulgata&b=john&n=8> [Дата обращения: 20.04.2019]
15. Nestle Aland Novum Testamentum Graece — The 28th edition. (Электронный ресурс). — Электр. ст. — Режим доступа: http://holyscripture.ru/bible/?t=nestle_aland&b=john&n=8 [Дата обращения: 20.04.2019]

Archpriest Dionisy Venukov

Candidate of theology.

Associate professor of the Department of theology and biblical studies
(Tula Theological Seminary).

He graduated from the Moscow Theological Academy; defended his candidate thesis "St. Gregory of Zion: life, works, theology". Rector of St.-Nicholas church in the village of Vissotskoye, Uzlovskoi district of Tula region.

SOME FORMS OF DIVINE SELF-WORSHIP OF THE LORD JESUS CHRIST IN THE GOSPEL OF JOHN

Abstract. The article is devoted to the textual and theological analysis of certain stable verbal expressions used in the Gospel of John as means of the divine self-confessing of the Lord Jesus Christ.

Keywords: confession, testimony, divine dignity, beginning, logos, names of God, theology, metaphor, lexical construction.

References

1. *Avustin Ipponskij, Svyatitel* (2016). *Traktat na Evangelie ot Ioanna, 38,8–10* [St. Augustine. Treatise on Gospel of John, 38, 8–10]. *Biblejskie kommentarii ottsov tserkvi i drugikh avtorov I–VIII vekov. Novyj Zavet. Tom IV a. Evangelie ot Ioanna* [Biblical commentaries of Church Fathers and other authors of I–VIII cc. New Testament. Vol. IV-a]. Tver. (in Russian)
2. *Averkij Taushev, arkhiepiskop* (2006). *Chetveroevangelie. Rukovodstvo k izucheniyu svyashchennogo pisaniya novogo zaveta* [Tetraevangelion. Guide to the Study of the Holy Scripture of the New Testament]. Moscow. (in Russian)
3. *Glubokovskij N.N.* (1928). *Bog Slovo. Ekzegeticheskij eskiz prologa Ioannova Evangelija (1,1–18)* [God the Word. Exegetical Study of the Prologue to Gospel of John]. *Pravoslavnyaya mysl — Orthodox Thought*. (in Russian)
4. *Evsevij Pamfil Kesarijskij, svyatitel* (2019). *Tserkovnaya istoriya. Kniga 6* [Eusebius Pamphilus. Church History. Vol. 6]. Available from: <https://azbyka.ru/otechnik/Evsevi-Kesarijskij/tserkovnaya-istoriya/6> [Accessed 20/04/19]. (in Russian)
5. *Evfimij Zigaben* (2019). *Tolkovanie na Evangelie ot Ioanna* [Euthymius Zigaben. Commentaries on the Gospel of John]. Available from: https://azbyka.ru/otechnik/Evfimij_Zigaben/tolkovanie-evangelija-ot-ioanna/8 [Accessed 20/04/19]. (in Russian)
6. *Elizavetinskaya Bibliya* (2019) [Empress Elizabeth Bible]. Available from: <https://ekzeget.ru/bible/in/8/25/> [Accessed 20/04/19]. (in Russian)

7. *Ioann Zlatoust, svyatitel* (2019). *Besedy na Evangelie ot Ioanna* [St. John Chrysostom. Homilies on the Gospel of John]. Available from: http://bible.optina.ru/new:in:08:25#svt_ioann_zlatoust [Accessed 20/04/19]. (in Russian)
8. *Ilarion (Alfeev), mitropolit* (2018). *Evangelie ot Ioanna: istoricheskij I bogoslovskij komentarij* [The Gospel of John: Historical and Theological Commentaries]. Moscow. (in Russian)
9. *Serebryakova Yu.V.* (2015). *Cetveroevangelie* [Tetraevangelion]. Moscow.
10. *Smorodinov R.* (2019). *Tetragrammaton. Iegova ili Yakhve?* [Tetragrammaton. Jehovah or Jahveh?] Available from: <https://stavroskrest.ru/sites/default/files/files/pdf/yhwh.pdf> [Accessed 20/04/19]. (in Russian)
11. *Feofilakt Bolgarskij, arkiepiskop* (2019). *Tolkovanie na Evangelie ot Ioanna* [Theophylact Of Bulgaria, archbishop. Commentaries on the Gospel of John]. Available from: https://azbyka.ru/otechnik/Feofilakt_Bolgarskij/tolkovanie-na-evangelie-ot-ioanna/8 [Accessed 20/04/19]. (in Russian)
12. *Sbitikov M., svyashchennik* (2015). *Metafora v Evangelii ot Ioanna v originale I perevode (kognitivnyj podkhod). Dokt. Diss.* [Metaphor in the Gospel of John in the Original and in the Translation. Doct. Diss.]
13. *Yurevich D., protoierej* (2019). *Evangelie. Chast I. Uchenie o Boge: edinstvo Ottsa, Syna I Svyatogo Dukha* [Gospel. Part I. Teaching about God: the Unity of the Father and the Son and the Holy Spirit]. Available from: http://www.pravenc.ru/text/ЕВАНГЕЛИЕ%20%20ЧАСТЬ%20I.html#part_14 [Accessed 20/04/19]. (in Russian)
14. *Biblia Sacra: iuxta vulgatum versionem.* Ed. R Weber (1994). Stuttgart Available from: <http://holyscripture.ru/bible/?t=vulgata&cb=john&n=8> [Accessed 20/04/19]. (in German).
15. *Nestle Aland Novum Testamentum Graece.* The 28th edition. Available from: http://holyscripture.ru/bible/?t=nestle_aland&cb=john&n=8 [Accessed 20/04/19].

Церковные реформы 1860–1880-х гг.: содержание и последствия

УДК 27

Аннотация. Статья составлена по материалам выпускной квалификационной работы 2019 г. Автор делает обзор тех проблем, которые подлежали рассмотрению в 1860–1880 годы: вопрос места и роли духовенства в общественной и государственной системах; проблема межсословных взаимоотношений духовенства и паствы, степень духовной просвещенности паствы (как крестьян, так и других сословий); вопросы всеобщего народного образования; сфера социального служения Церкви.

В статье рассматриваются реформы 1860–70-х гг. Александра II и преобразования 1880 гг. периода царствования Александра III, способствовавшие росту социальной активности духовенства во всех сферах жизни общества.

Ключевые слова: приходская реформа; церковный приход; попечительство; Обер-прокурор К. П. Победоносцев; П. А. Валуев.



Разработка и проведение приходской реформы 1864 г.

К началу грандиозных государственных преобразований второй половины XIX в., названных эпохой Великих реформ Александра II, неоднократно предпринимались редкие, бессистемные и разнонаправленные попытки законодательной регламентации как самого прихода, так и церковно-приходской жизни.

Государственно-церковная политика в первой половине XIX в. ориентировалась на реформирование Синодальной системы, духовного образования, но не затрагивала основу жизни самой Церкви — приход. Структурирование прихода и оформление приходской жизни было пущено на самотек. Самосознание православного священства менялось, но из-за отсутствия преобразований церковно-приходская жизнь шла к стагнации. Влияние духовенства на паству сокращалось. Преобразования первой половины XIX в. четко указывали на основные направления буду-

ХЛАНТА Максим Владимирович

Старший преподаватель кафедры государственного и административного права Института права и управления ТулГУ
Ассистент кафедры церковно-практических дисциплин ТулДС
maksimkhlanda@yandex.ru

шей реформаторской деятельности. В прошедшие десятилетия государственные и церковные деятели смогли обозначить спорные моменты во взаимоотношениях «государственнического подхода» и традиционного, исконно русского опыта устройства православного прихода. Если первый контролировался государственной властью, то второй тип приходского устройства основывался на историческом опыте Православной Церкви с учетом особенностей Российского государства. Также очевидным было стремление переложить бремя по содержанию приходского духовенства с государства на прихожан, что делалось посредством наград и поощрений последних [9, с. 72–73].

Подготовка и проведение государственных реформ и преобразований происходили в кабинетах и специальных комиссиях и прочих органах, редко становясь достоянием общественности. Однако эпоха Великих реформ в этом отношении стала редчайшим исключением в отечественной истории. Все возможные преобразования и виды реформаторской деятельности активно обсуждались, использовалось консолидированное мнение всех общественных и сословных институтов. Профессор С.В. Римский, называя Приходскую реформу 1864 г. «забытой реформой» [11, с. 135], отмечает, что она соответствовала общему настроению Великих реформ Александра II. Однако ее проведение имело свои особенности: прежде никогда государство не прислушивалось к мнению приходского духовенства, особенно сельского.

Проведение реформы состояния прихода, публичное обсуждение данного вопроса в духовной и светской публицистике позволили вынести на свет множество различных вопросов, не связанных ранее напрямую с материальным положением приходского духовенства: проблему межсословных взаимоотношений, степень христианизации как крестьянства, так и образованной части общества, вопросы, касающиеся всеобщего народного образования, места и роли духовенства в государственной и общественной системах [9, с. 73].

«Присутствие по делам приходского духовенства» при Святейшем Синоде было создано 17 января 1863 г. на основании повеления Его Императорского Величества Александра II от 28 июня 1862 г. Министр внутренних дел граф П.А. Валуев стал вдохновителем будущей реформы. Присутствие просуществовало до 1885 г. Хотя первоначально его главной задачей являлся вопрос материального обеспечения духовенства, однако с решением данной задачи всегда был связан и вопрос приходского устройства [11].

Не Церковь была инициатором созыва Присутствия, дело это было начато государством в лице одного из высших чиновников. Однако духовенство активно участвовало в обсуждении и реализации проекта реформы. Самым авторитетным членом Присутствия из числа духовенства был митрополит Московский Филарет (Дроздов). К его голосу всегда прислушивались государственные сановники [9, с. 75–76].

Основной проблемой, которая возникла в процессе составления «Положения о приходских попечительствах», было нечеткое понимание значимости

его задач. Акцент первоначально делался только на улучшении материального положения духовенства. Вопрос о передаче ему реальных прав в управлении приходской жизнью не поднимался. Тем не менее в конце первого заседания Присутствие приняло решение о рассмотрении мнений духовенства с мест и предложений относительно необходимых по местным условиям мер по улучшению материального положения духовенства. Сбор таких данных производился через благочиния и консистории епархий. Однако он не смог сыграть существенной роли для выработки самого «Положения о приходских попечительствах».

Комиссией была разработана «Записка Валуева» от 10 марта 1863 г., находившаяся в основе всей Приходской реформы. Документ направил реформу именно в то русло, в котором она разрабатывалась в дальнейшем [9, с.76].

П.А. Валуев в «Записке» очерчивает те направления, по которым должна двигаться реформа, отмечая, что совокупность нужд приходского священства значительно превышает реальные возможности, которыми располагает правительство. Как отмечает П.А. Валуев, правительственная помощь может быть исключительно «адресной», а не массовой и повсеместной.

Важным положением «Записки» является определение «вредности» и затруднительности осуществления штатных норм. По мнению П.А. Валуева, вред штатной системы был налицо, однако чтобы ее ликвидировать, не предпринимались никакие средства. Выход из проблемы он видел в привлечении прихожан к добровольному участию в делах.

Таким образом, по мнению П.А. Валуева, средством, способствующим улучшению положения приходского духовенства, могло стать учреждение приходских советов, ставших далее приходскими попечительствами. Выработка законопроекта о приходских советах и попечительствах была начата с 11 апреля 1863 года [9, с. 89].

Принятие «Положения о приходских попечительствах» и активное проведение Приходской реформы было связано с именем барона М.А. Корфа, почетного члена Петербургской Академии наук. М.А. Корф являлся сторонником максимального усиления светского начала в приходских попечительствах, сделав предложение назначить его главой приходского попечителя, тем самым предоставляя духовенству роль второго плана в данном деле. Он же предлагал проводить первоначально реформу в виде опыта на три года и в отдельных регионах (в Западных епархиях). С П.А. Валуевым они сходились во мнении, что государственная казна не имеет возможности финансировать улучшение нужд духовенства.

М.А. Корф, так же как и П.А. Валуев, считал справедливым и переложение тягот содержания приходских причтов на самих прихожан. Функции же попечительства должны были распространяться не только на благотворительность, но и на хозяйственную деятельность прихода [7]. Позицию Корфа критиковал митрополит Филарет (Дроздов), духовенство в Присут-

ствии не признало справедливость его мнения. Присутствие всячески стремились примирить святителя Филарета и барона Корфа.

Для начала было принято решение учесть мнения всех иерархов Русской Православной Церкви по этому вопросу. Составив свод предложений, Присутствие вынесло одно из главных положений реформы — заменить плату за требы участием прихожан в жизни клира [9, с. 91]. Одним из видов данной замены должно было стать установление определенного мирского сбора на нужды духовенства, размеры которого могли определяться на общем собрании прихожан.

Одной из важнейших задач реформы было решение земельного вопроса — наделение причтов землей. Основой должна была стать отмена руги — жалования духовенству со стороны прихода.

Отдельной статьей в «Положении о приходских попечительствах» проходил вопрос об устройстве церковных домов. Планировалось ввести беспошлинный отпуск леса для этих целей или производить замену леса деньгами. Транспортировку выполняли прихожане, накладные же расходы оплачивались из церковных средств. Каждому члену причта полагалось возвести дом по заранее разработанным и отправленным в приказном порядке планам.

Предполагалось существенно увеличить денежное содержание духовенства, организовать богадельни, увеличить пенсии заштатным лицам духовного звания, учредить специальные кассы для вдов и сирот. Управление на местах закреплялось за благочинными, что подтверждало принятые в начале века церковные НПА. Таким образом, несколько было облегчены условия жизни священства, которое страдало от бюрократической волокиты [9, с. 91].

В ходе осуществления Приходской реформы были возрождены церковные братства. Их основной задачей явилось попечение о нуждах храмов, церковного хозяйства, причта, больниц и богаделен.

Приходские попечительства так и не были целиком включены ни в систему государственно-общественного устройства, ни в структуру Православной церкви. Фактически они носили статус благотворительных органов. Результаты учреждения приходских попечительств в отдельных регионах Российской империи показали их слабую жизнеспособность и низкую заинтересованность населения в участии в их деятельности.

В итоге в 1864 г. был выработан компромиссный проект «Положения о церковно-приходских попечительствах», которые «должны были заведовать церковными делами прихода и содействовать улучшению материального положения духовенства» [1].

Обязанности их были следующими:

- 1) содержание приходской церкви и удовлетворение ее нужд, изыскание средств для производства нужных работ в церковных строениях и для возведения новых вместо пришедших в ветхость старых;

- ❑ 2) пользование приходским духовенством всех предоставляемых ему средств содержания, а в случае недостатка средств изыскивать способы для их увеличения;
- ❑ 3) устройство домов для церковного причта;
- ❑ 4) изыскание средств для учреждения в приходе школ, больниц, богаделен, приютов и других благотворительных заведений;
- ❑ 5) оказание бедным людям прихода материальной помощи, совершение погребения неимущих умерших, содержание в порядке кладбищ [3, с. 91].

Ведению попечительств церковные доходы и храмовое имущество не подлежали. Можно сделать вывод о том, что попечительства как таковые не являлись самостоятельными институтами и не могли вполне удовлетворить действительные нужды приходов и способствовать значительному улучшению приходской жизни, как это предполагалось. На местах отмечалась сравнительно небольшая заинтересованность населения к принятию участия в их деятельности [9, с. 119].

Как отмечает в своем исследовании А.В. Штепа, немалую роль в нежелании крестьян вступать в попечительства играли материальные затруднения. Так, многие калужские крестьяне заявляли: «Повинности господские и другие разные поборы выплачиваем с такою нуждою, что, случается, для того продаем скот и строения» [20, с. 103].

А.В. Штепа приводит один из рапортов духовенства в этот период, в котором отмечается, что кое-где «удалось склонить некоторых людей к сему делу» [20, с. 103]. Так, калужский доктор Ребрин взял на себя попечение о бедных больных, а прочие пожертвовали на попечительство свои деньги.

Таким образом, предложение, сделанное в правительственных кругах, — путем создания приходских попечительств устранить проблему бедности прихожан — не встретило повсеместного сочувствия и понимания, в первую очередь — в среде самих прихожан, особенно сельских жителей. Первой причиной недостаточного развития попечительств была чрезвычайная бедность большинства прихожан. Также по принятому Положению значительная доля собранных средств должна была идти не на благотворительность, а на благоустройство храмов и церковных причтов. В большинстве случаев это не могло не остаться незамеченным для прихожан, отсюда возникала и повсеместная инертность с учреждением попечительств [20, с. 103]. Источники пополнения средств попечительств были не однородными и не стабильными: а) кружечный сбор (13–20%); б) сбор по подписным листам (10–20%); в) сбор в церквах во время служб (8–10%); г) добровольные пожертвования (35–50%).

Взгляды правительства на решение проблемы не находили точек соприкосновения с традиционным бытом и укладом сельского духовенства и паствы. Не был учтен тот факт, что в провинциальной церковной жизни суть составляла вовсе не общественно-религиозная активность, а таинства, обряды и сам священник, который выступал в роли посредника между человеком и Богом.

Священник на селе рассматривался не просто как совершитель треб, который имеет право на вознаграждение от верующего, но и как духовный наставник, отец своей паствы, пусть и не всегда образованный и благочестивый [19].

Некоторые современники реформы крайне отрицательно оценивали деятельность Присутствия, которое, по их мнению, не сделало ничего существенного в плане возрождения полноценной приходской жизни [17].

В конце 1870-х гг. очевиден был кризис реформы, которая не только не смогла целиком решить проблемы материального обеспечения приходского священства, но и оказала в отдельных регионах негативное влияние на взаимоотношения духовенства и мирян. Как считал Л. А. Тихомиров, государство всячески перекладывало содержание священства на приходы.

Серьезным препятствием к осуществлению этих планов был тот разрыв связи между мирянами и духовенством, который стал негативным результатом государственной политики ко второй половине XIX в. Порой миряне в силу сложившихся обстоятельств свыкались с тем, что священник на приходе, по сути, являлся тем же государственным чиновником, что и работник уездного суда или казначейства. Чиновник этот и должен был получать обеспечение от самого государства [19].

Интерес представляет и отрывок из отчета Обер-прокурора Святейшего Синода К.П. Победоносцев за 1889–1890 гг.: «Особое Присутствие по делам православного духовенства в течение своей 23-летней деятельности не изыскало никаких других способов к обеспечению духовенства, кроме сокращения приходов и уменьшения вследствие сего духовенства с целью увеличения доходов наличных членов причта. Такая мера, однако, повела к многим печальным последствиям в других отношениях <...> вопрос же об общем обеспечении духовенства <...> не продвинулся нисколько» [1].

Давая характеристику церковно-приходской жизни, Л. А. Тихомиров в 1902 г. писал: «Безжизненное и захудалое положение нашего церковного прихода составляет такое больное место русской жизни, на которое давно уже обращают внимание все сознательные православные люди. Каждому невольно бросаются в глаза видимые противоречия между такой неразвитостью приходской жизни и несомненным благочестием русского народа» [17]. То есть к началу XX в. приходской вопрос так и не был разрешен.

Современные историки не столь критичны в отношении оценок Приходской реформы 1864 г. Профессор С.В. Римский сравнивает церковные реформы Александра II с проводимыми в это же время светскими реформами [10, с. 251]. Относительное сходство наблюдается в постоянной корректировке курса, в долгосрочности и фактической незавершенности преобразований.

Однако С.В. Римский отмечает и различия между этими реформами. С самого начала церковные реформы имели многоплановый характер. Отмечались и положительные стороны церковных преобразований: была ликвидирована сословная замкнутость духовенства, произведено реформирование духовных

учебных заведений, происходило значительное оживление жизни приходской общины, расширялись права духовенства [12, с. 32–48]. Среди отрицательных сторон прежде всего выделяется тот факт, что до 1917 г. так и не удалось решить проблему материального обеспечения причтов [12, с. 167–175].

Проблеме церковных преобразований 1860-х гг. посвящена и работа Юлии Освальт [6, 140–149], в которой на основе анализа церковной периодики делается вывод об активной социальной позиции духовенства в период Великих реформ. Автор приходит к выводу, что основой возрождения интереса к церковным проблемам в середине XIX в. стал именно приходской вопрос. В 60–70-е гг. XIX в. приходское духовенство затрагивало в обсуждениях и старалось разрешить самые важные и актуальные вопросы, которые стояли перед Церковью и обществом. Но ввиду отрицательного влияния и противодействия бюрократического государственного аппарата, а также специфической позиции отдельных церковных иерархов, многие предлагавшиеся изменения, как указывает Ю. Освальт, так и не были реализованы.

Профессор С.Г. Зубанова отмечает положительные тенденции в деятельности приходских попечительств. По ее мнению, «с утверждением «Положения о приходских попечительствах» в 1864 году к делу благотворительности активно стали привлекаться приходы церквей» [2, с. 90–91]. Исследователь темы говорит о преимуществе церковно-приходских попечительств, заключавшемся в том, что они функционировали под сенью Церкви, воспитывающей святые чувства справедливости, любви и сострадания к ближнему. Именно в концентрированной группе прихода были лучше видны потребности и нужды его членов; в нем была полная возможность лично определить нуждающихся и размеры их нужд, степень прав того или иного нуждающегося на определенный вид помощи [2, с. 90–91]. Вопрос социального служения прихода и приходских попечительств требует отдельного рассмотрения и в настоящее время становится сферой для активного изучения данной проблематики [2, с. 3–20].

Таким образом, все преобразования, касающиеся приходских попечительств, так или иначе, сказывались на церковно-приходской жизни в провинции.

В дальнейшем начинаются качественное и количественное изменение состава духовенства, новые преобразования, меняющие статус прихода и его структуру (1864 г.). Законодательно закреплялись новые права духовного сословия (1867 — 1869 гг.), появлялось все больше достойных выходцев из него (1863 г.), служивших честью и правдой своему Отечеству.

Поэтому вопросы преобразований провинциального прихода во второй половине XIX — начале XX вв. занимали особое положение в церковной и общественной жизни Российской империи. Сама организация приходской жизни не давала возможность функционированию прихода как структурной единицы Православной Церкви. Необходимость проведения даль-

нейшего реформирования приходской жизни осознавали и государственные деятели, и архипастыри Церкви. Проблема реформирования прихода перешла из XIX в XX век. Можно предположить, что главной причиной являлась Синодальная система. Скорее всего, именно этот фактор так и не позволил окончательно разрешить один из самых насущных в ту эпоху вопросов церковного устройства — приходской вопрос.

Дальнейшие церковные преобразования 1860 — начала 1880-х гг.

Для более рационального распределения материальных ресурсов правительством предпринималось слияние мелких приходов в более крупные. Но этому фактически мешал рост сельского населения Российской империи.

Однако вскоре Святейшим Синодом в 1869 г. были установлены новые штаты. Наличие одного священника и одного церковнослужителя на приход признавалось справедливой нормой. По этому постановлению диаконы были исключены из штатов. Дальше они могли нести свое служение в качестве псаломщиков или продолжить службу, но уже за штатом, существуя лишь на деньги общины.

По отчетам Обер-прокуроров (Д.А. Толстого и К.П. Победоносцева), с 1870 по 1880 г. ликвидации подверглись 4 тысячи 800 приходов [4, с. 32]. Профессор И. К. Смолич приводит сравнительную статистику по 1869 и 1880 гг., благодаря которой есть возможность оценить масштаб происходивших процессов. В 1869 г. количество штатных мест священников равнялось 38075 (фактическое количество — 38816), диаконов — 11144 (фактически — 14250), причетников — 68461 (фактически — 63472). В 1880 г. количество штатных мест священников — 37698 (фактическое количество — 33047), диаконов — 3054 (фактически — 7696), причетников — 47219 (фактически — 48518) [17, с. 665]. Данная тенденция к сокращению численности духовенства на приходах привела к ослаблению пастырской деятельности в провинции, и с этой точки зрения такая политика было неверным шагом государства в области церковного устройства.

Происходившая в то время нехватка священников была вызвана тем, что многие семинаристы 1870-х гг. отказывались идти служить на приходы. Это было связано с произведенными преобразованиями: а) с 1863 г. выпускники духовных семинарий получили право на поступление в университеты; б) к 1869 г. была закончена реформа, результатом которой явилось преодоление сословной замкнутость духовенства. Именно поэтому многие выпускники семинарий в 1870-е гг. желали поступить в университеты или предпочитали церковному служению государственную службу по гражданской части.

Однако, судя по статистическим данным, показывающим уменьшение числа приходов в конце 1870-х гг., духовенства для них все равно не хватало. Данные процессы привели к очередному пересмотру штатов в 1884–1885 гг.

под тщательным руководством Обер-прокурора Синода К.П. Победоносцева. 16 февраля 1885 г. императором Александром III был учрежден новый порядок, по которому правящие архиереи имели право производить восстановление упраздненных или подвергшихся укрупнению приходов, а также совершать открытие новых по соглашению с Синодом. Духовные штаты того времени выглядели следующим образом:

- ❑ 1) служение в приходе численностью менее 700 прихожан надлежало совершать 1 священнику, 1 псаломщику;
- ❑ 2) служение в приходе численностью свыше 700 прихожан надлежало совершать 1 священнику, 1 диакону и 1–2 псаломщикам;
- ❑ 3) в крупных приходах (более тысячи человек) служение несли 2 священника, 1–2 диакона и не менее 2 псаломщиков [4, с. 33].

Таким образом, к 1888 г. в приходских церквях городов и сельской местности по штату числилось 40235 священников, 11682 диакона, 43570 псаломщиков. С этого времени относительно количественного состава духовенства новых норм больше не устанавливалось, и архиереи могли действовать уже по собственному усмотрению.

Благодаря преобразованиям, происходившим в духе сотрудничества между Церковью и государственной властью, количество новых церквей росло, увеличивалось число священно- и церковнослужителей.

Правительство, идя навстречу пожеланиям клириков в решении проблем материального обеспечения, позволяло свободные церковные средства вкладывать в банки под проценты. Однако устанавливались определенные ограничения: а) разрешалось вкладывать в банки средства только при согласии всех членов причта (особенно церковного старосты); б) банки, в которые производились вклады, могли быть только государственными [15, с. 445–446].

Темпы прогресса в данном вопросе отставали от общей тенденции, однако были очевидны. Возможность осуществлять сдачу причтовой земли и других угодий в аренду стала ярким проявлением произошедших изменений в понимании прав церковной собственности [15, с. 400].

Вышеназванные явления, находясь в определенной взаимосвязи, по мнению профессора А. Н. Розова, привели к тому, что священники, прежде жившие совершенно обособленно в своем семейном кругу, в кругу своего прихода, благочиния и своей епархии, теперь почувствовали себя корпоративным сословием в масштабе всей Российской империи. У духовенства теперь появилось чувство собственного достоинства; провинциальные священники стали читать не только богослужебную и богословскую литературу, но духовную и светскую печать. Самое главное, что в этот период они заняли деятельную и активную гражданскую позицию, стали писать в церковные и даже светские журналы и газеты статьи, очерки, заметки и рецензии; публиковали отрывки из своих дневников и воспоминания. Если в начале церковной журналистики основными ее авторами были ученые богословы, преподаватели

духовных академий и семинарий, то с течением времени корреспондентами становились представители духовенства, нередко выражавшие свое отношение к тем или иным изменениям через журналы и другие издания [14, с. 67].

В конце XIX в. как в среде государственных сановников, так и среди архипастырей Церкви и провинциального духовенства активно обсуждался вопрос о дальнейшем изменении статуса, расширении прав и увеличения значимости роли православного священства. Особую деятельную политику в этом проявлял Обер-прокурор Синода К.П. Победоносцев. С его деятельностью на посту Обер-прокурора связаны значительные изменения. Произошёл рост числа церковно-приходских школ, значительно увеличились государственные выплаты для них, в результате возросло количество грамотных. В сельской местности стали строить больше храмов. Активно, огромными тиражами начала издаваться религиозная литература, церковная периодика, ориентированная на простой народ. Произошло увеличение субсидий для Церкви из государственного бюджета, в частности — для небольших и бедных приходов.

К концу XIX в. общая сумма субсидий составляла более 16 миллионов рублей, однако для того, чтобы освободить духовенство от взимания платы за требы, требовалось не менее 50 миллионов рублей на выплату стабильного жалования.

Таким образом, ввиду преобразований в духовной сфере во второй половине XIX в., начавшихся с Приходской реформы Александра II и в дальнейшем охвативших всю церковную систему, можно отметить ряд положительных характеристик церковных реформ 1860 — начала 1880-х гг., приведших к изменению положения приходского духовенства. Была ликвидирована замкнутость духовного сословия. На протяжении 1850–60-х гг. из провинциальных епархий поступали письма, в которых духовенство, исходя из своих проблем и конкретных трудностей, пыталось сформулировать основы и принципы проведения реформ. Получаемые письма анализировались. В конце 1860-х гг. был составлен общий проект, а в 1869–1871 гг. был проведен ряд преобразований по данному проекту, которые фактически дали возможность беспрепятственно выходить и входить в духовное сословие, тем самым открыв его для всех слоев населения.

Произошло реальное расширение гражданских прав духовенства. Произошедшие изменения в основном касались лиц духовного звания, которые вышли из него, а также детей священно- и церковнослужителей, решивших связать свою жизнь с гражданской либо военной службой. Данные категории лиц отныне принадлежали к различным сословиям (имели личное или потомственное дворянство, носили звание почетного гражданина, иногда попадали и податное сословие) и при поступлении на службу получали определенный военный или гражданский чин.

Началось активное внедрение элементов самоуправления в церковное устройство. Во всех губерниях были учреждены епархиальные съезды духо-

венства, которые занимались вопросами духовных училищ и т.д. Следует отметить, что эти съезды носили характер представительств. Участники съездов, которые именовались депутатами, занимались обсуждением вопросов, касавшихся только духовного образования. Кроме того, создавались и епархиальные съезды, занимавшиеся церковно-общественными делами. Отдельно следует отметить и увеличение пенсий и средств на содержание консисторий и приходов.

Произошло постепенное реформирование и повышение уровня духовного образования. По новым правилам в системе духовного образования существовали три отдельных ступени: духовные училища, духовные семинарии, духовные академии. Смысл трехчастного деления заключался в том, что каждая последующая ступень была отлична от предыдущей уровнем образования, бытовыми условиями, отношением студенчества к процессу обучения и преподавателей к учащимся. Выпускник трех ступеней образования отличался широкой эрудицией: он мог владеть несколькими современными и древними языками, был знаком с философскими учениями, имел превосходные знания в истории, был знаком со всеми общественно-политическими движениями. Одним словом, после окончания обучения выпускник имел достойную подготовку и мог выбрать дальнейший путь своей жизни — либо духовного лица, либо государственного чиновника.

Все это свидетельствовало о начавшихся масштабных изменениях в социальном положении, материальном обеспечении, правовом статусе приходского духовенства и прихода в целом. Однако современники этих преобразований (как передовые иерархи Церкви, так государственные чиновники и деятели культуры) считали, что налицо была необходимость более глубоких преобразований в правовой сфере, особенно если учесть масштабы изменений, которые происходили в других сферах общественной жизни в Российской империи конце XIX — начале XX вв.

Список литературы

1. *Беляков Н.А.* Материальное положение приходского духовенства во второй половине XIX века. Оп.: Благотворительность в России. Т. 1. СПб., 1907.
2. *Зубанова С.Г.* Социальное служение Русской Православной Церкви в современных научно-исторических исследованиях // Вестник ТулГУ. Серия «Теология». Вып. 8. Тула: ТулГУ, 2012.
3. *Зубанова С.Г.* Социальное служение Русской Православной Церкви в XIX. — М., 2010.
4. *Калашиников Д.Н.* Повседневная жизнь приходских священнослужителей в провинциальной России второй половины XIX — начала XX вв. (на материалах Курской епархии). Курск, 2011.
5. *Никулин М.В.* Православная Церковь в общественной жизни России, конец 1850-х — конец 1870-х гг. М., 1996.

6. *Освальт Ю.* Духовенство и реформа приходской жизни 1861–1865 // ВИ. 1993. — № 11–12.
7. Положение о приходских попечительствах при православных церквях от 2 августа 1864 г. СПб., 1874.
8. Приход. Православный экономический вестник». 2004. №2. [Электронный ресурс] URL: <http://krotov.info/history/19/1870/belyakova>.
9. *Прокофьев А.В.* Приходская реформа 1861–1864 гг. и её влияние на самосознание приходского духовенства. М., 2010.
10. *Римский С.В.* Православная церковь и государство в XIX в. — Ростов-на-Дону, 1998.
11. *Римский С.В.* Церковная реформа 60–70-х годов XIX века // Отечественная история. — 1995. — № 2.
12. *Римский С.В.* Церковная реформа Александра II // Вопросы истории. — 1996. — № 4.
13. *Розов А.Н.* Сельский священник в духовной жизни русского крестьянства второй половины XIX — начала XX вв. СПб., 2003.
14. Сборник действующих и руководственных церковных и церковно-гражданских постановлений по ведомству православного вероисповедания / Составитель Т.В. Барсов. СПб., 1885. Т. 1.
15. *Смолич И.К.* История Русской Церкви. Книга Восьмая, часть первая. М., 1996.
16. *Тихомиров Л.А.* Церковный приход в России // Московские ведомости. — 1902. — № 237.
17. *Филарет (Сковородин), игумен.* К истории обсуждения приходской реформы во второй половине XIX — начале XX вв. Научный богословский портал «Богослов.ru». [Электронный ресурс] URL: <http://www.bogoslov.ru/text/2605733.html> (дата обращения: 12.03.19).
18. *Штепа А.В.* Социальное служение русской православной церкви во второй половине XIX — начале XX веков (на материалах Калужской епархии). Калуга, 2005.

Khianta Maxim

Senior teacher of the Department of state and administrative law
(Tula State University),
assistant of the Department of the church-practical disciplines
(Tula Theological Seminary).

Education: Tula State University, Institute of Humanitarian and Social Sciences, Department of theology (2014); Institute of law and management, Department of public administration and administrative law (2015); Tula State University (Tula Institute of Economics and Informatics), faculty of Economics and management (2016); Institute of law and management, Department of civil and

land law (2017); Institute of law and management, department of theory and history of state and law (2018).

CHURCH REFORMS OF 1860s AND 1880s: CONTENTS AND CONSEQUENCES

Abstract. The author gives an overview of the problems that were considered in the 1860–1880s: the question of the place and role of the clergy in the social and state systems; the problem of relations between the clergy and the flock, the degree of spiritual enlightenment of the flock (both peasants and other classes); issues of general public education; the sphere of social service of the Church.

The author analyzes the reforms of 1860–1880s of Alexander II and the transformation of the 1880s, during the reign of Alexander III, which stimulated the growth of social activity of the clergy in all spheres of society.

Keywords: parish reform; parish; guardianship; Chief Prosecutor K.P. Pobedonostsev; P.A. Valuev.

Reference

1. *Belyakov N.A.* (1907) Material'noe polozhenie prihodskogo duhovenstva vo vtoroj polovine XIX veka. [Financial Status of Parish Clergy in the second half of the 19th century] Op.: Blagotvoritel'nost' v Rossii. T. 1. Saint Petersburg. (in Russian)
2. *Zubanova S.G.* (2012) Social'noe sluzhenie Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi v sovremennyh nauchno-istoricheskikh issledovaniyah [Social Service of Russian Orthodox Church in current scientific historical studies]. Vestnik TulGU. Seriya «Teologiya». Vyp. 8. [Proc. of Tula State University Review: Theology], no. 8. (in Russian)
3. *Zubanova S.G.* (2010) Social'noe sluzhenie Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi v XIX v. [Social Service of Russian Orthodox Church in the XIX c.]. Moscow. (in Russian)
4. *Kalashnikov D.N.* (2011) Povsednevnyaya zhizn' prihodskih svyashchennosluzhitelej v provincial'noj Rossii vtoroj poloviny XIX — nachala XX vv. (na materialah Kurskoj eparhii) [Everyday life of parish clergy in provincial Russia in the second half of XIX — early XX cc. (based on materials of Kursk diocest)]. Kursk. (in Russian)
5. *Nikulin M.V.* (1996) Pravoslavnaya Cerkov' v obshchestvennoj zhizni Rossii, konec 1850-h — konec 1870-h gg. [Orthodox Church in the social life of Russia, late 1850s-late 1870s.]. Moscow. (in Russian)
6. *Osvaľt YU.* Duhovenstvo i reforma prihodskoj zhizni 1861–1865 [Clergy and reform of parish life]. Voprosi istorii — Issues of History. 1993, no.11–12. (in Russian)
7. Polozhenie o prihodskih popechitel'stvah pri pravoslavnyh cerkvah ot 2 avgusta 1864 g. [Statute of parish trusteeship of the Orthodox Church, August, 2, 1864]. Saint Petersburg, 1874. (in Russian)
8. Prihod. Pravoslavnyj ekonomicheskij vestnik [Parish. Orthodox Economical Review]. 2004, no. 2. Available from: URL: <http://krotov.info/history/19/1870/belyakova> [Accessed 10/02/2019]. (in Russian)
9. *Prokof'ev A.V.* (2010) Prihodskaya reforma 1861–1864 gg. i ejo vliyanie na samosoznanie prihodskogo duhovenstva [Parish reform of 1861–1864 and its influence on the consciousness of parish clergy]. Moscow. (in Russian)

10. *Rimskij S.V.* (1998) Pravoslavnaya cerkov' i gosudarstvo v XIX v. [Russian Church and the State in the XIX c.]. Rostov-na-Donu. (in Russian)
11. *Rimskij S.V.* Cerkovnaya reforma 60–70-h godov XIX veka [Church reform of 1860–1870s]. Otechestvennaya istoriya — Domestic History. 1995, no. 2. (in Russian)
12. *Rimskij S.V.* Cerkovnaya reforma Aleksandra II [Church reform of Alexander II]. Voprosy istorii - Issues of History. 1996, no.4. (in Russian)
13. *Rozov A.N.* (2003) Sel'skij svyashchennik v duhovnoj zhizni russkogo krest'yanstva vtoroj poloviny XIX — nachala XX vv. [Rural priests in religious life of Russian peasantry in the second half of the XIX — early XX cc.]. Saint-Petersburg. (in Russian)
14. Sbornik dejstvuyushchih i rukovodstvennyh cerkovnyh i cerkovno-grazhdanskih postanovlenij po vedomstvu pravoslavnogo veroispovedaniya / Sostavitel' T.B. Barsov [Decrees on current Church and church-civil regulations under Orthodox confession Department / Compiled by T.B. Barsov] (1885). Vol. 1. Saint Petersburg. (in Russian)
15. *Smolich I.K.* (1996) Istoriya Russkoj Cerkvi. Kniga Vos'maya, chast' pervaya. [History of Russian Church. Vol. 8, part 1]. Moscow. (in Russian)
16. *Tihomirov L.A.* (1902). Cerkovnyj prihod v Rossii [Church Parish in Russia]. Moskovskie vedomosti — Moscow Gazette. 1902, no. 237. (in Russian)
17. *Filaret (Skovorodin), hegumen.* K istorii obsuzhdeniya prihodskoj reformy vo vtoroj polovine XIX — nachale XX vv. [On the history of discussions of Parish reform in the second part of XIX — early XX cc.] Available from: URL: <http://www.bogoslov.ru/text/2605733.html> (Accessed: 12/03/19). (in Russian)
18. *Shtepa A.V.* (2005) Social'noe sluzhenie russkoj pravoslavnoj cerkvi vo vtoroj polovine XIX — nachale XX vekov (na materialah Kaluzhskoj eparhii) [Social Service of Russian Orthodox Church in the second part of XIX — early XX cc. Based on the materials of Kaluga diocese]. Kaluga. (in Russian)

Высокоцерковное движение в протестантизме: история и современность

УДК 215; 24

Аннотация. В статье рассматривается история зарождения высокоцерковного движения в англиканстве и лютеранстве; выявляются черты, характерные для деноминаций, в которых существует высокоцерковное движение в настоящее время.

Ключевые слова: ритуализм, высокоцерковное движение, англиканство, лютеранство.



В современном курсе сравнительного богословия о высокоцерковном движении упоминается лишь вскользь при изучении Англиканской Церкви. В то же самое время более глубокое изучение движения, ставящего своей целью поддержание литургической, богословской и нравственной традиции неразделенной Церкви, признающего апостольское преемство и монашество, могло бы способствовать успешной миссионерской деятельности Православной Церкви в европейских странах и среди русских протестантов, особенно в условиях внутреннего конфликта последователей высокоцерковного движения со сторонниками женского и ЛГТБ-священства.

Появление высокоцерковного движения было обусловлено самим характером англиканской реформации, которую попеременно возглавляли то сторонники сохранения богословских и литургических традиций, то пуритане, требовавшие полного обновления церковной жизни по образцу кальвинистов [3, с. 70]. Зарождение так называемой Высокой Церкви относят к началу XVII века, когда

**Иерей Георгий
КАМЕНЩИКОВ**

Магистр Богословия

Преподаватель
кафедры богословия
и библеистики ТуДС
stone89@mail.ru

Кентерберийскую кафедру занял архиепископ Уильям Лод, начавший борьбу с проявлениями кальвинизма в английской Церкви, стремившийся упорядочить богослужение и восстановить дореформационные церковные обряды. После ареста и казни Лода, власть в Церкви Англии получили его противники — пуритане. Высокоцерковное движение стало носить оппозиционный характер, а позднее приобрело даже политический оттенок.

Следующий импульс к развитию идей Высокой Церкви был получен с появлением Оксфордского движения, когда 14 июля 1833 г. теолог Джон Кебл прочитал в университетском храме проповедь «О национальном отступничестве», в которой назвал «несправедливым и даже богохульным вмешательство в дела духовные государственных институтов» [5, с. 61–62]. Изначально Оксфордское движение было представлено группой богословов, протестовавших против секуляризации церковной жизни, позднее в основу их деятельности была положена борьба за возрождение богословских традиций, апостольское преемство и неприкосновенность Книги общей молитвы.

Участники движения занимались переводами богословских трудов, в том числе отцов Древней Церкви, а также выпустили серию брошюр «Трактаты для времен» (отсюда участники движения получили название «трактарианцы»), в которых поднимали вопросы возрождения церковных традиций, отвергнутых английскими реформатами. Одним из главных публицистов движения, перу которого принадлежали 24 из 90 трактатов, был Джон Генри Ньюмен (13 октября 2019 года кардинал Джон Генри Ньюмен был канонизирован папой Римским Франциском), изначально придерживавшийся радикальных кальвинистских взглядов, однако изменивший их на высокоцерковные во время обучения в Оксфорде, а в 1845 г. и вовсе перешедший в католичество.

Очередным этапом развития Высокой Церкви стало движение «ритуалистов», которые стремились возродить дореформационное богослужение с употреблением священнических облачений, ладана, свечей, молитвы за умерших и индивидуальных исповедей [3, с. 71]. К этому же времени относится возрождение распущенных еще при Генрихе VIII монашеских общин стараниями каноника Эдварда Бувери Пьюзи. Первая женская община была основана в 1844 г. в Лондоне, а в 1866 г. была создана мужская община св. Иоанна Богослова в Каули [8, с. 123].

Со стороны реформатов и властей на трактарианцев оказывалось сильное давление, вплоть до административного и даже уголовного преследования. К примеру, Э.Б. Пьюзи была запрещена на два года проповедническая деятельность, а его слово «Святая Евхаристия — Утешение кающегося» [11] запрещено к распространению (что, стоит отметить, привело к взрывному росту его популярности). После принятия в 1874 г. закона «Об общественном богослужении», власти получили возможность подвергать штрафам ритуалистов, а пятеро священников были подвергнуты тюремному заключению. Многие сторонники высокоцерковного движения были вынуждены перейти

в лоно Католической Церкви, а в отношении оставшихся придворными кругами были приложены все усилия, чтобы ни один не получил епископского сана [8, с. 123].

Накал борьбы с высокоцерковным движением спал в начале XX в., а во время Первой мировой войны в некоторых общинах даже начали совершать литургии Преждеосвященных Даров и молитвенно обращаться к святым. К середине XX в. Высокая Церковь стала восприниматься как «неотъемлемая часть англиканской традиции» [3, с. 71]. Активно развивались англикано-православный [1] и англикано-католический диалоги [10], которые были прекращены в 1992 г. в связи с решением Генерального Синода Церкви Англии о возможности женского священства. Это постановление также вызвало массовый переход мирян и духовенства (4 епископа и 300 священников) в католическую Церковь, которой даже пришлось создать для новообращенных Англиканский ординариат.

Говоря о высокоцерковном движении в лютеранстве, важно отметить разрозненность лютеранских общин в отличие от централизованной Церкви Англии. Сохраняя относительное догматическое единство, лютеранские церкви могут серьезно расходиться в понимании многих богословских и канонических вопросов, в том числе в вопросе сохранения епископата и понимании его служения, что делает лютеранство «более восприимчивым для влияния этно-культурного контекста, особенно в тех обществах, в которых лютеранство является миноритетной конфессией» [9, с. 78].

В России значительное влияние на лютеранские общины оказывает русская культура, в том числе и духовная, которая включает вполне определенные представления об устройстве церкви, духовенстве, поведении во время богослужений. Все это приводит к возвращению в богослужебную жизнь лютеран каждения, колокольного звона, икон, а в литургической жизни — к возвышению роли Евхаристического канона, наполнению его молитвами и возгласами, не встречающимися в дореволюционных служебниках, а также к подчеркнутому консерватизму в литургической гимнографии [9, с. 87]. Во многом такие изменения стали возможны благодаря лютеранскому понятию «адиафоры», буквально «несущественных вопросов», то есть терпимого отношению к тем обрядам и обычаям, которые хотя и не оговаривались Священным Писанием, но и не запрещались им.

Высокоцерковному лютеранству свойственно особое отношение к церковным таинствам, в число которых включаются исповедь, брак и священство, в отличие от мнения самого Лютера, который утверждал, что «строго говоря, в Церкви Божией существуют лишь два таинства — крещение и хлебопреломление. Лишь в этих двух мы находим Богоустановленный знак об обещании прощения грехов» [7, с. 57]. Характерно общее для высокоцерковного движения отношение к священству, необходимыми свойствами которого признаются пожизненность, иерархичность и принятие рукоположения от име-

ющего апостольское преемство епископа. В проповедях пасторы Высокой Церкви употребляют цитаты из святых отцов древности, причем «не только и не столько как иллюстрации, сколько как аргумент, обладающий доказательной силой» [9, с. 85].

В области морали и устройства церковной жизни высокоцерковные лютеране придерживаются консервативных взглядов, рассматривая признание женского священства и ЛГТБ-поведения в качестве нормы жизни как признак «церковного упадка и вырождения» [9, с. 84], как явления, разрушающие апостольское преемство и церковную традицию, противоречащие Священному Писанию и Божественному Промыслу, а также наносящие урон межконфессиональному диалогу.

Одним из признаков появления высокоцерковной традиции в лютеранстве стало появление монашеских общин, упраздненных в ходе реформации по причине критики искажений монашеской жизни в Книге Согласия, а также сильного влияния на германскую реформацию со стороны кальвинизма. Возрождение монашества началось в XX в. под влиянием экуменизма и интереса к католической традиции. В Шведской лютеранской церкви, которая считает себя в качестве преемника католической церкви, а своих членов, несмотря на сильное влияние pietistov в конце XVIII и XIX веках, считает буквально «реформированными католиками», первый монастырь был основан 14 февраля 1960 г., когда четверо студентов-теологов Уппсальского и Лундского университетов принесли монашеские обеты и под руководством англиканского священника — представителя ордена францисканцев — образовали Братство Святого Креста, выросшее в бенедиктинский Останбекский монастырь [1, с. 118]. Помощь англикан в организации общины была обусловлена традиционно тесными контактами между церковью Швеции и Англиканским сообществом. Благодаря декларации Порву, закрепившей евхаристическое общение и взаимное признание хиротоний, между этими двумя деноминациями установились тесные связи на всех уровнях. Некоторые английские монашеские общины, в числе которых было францисканское братство, открыли обители в Швеции. За пределами Швеции лютеране участвуют также в деятельности Ордена экуменических францисканцев в США. Одновременно с основанием коммунитетов в церкви Швеции под влиянием англиканской традиции появился францисканский орден мирян, или Третий орден.

Подобные общины существуют в Израиле (Латрунская община и скит Блаженного Якоппы де Сетессоли), Германии (монастырь Святого Видберга в Вернингсгаузене), США (основанный в 1958 г. в Оксфорде, штат Мичиган, монастырь Дом Святого Августина) и Латвии. В России женская лютеранская монашеская община начала формирование около Павлова Посада [6]. Отличительной особенностью как лютеранской, так и англиканской монашеской жизни является временный характер обетов и возможность в любой момент без каких-либо прещений оставить общину.

Таким образом, можно выделить следующие характерные черты высокоцерковного движения как в англиканской, так и в лютеранской деноминациях:

- ❑ Интерес к святоотеческому наследию неразделенной Церкви, которое используется не только для полемики с католиками (как в случае Книги согласия), чтобы обосновать разрыв с Римом, но и актуализируется, становясь руководством к жизни.
- ❑ Возвышение роли священника в жизни Церкви в противовес доктрине всеобщего священства, господствующей в пресвитерианских общинах. Священство признается одним из таинств Церкви. Епископский сан признается отдельной степенью священства.
- ❑ Апостольское преемство епископа вновь становится важным фактором законности рукоположения. В случае рукоположения женщин и открытых гомосексуалистов возникает сопротивление, нередко приводящее к расколу и образованию новой обособленной общины или к переходу в Католическую или Православную Церковь.
- ❑ В богослужение возвращаются богослужебные облачения, каждение, колокольный звон, иконы и молитвы святым.
- ❑ Возрождаются монашеские общины, членство в которых не подразумевает невозвратных обетов.

В настоящее время высокоцерковное движение переживает кризис, вызванный появлением упомянутой выше практики рукоположения женщин и открытых гомосексуалистов. Высокоцерковники оказались буквально между молотом и наковальней: с одной стороны, на них оказывается давление либеральных верующих и общества, требующих пересмотра понятий христианской нравственности и греха, а с другой — желание оставаться в протестантской традиции. Выходом из данной ситуации часто становится раскол и учреждение независимой общины с традиционными ценностями, переход в Католическую или Православную Церковь, отказ от консервативного богословия с сохранением одной лишь обрядовой стороны. Можно предполагать, что данные тенденции будут сохраняться и в будущем.

Список литературы

1. Англикано-православные Связи // Православная энциклопедия. М., 2001. Т.
2. Балабейкина О.А., Мартынов В.А. Конфессиональное пространство современной Швеции: христианские деноминации // Балтийский регион. 2017. Т. 9. № 3.
3. Высокая церковь // Православная энциклопедия / Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. — М., 2005. Т. 10.
4. Козлов М., прот., Огицкий Д.П. Западное христианство: взгляд с Востока. — М.: 2009.
5. Костина А.К. Джон Генри Ньюмен и Оксфордское движение // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: История — Международные отношения. 2016. Т. 16, вып. 1.

6. *Левушкин П.* Протестантский монастырь - возвращение к истокам? URL: <http://www.invictory.com/columns/313/> (дата обращения 06.05.2019)
7. *Мартин Лютер.* О Вавилонском пленении Церкви. / Изд. Санкт-Петербургского христианского университета. — СПб, 2017.
8. *Оллард С.А.* Англо-католичество // Путь: Орган рус. религ. мысли. — Париж, 1926. № 3.
9. *Прилуцкий А.М.* Лютеранский традиционализм и «выскоцерковное лютеранство» // Религия. Церковь. Общество. Исследования и публикации по теологии и религии. 2012. № 1.
10. *Челмини К., Скрипалёв И.* Англиканская церковь. URL: <http://catholic.ru/modules.php?name=Encyclopedia&op=content&tid=258> (дата обращения 06.05. 2019).
11. The Holy Eucharist, a Comfort to the Penitent. A Sermon Preached Before the University, in the Cathedral Church of Christ, in Oxford, on the Fourth Sunday After Easter.

Priest George Kamenshchikov

Master of theology

Teacher of the Department of theology and biblical studies
(Tula Theological Seminary).

He graduated from postgraduate studies at the St. Petersburg Theological Academy. A lecturer of the discipline "Comparative Theology" at the Tula Theological Seminary. Cleric of the Church of the Holy Apostles Peter and Paul, Tula.

stone89@mail.ru

HIGH CHURCH MOVEMENT IN PROTESTANTISM: HISTORY AND MODERN TIMES.

Abstract. The author gives a brief overview of the origin of the High Church movement in Anglicanism and Lutheranism. The characteristic features of the denominations that adhere to the High Church movement at the present time are outlined.

Keywords: ceremonialism; High Church movement; Anglicanism; Lutheranism.

References

1. *Англикано-православные Связи* (2001) [Anglican and Orthodox Connections]. In: Православная энциклопедия. Т. 1 [Orthodox Encyclopedia. Vol. 1]. Moscow. (in Russian)
2. *Balabejkina O.A., Martynov V.L.* Konfessional'noe prostranstvo sovremennoj Shvecii: hristianskie denominacii [Confessional Protestantism of Modern Sweden. *Baltijskij region — Baltic region*. 2017. Vol. 9, no.3. (in Russian)

3. Vysokaya cerkov' [High Church] (2005). In: Pravoslavnaya enciklopediya. T. 10 [Orthodox Encyclopedia. Vol. 10]. Moscow. (in Russian)
4. Kozlov M., prot., Ogickij D.P. (2009) Zapadnoe hristianstvo: vzglyad s Vostoka [Western Protestantism: Looking from the East]. — Moscow (in Russian)
5. Kostina A.K. (2016) . Dzhon Genri N'yumen i Oksfordskoe dvizhenie [John Henry Newman and Oxford Movement]. *Izvestiya Saratovskogo universiteta. Novaya seriya. Seriya: Istoriya. — Mezhdunarodnye otnosheniya.* [Proc. of Saratov State University "History. International Relations" Vol. 16, no.1].(in Russian)
6. Levushkan P. Protestantskij monastyr' - vozvrashchenie k istokam? [Protestant Monastery- back to the origin?] Available from : URL: <http://www.invictory.com/columns/313/> Accessed: 06/05/2019) (in Russian)
7. Martin Lyuter. (2017) O Vavilonskom plenenii Cerkvi [On Babylonian Captivity]. — Saint Petersburg, Christian University Publ. (in Russian)
8. Ollard S.L. (1926) Anglo-katolichestvo [Anglo-Catholicism]. *Put': Organ rus. relig. mysli.* [Proc. of the Russian Religious Thought Press organ in Paris. № 3]. (in Russian)
9. Priluckij A.M. (2012) Lyuteranskij tradicionalizm i "vyskocerkovnoe lyuteranstvo" [Lutheran traditionalism and "High Church Lutheranism"]. / *Religiya. Cerkov'. Obshchestvo. Issledovaniya i publikacii po teologii i religii.* [Religion. Church. Society. Theology and Religion Studies and publications]. No.1. (in Russian)
10. Chellini K., Skripalov I. Anglikanskaya cerkov [Anglican Church]. Available from: URL: <http://catholic.ru/modules.php?name=Encyclopedia&op=content&tid=258> (Accessed 06/05/ 2019). (in Russian)
11. The Holy Eucharist, a Comfort to the Penitent. A Sermon Preached Before the University, in the Cathedral Church of Christ, in Oxford, on the Fourth Sunday After Easter. (in English)

Русская идея и американская мечта

УДК 241



Аннотация. Статья посвящена анализу одного из важнейших понятий социальной философии — общественного идеала. В содержании этого понятия выделяются нравственно-религиозные ценности и прослеживается их взаимосвязь с особенностями менталитета русского и американского народов. Выявляются сходные и различные черты. Различие в содержании понятий «русская идея» и «американская мечта» связывается с духовными ценностями православия и протестантизма.

Ключевые слова: русская идея, американская мечта, общественный идеал, духовно-нравственные ценности.

САВИНА Любовь Викторовна

Кандидат
философских наук
Доцент, заведующая
кафедрой философии
и филологии ТулДС
fil@tulds.ru

Национально-религиозные ценности в обосновании общественного идеала

Современный мир являет собой сложнейшее взаимодействие различных этносов и культур, которые очень часто не просто существенно отличаются друг от друга, но в чем-то противоречат друг другу и могут иметь диаметрально противоположные черты. Тем не менее, как подчеркивают исследователи, каждый народ и его культура занимают особое, принадлежащее только им место в поликультурном и полиэтническом мировом сообществе.

Современный мир движется к единству в условиях нарастающих темпов процесса глобализации, и в то же время каждый народ, каждое национальное государство стремится сохранить свою уникальность, свое «собственное лицо», свой взгляд на мир. Задача эта чрезвычайно сложна, так как глобализация зачастую приводит к размыванию национальной идентичности, унификации и навязыванию чуждых национальной культуре ценностей, нравствен-

ных норм, образа жизни в целом. При этом отчетливо прослеживается тенденция господства отдельных цивилизаций над другими. Прежде всего речь идет о западной цивилизации, диктующей свои правила мировому сообществу. В XIX веке, когда западники и славянофилы обсуждали положительные и отрицательные черты западной цивилизации, речь шла о Западной Европе, унаследовавшей от Римской империи и Католической Церкви идею мирового господства. В настоящее время западный образ жизни связывается по преимуществу с усиливающимся влиянием Соединенных Штатов Америки и является по существу американским образом жизни.

Заботу о сохранении национальной культуры страны, в нашем случае России, можно рассматривать как одну из важнейших предпосылок духовной безопасности общества, как условие душевного здоровья народа в целом и фактор полноценного развития и становления личности. Опыт изучения духовной сферы общества показывает, что люди, утратившие свои духовные корни и национально-государственную идентичность, зачастую обнаруживают не только чувство неполноценности, одиночества и незащищенности, но и агрессивное поведение по отношению к «иным», как способ защитить себя или осуществить возможность деструктивной консолидации.

Ценностно-нормативная составляющая культуры, в первую очередь, национальной, может быть признана базовым ресурсом идентификации личности в современном обществе. Формирование идентичности включает в себя прежде всего актуализацию, осмысление на новом историческом уровне системы традиционных ценностей той или иной культуры, что обеспечивает культурную преемственность, сохраняет культуру на протяжении времени как единое целое, выполняя роль своего рода генофонда.

Одной из важнейших культурных ценностей, выступающих в качестве регуляторов поведения человека, социальной группы и народа в целом, можно назвать представление о совершенном общественном устройстве, идеальном обществе, которое может воплотить в себе их мечты, надежды, упования и чаяния. Эта высшая ценность в философии обозначается как «общественный идеал», а применительно к истории различных народов может иметь и особые дополнительные названия, которые раскрывают его специфические черты.

Сравнительный анализ социально-философских теорий, возникающих на основе особенностей менталитета различных народов, позволяет выделять и различать базовые ценности, положенные в основу представлений о наиболее совершенном обществе, к которому следует стремиться, то есть общественном идеале. В этой связи следует отметить исследования, посвященные сопоставлению двух известных в истории философии общественных идеалов: русской идеи и американской мечты.

Сравнивая представления об общественном идеале в границах понятий «русская идея» и «американская мечта», можно выделить сходства и разли-

чия в трактовке базовых ценностей, а также те моральные нормы и правила поведения человека, которые обусловлены подобными представлениями.

Раздумья над тем, каков замысел Творца о России, что есть Россия и какова ее судьба — вечная тема для размышления отечественных философов и устойчивый «архетип» российского культурного самосознания XIX–XX веков. В настоящее время этот вопрос не снят с повестки дня, но он приобретает новые черты в соответствии с изменениями, происходящими в развитии мировой цивилизации.

Русским людям всегда было свойственно чувство, что Россия имеет особую судьбу. Эти представления отразились в понятии «русская идея», авторами которого называют выдающихся мыслителей XIX–XX веков — Ф.М. Достоевского, В.С. Соловьева, Н.А. Бердяева, Л.П. Карсавина. Современные исследователи считают, что в самом общем смысле «русская идея» заключается в живой и подвижной связи трех базовых ценностей: духовности, державности и соборности, что в XIX веке сформулировано как неразрывность Православия, самодержавия и народности. Противоположным состоянием являются бездуховность (безбожие), антигосударственность, беспочвенность (антинародность).

Таким образом, исторически духовность в содержании понятия «русская идея» была тесно связана с духовно-нравственными ценностями Православия. Религиозность русского человека, связанная с мистическим характером мышления, сказывается в том, что первостепенное значение зачастую придается интуиции, непосредственному мистическому постижению Божественного мира и его отражения в мире земном. При этом смысл существования каждого человека состоит не в достижении собственного, в первую очередь, материального благополучия. Смысл жизни человека, как проповедует Православная Церковь, — это спасение души. Материальное — то, что приложится к главному, если это будет полезно для человека. Такой высокий идеал помогал нашим благочестивым предкам переносить тяжкие испытания, сохраняя веру в Господа и Божественный Промысл, формировал у русских людей такие нравственные качества, как смирение и терпение. Тем не менее человек, призванный трудиться и возделывать землю, не имеет права пренебрегать своими обязанностями и оправдывать свою леность. Его труд — на благо ближних, при этом каждый трудится в меру данных от Господа способностей и призвания: строит храмы и города, проповедует, учит, молится за весь мир.

Достижение идеала возможно только сообща, на основе всеединства и соборности. В этих идеях нашли свое отчетливое выражение «мы» — психология и всечеловеческая открытость русского человека, его «всемирная отзывчивость», по словам Ф.М. Достоевского.

В свою очередь, менталитет американского народа отразился в «американской мечте» и представлениях об общественном идеале следующим образом. Индивидуализм и практичность американцев проявляются в тесной связи

с социально-политической жизнью государства, с практической стороной жизни, с поиском средств самореализации каждого человека и формированием таких качеств, как мобильность, вера в прогресс и уважение к техническому мастерству. Очень важно претворение социальных идеалов в реальности. Понять, как работает вещь «здесь и сейчас», — вот критерий истины. Отсюда — практицизм и ориентация на достижение успеха. Следует отметить нравственно-религиозные обоснования установки на высокий материальный уровень жизни и успех в деятельности, о котором писал Макс Вебер в известном сочинении «Протестантская этика и дух капитализма». Свободное общество предоставляет всем людям равные возможности, поэтому бедность воспринимается как «богооставленность» и является указанием на недостатки человека. Бедность в американской системе ценностей — это порок.

Широко известная антиномия, которая используется при сравнении американской и российской жизни, — это индивидуализм и коллективизм. Тем не менее, на взгляд современных ученых, тотальной абсолютизации этих начал ни в Америке, ни в России в настоящее время не наблюдается, но в представлениях об общественном идеале эти различия присутствуют.

По-разному русский и американский общественный идеал трактуют и понятие свободы. Для американца идеал свободы — формула, в соответствии с которой человек свободен в рамках правовых норм. Он поступает по принципу: разрешено все, что не запрещено законом. Русский идеал свободы — это «воля», часто выходящая за рамки меры и целесообразности, парадоксально сочетающаяся с мечтой о сильной государственной власти. При этом русская философия права включает в себя нравственный аспект и может пониматься в своем идеальном состоянии как «диктатура совести» по образному выражению В.С. Соловьева.

Сравнивая «русскую идею» и «американскую мечту», можно найти между ними и общие черты: обе включают в себя религиозно-нравственные ценности, выражают идеальные представления о стране и мире в целом, носят характер мессианизма.

Но можно обнаружить и существенные различия между ними. Мессианизм «американской мечты» проникнут духом национального превосходства и мирового лидерства. В России и отечественном общественном идеале всегда присутствовала идея братства людей и народов. При этом «русской идее» чуждо стремление к непосредственной политической или материальной выгоде как следствию мессианской деятельности.

Другие различия между «русской идеей» и «американской мечтой» состоят в трактовке самих этих понятий. Идея является инструментом познания, она обращается, по преимуществу, к разуму, к абстрактному и всеобщему. Напротив, мечта — это, скорее, обращение к чувству, к конкретному, частному. «Русская идея» — это мечтания религиозной окраски, в большей степени философские и надличностные. «Американской мечте» присущ практиче-

ский, прикладной характер. «Американская мечта» выражает стремление к лучшей жизни, и, прежде всего, собственной, она обращена к индивидууму, предполагает реализацию его способностей. «Русская идея» отражает общественные чаяния и личное счастье ставит в зависимость от общего. И, наконец, реализация общественного идеала в России возможна прежде всего через духовно-нравственное совершенствование. В «американской мечте» моральный аспект явно не обнаруживается.

Таким образом, можно указать на ведущую роль религиозно-нравственных ценностей в обосновании общественного идеала в условиях современной цивилизации даже в тех случаях, когда они явно не присутствуют, но глубоко укоренены в менталитете того или иного народа.

Список литературы

1. Баталов Э.Я. Русская идея и Американская мечта. М., 2009.
2. Бердяев Н.А. Русская идея. Судьба России. М.: ЗАО «Сварог и К», 1997.
3. Ильин В.В., Ахиезер А. С. Российская цивилизация: Содержание, границы, возможности. М., 2000.
4. Новикова Л.И., Сиземская И.Н. Русская философия истории. М.: Магистр, 1997.
5. Русакова А. Загадка русской идеи // Молодая гвардия. 1998. № 1.

Savina Lyubov **Candidate of philosophy**

Associate professor, head of the Department of philosophy and philology (Tula Theological Seminary).

*An author of a training manual on psychology,
two monographs, 40 scientific articles in various publications.
Her main research interests are the history of philosophy,
the history and theory of culture, the history of religion,
Orthodox aesthetics and the problems of the social ideal.*

THE RUSSIAN IDEA AND THE AMERICAN DREAM: NATIONAL AND RELIGIOUS VALUES IN THE JUSTIFICATION OF SOCIAL IDEAL

Abstract. The article is devoted to the analysis of one of the most important concepts of social philosophy — social ideal. The content of this concept distinguishes moral and religious values and traces the relationship with the peculiarities of the mentality of the Russian and American

peoples. Similar and different features are revealed. The difference in the content of the concepts “Russian idea” and “American dream” is associated with the spiritual values of Orthodoxy and Protestantism.

Keywords: social ideal, spiritual and moral values, Russian idea, American dream.

References

1. *Batalov E.Ya.* (2009). *Russkaya ideya i Amerikanskaya mechta* [Russian Idea and American Dream]. Moscow (in Russian).
2. *Berdyayev N.A.* (1997). *Russkaya ideya. Sud'ba Rossii* [Russian Idea. Destiny of Russia]. Moscow (in Russian).
3. *Il'in V.V., Axiezer A.S.* (2000). *Rossiyskaya civilizaciya: Soderzhanie, granicy, vozmozhnosti* [Russian Civilization: Essence, Borders, Possibilities]. Moscow (in Russian).
4. *Novikova L.I., Sizemskaya I.N.* (1997). *Russkaya filosofiya istorii* [Russian Philosophy of History]. Moscow (in Russian)
5. *Rusakova A.* (1998). *Zagadka russkoj idei* [Enigma of Russian Idea]. In *Molodaya Gvardiya* [Young Guard] Magazine. Moscow (in Russian)

Творческое и личностное начало в поэме В.А. Жуковского «Странствующий жид»

УДК 244



Аннотация. Автор рассматривает историю создания В.А. Жуковским поэмы «Странствующий жид» и прослеживает развитие внешнего сюжета поэмы, сопрягая его с сюжетом внутренним, который базируется на личном духовном опыте самого автора. Тема духовного преображения личности главного героя поэмы соотносится с богословским пониманием этой темы.

Ключевые слова: В.А. Жуковский; Агасфер; религиозный опыт; одиночество; созерцание Божьего творения; духовное преображение.

**Иерей Захария
СИГАЛЕВ**

Клирик
Тульской епархии
sigalevzahar@inbox.ru

**Замысел поэмы и ее значение как жизненного
итога поэта**

В последний год жизни Василий Андреевич Жуковский приступил к поэме об Агасфере. Замысел вынашивался им долгие годы. В это произведение он привнес немало личных — событийных и духовных — переживаний. Это придает поэме исповедальный и биографический характер. Предчувствуя приближение кончины, Жуковский называл поэму «Странствующий жид» своей лебединой песней, которой он намеревался подвести итог своих жизненных скитаний.

Замысел поэмы зародился у Жуковского в 1831 г., но лишь двадцать лет спустя он принялся за работу. Летом 1851 г. его внезапно постигла болезнь глаз, которая в короткое время привела к почти полной слепоте. За девять месяцев до своей кончины поэт, переживая необыкновенный творческий подъем, приступает к осуществлению своего замысла: «Почти через два дня после начала мо-

ей болезни, — писал Жуковский в письме к П.А. Плетневу, — загомозилась во мне поэзия, и я принялся за поэму, которой первые стихи мною были писаны назад тому лет десять, которой идея лежала с тех пор в душе не развитая и которой создание я отлагал до возвращения на родину... Вдруг дело само собою началось: все льется изнутри» [2, с. 377]. В этом письме к Плетневу он признается, что поэма станет для него своего рода духовным и творческим завещанием, итогом его многолетних исканий, раздумий, обретений. Главная идея поэмы — покаянное обращение грешника к Спасителю.

Когда автор описывает проявления нераскаянного богопротивления Агасфера, он привносит в них собственные переживания и угрызения совести за грехи, совершенные словом, делом и помышлением, ведением и неведением. В его дневниках мы находим текст составленной им молитвы, в которой видна строгая, правдивая и взыскательная оценка собственной жизни. «Когда смотрю на свое прошедшее, ничего утешительного не представляется моему сердцу. Одно только в нем вижу, Твою спасительную руку, которая отвела меня от бедствий земных и провела меня до настоящей минуты, предохранив меня от бедствий внешних. Но что я сделал сам? На дороге жизни я не собрал истинного сокровища для Неба: душа моя без веры, без любви и без надежды... Окаменелость и рассеяние мною владеют. Воля моя бессильна. Вместо веры — одно только знание, что вера есть благо верховное и что я не имею сего блага. Молитва моя — одно мертвое, рассеянное слово. Ум без мысли. Сердце без любви» [4, с.62].

Через два года Жуковский в дневнике признается в своем жизненном упущении, которое он видит в отторгнутости в прошлом от подлинной духовной жизни. Он не довольствуется теми поверхностными религиозными наставлениями, которые получил в детстве. Юношеское увлечение мистикой и романтизмом, влияние на него друзей масонов в конце его жизни отошли далеко на задний план. Но даже в зрелом возрасте воцерковленность давалась ему непросто. Как человек книжный он рано составил представление о православном благочестии. Но одно дело — знать, а иное — следовать во всем Господу и Святой Церкви. «Этот чистый свет, свет христианства, который всегда был мне по сердцу, — писал поэт в письме к А. С. Стурдзе, — был завешен передо мною прозрачною завесою жизни. Он проникал сквозь эту завесу, и глаза его видели, но он все был завешен, и внимание более останавливалось на тех поэтических образах, которые украшали завесу, нежели на том свете, который один давал им видимость, но ими же и был заслонен от души, рассеянной их поэтической прелестью. Вот вам моя полу-исповедь, — целой исповеди не посылаю» [2, с. 359].

Признание поэта продиктовано той предельной исповедальной откровенностью, которую он влагает в уста Агасфера. Здесь и полное отторжение Бога, теплохладное прозябание души между верой и неверием. И, наконец, присутствующее преклонному возрасту тягостное чувство вины о согрешениях прошлого.

Жуковский неспроста обратился к легенде об Агасфере. Апокрифическая по существу, она содержала зерно глубоких смыслов, которые в творческом переложении Жуковского получили сугубо христианское, духовно-возрождающее выражение. Поэту в этом произведении удалось воспроизвести сакральное-профанное единство. Вымысел, содержащийся в легенде, обрел плоть и кровь многосложного сюжета, проникнутого христианским мировидением.

П.А. Вяземский, равно как и другие современники Жуковского, считал, что это произведение заняло особое, главенствующее место не только в творческом наследии поэта, но и во всей русской литературе. Однако присутствующая в поэме «исповедь сочинителя» придает ей некоторую двойственность. Причина этого заключена в противоречивых моментах взаимодействия сакрального и профанного.

В своем труде Жуковский стремится через восприятие Агасфера панорамно показать историю человечества в христианскую эпоху. Идея создания подобной универсальной истории бытовала у европейских романтиков и масонов. В годы обучения в Московском благородном пансионе Жуковский сблизился с масонами И.В. Лопухиным и И.П. Тургеневым, которые имели на него очевидное влияние. Этим отчасти можно объяснить замысел по воссозданию мистико-романтической панорамы истории. Безусловно, к началу работы над поэмой Жуковский был далек от увлечений молодости. В первую очередь это видно по его отношению к Православной Церкви.

В 1840-е гг. Жуковский уделял пристальное внимание экклезиологии. Его духовник, священник Иоанн Базаров, в связи с этим писал: «Церковь для него была святым началом русской жизни», и он в последние годы «не раз говорил с восторгом о величии нашей Православной Церкви» [2, с. 447].

Поэт был убежден, что «самое необходимое для сохранения нашего чистого Православия состоит в том, чтобы не вводить никаких самотолкований в учение нашей Церкви: авторитет ее должен быть без апелляции» [2, с. 447]. Один из близких друзей поэта, А.С. Стурдза, в своих воспоминаниях о Жуковском приводит его слова: «Все, что Церковь дала нам один раз навсегда, то мы должны принять безусловно верою также один раз навсегда» [2, с. 355].

Легенда об Агасфере

Изначальным побуждением к написанию повествования об Агасфере стал жизненно-религиозный опыт поэта в постижении связи между Богом и человеком, возможностью молитвенного проникновения в тайну боговоплощения и смысла Евангельского благовестия.

Вина Агасфера явственно видна из фабулы древней легенды, суть которой сводится к следующему. Агасфер, иудей-ремесленник, мимо дома которого вели на распятие Иисуса Христа, несшего Свой крест, стоял в дверях и наблюдал за происходящим. Когда изможденный Христос попросил у Агасфера дозволе-

ния прислониться к стене его дома, чтобы отдохнуть, тот грубо оттолкнул Его. За это Агасфер обречен на вечные скитания по земле до дня Второго пришествия Спасителя. Все это время его сопровождают осуждение и презрение со стороны людей.

По легенде, между Христом и Агасфером состоялся диалог. «Проходи, не медли и не останавливайся», — говорит Агасфер. Господь отвечает ему: «Я могу медлить и останавливаться, но отныне другие будут отталкивать и прогонять тебя, если ты позволишь замедлить шаг и остановиться. И так будет до Моего возвращения на Землю». Агасфер не без вызова и насмешки отвечает: «Если Ты на самом деле Сын Божий, следуй дальше, а после распятия и Воскресения на обратном пути отдохнешь у моей двери». На это Христос снова повторяет: «А ты отныне будешь вечно идти, и не будет тебе ни покоя, ни смерти. И все это время ты будешь ждать Моего возвращения».

В византийских и древнерусских сказаниях сохранилось немало число вариантов этой легенды, в каждом из них сюжет несколько изменяется. В некоторых из них Агасфер своей судьбой символизирует участь всего еврейского народа. Поводом к тому могло стать изгнание и рассеяние евреев во II в. Самый ранний вариант сохранившейся легенды датируется 1642 г., когда он был записан в Германии, в так называемой народной книге. Европейские протестанты, исповедующие доктрину о предопределении, видели в участи евреев Божие наказание за отвержение Христа.

Одна из версий легенды об Агасфере, относящаяся к XVII в., попала в Россию, была переведена на русский язык и получила довольно широкое хождение. В русской версии легенды Агасфер в видении встречается с Господом, что рождает в нем чувство покаяния и производит духовно-возрождающее действие.

Как заметил С.С. Аверинцев, структурный принцип легенды содержит двойной парадокс: «Когда темное и светлое меняются местами. Бессмертие — желанная цель человеческих усилий — в данном случае оборачивается проклятием, а проклятие оборачивается милостью и шансом на искупление» [5].

Легенда о «Вечном жиде» стала основой для многих литературных произведений, произвольно воспроизводящих средневековое сказание. Одним из первых русских поэтов, который обратился к этой легенде, был А.С. Пушкин. Поводом к тому стало его знакомство с текстом легенды и дружеская и творческая взаимосвязь с Жуковским и Кюхельбекером. Оба они уже записали фрагментарное переложение легенды. Что касается Пушкина, то образ Агасфера нашел отражение в стихотворении 1826 г. «В еврейской хижине лампада...». Это стихотворение, по замыслу Пушкина, представляло лишь начало поэтического переложения легенды, которое так и не было им сделано. В библиотеке поэта сохранился разрезанный экземпляр книги Эдвара Симе «Агасфер» (Парижское издание, 1834 г.).

В. Кюхельбекер в 1830-е гг. начинает работу над поэмой о «странствующем жиде». Он задумал глазами Агасфера увидеть и оценить главное со-

бытие мировой истории. Для этого он сводит своего героя с людьми, которые творили эту историю. В конце Агасфер становится свидетелем событий конца света. Во время своего странствия богоборец Агасфер через горький опыт скитаний приходит к покаянию и примирению с Богом. В этом Кюхельбекер близок к видению духовной эволюции Агасфера, которую более объемно отобразил Жуковский.

Таким образом, к сюжету об Агасфере Жуковский обратился еще 1831 г. под влиянием Пушкина и Кюхельбекера. Однако серьезно он стал работать над поэмой после своего отъезда в Германию. Текст незаконченной поэмы содержит 1700 строк.

История Агасфера в изображении Жуковского

Образ Агасфера позволил поэту показать перспективу мировой истории от первого века христианства до начала XIX века. Приступая к созданию поэмы, Жуковский писал: «Это будет странствующий жид в христианском смысле» [5]. Поэтому история жизни его героя воспроизводит путь блудного сына по известной евангельской притче.

Агасфер сам определил свою участь: отвержение Небесного Страдальца навлекло на него неотвратимое для всякого грешника воздаяние. Священная история повествует нам о том, как Господь обещает праотцу Аврааму воздаяние за его веру и послушание. Христос в конце времени, во Втором Своем пришествии воздаст всем, добрым и злым, по делам их. *Се грядущи скоро и возмездие Мое со Мною, чтобы воздать каждому по делам его* (Откр. 2:12). Каждый из живущих лично ответственен за свою судьбу, за собственную участь. По своей воле он может подвергнуть себя опасности, гибели либо, напротив, изменить все к лучшему. Господь побуждает и предупреждает нас, говоря: *Я не хочу смерти умирающего, но обратитесь и живите* (Иез. 18:32).

Скитания Агасфера с удивительным лаконизмом и емкостью выражены писателем-эмигрантом Борисом Зайцевым: «Начинаются скитания Агасфера — страшные, в злобе и ярости, в отчаянии. Но начинается и Жуковский. Нет безнадежности в страданиях Агасфера. Тот, кого он не пожалел, его жалеет — в бесконечных странствиях, тоске, терзаниях посылается ему встреча в Риме, на арене Колизея, с мучеником епископом Игнатием Антиохийским. В едином взоре мученика, как сквозь щелку, изливается ему капля благодати: он начинает понимать, каяться вместо того, чтобы проклинать, и в этом спасение его. Попадает далее на остров Патмос, к Иоанну Богослову, тот укрепляет, научает его. А там Иерусалим, весь уж сожженный, мертвый (лишь Голгофа в нежной зелени и цветах). Там, у порога собственного дома, бьется Вечный Жид в рыданиях раскаяния, бежит на Голгофу, сохранившую еще углубления трех крестов — там снова молит о прощении. И теперь понимает, как само наказа-

ние привело его к спасению. Через душевную муку он как бы родился вновь» [9, с. 46].

Следуя за сюжетом поэмы, попытаемся проследить жизненную драму Агасфера в той последовательности, как она представлена в легенде, соотнося её с понятиями библейского богословия. Приведенные отрывки из поэмы воссоздают события от момента отвержения Агасфером Христа до исповедания Его как своего Спасителя:

*Он нес свой крест тяжелый на Голгофу;
Он, всемогущий, вседержитель, был
Как человек измучен; пот и кровь
По бледному его лицу бежали;
...И наконец, с померкшими от мук
Очами, Он хотел остановиться
У Агасферовых дверей, дабы,
К ним прислонившись, перевести на миг
Дыханье. Агасфер стоял тогда
В дверях. Его он оттолкнул от них
Безжалостно. [6, с. 98].*

В ответ на бесчеловечный поступок Агасфера Господь с горечью выражает Свое сокрушение о тех последствиях, которые этот несчастный навлек на себя своим жестокосердием:

*Он поднял скорбный взгляд на Агасфера
И тихо произнес: «Ты будешь жить,
Пока Я не приду», — и удалился...
...Один, оцепенелый,
В дверях своих недвижим Агасфер
Стоял [6, с. 99].*

Бессердечный поступок Агасфера навлек на него страшную кару: отныне он обречен жить, не зная смерти. Такое состояние переживается им как нескончаемая мука. Не имея сил это выносить, он иступленно жаждет смерти:

*О, как я плакал, как вопил, как дико
Роптал, как злобствовал, как проклинал,
Как ненавидел жизнь, как страстно
Невнемлющую смерть любил? С двойным
Отчаяньем и бешенством слова
Страдальца Иова я повторял:
«Да будет проклят день, когда сказали:
Родился человек; и проклята
Да будет ночь, когда мой первый крик
Послышался... [6, с. 100].*

Жуковский в своем творчестве неоднократно обращался к теме смерти, религиозный феномен которой он пытался осмыслить в контексте библейского

учения. Сюжет поэмы предоставлял ему возможность более глубокого раскрытия этой темы.

Агасфер в своих бесцельных мучительных скитаниях был бы рад смерти, лишь бы прекратились его телесные и душевные муки. Но только пережив покаянное и душевозрождающее обращение ко Христу, он начинает видеть в смерти Богом данный порог, переступив который, он сможет обрести райскую близость ко Спасителю. Потому-то он отныне смотрит на смерть без ужаса и неприятия, но с неподдельным благоговением. Он называет смерть «давно утраченным благом», «неоценимым сокровищем» и говорит:

*Без ропота на горькую утрату,
Я в круг людей вхожу, чтоб смертью,
В ее земных явленьях насладиться* [6, с. 101].

Как мы убеждаемся, восприятие смерти в творчестве Жуковского обусловлено ее христианским пониманием, согласно которому она есть общий удел людей: *Мы умрем и будем, как вода, вылитая на землю, которую нельзя собрать; но Бог не желает погубить душу и помышляет, как бы не отвергнуть от Себя и отверженного* (2 Цар. 14:14).

Осознавая неотвратимость смерти, невозможно не почувствовать, что жизнь, столь ценимая нами, всего лишь хрупкое мимолетное благо: *Скажи мне, Господи, кончину мою и число дней моих, какое оно, дабы я знал, какой век мой* (Пс. 38:5).

У Жуковского при его сердечной чуткости, постоянной рефлексии встреча со смертью и ее проявлениями рождала смиренную покорность и грустное раздумье. Но подлинная мудрость, которая приходит с годами, видит в смерти нечто иное, побуждающее человека, сознающего ничтожность своего бытия, искать и обрести бессмертие в Боге.

Потому-то во все века верующее сердце взывало к Небу с мольбой: *Обратись, Господи, избавь душу мою, спаси меня ради милости Твоей, ибо в смерти нет памятования о Тебе: во гробе кто будет славить Тебя?* (Пс. 6:5–6). Вера во Христа Воскресшего, поправшего ад и смерть, удостоверяет, что Он силен нас, мертвых во грехах, воскресить Своей благодатью: *И вас, которые были мертвы во грехах и в необрезании плоти вашей, оживил вместе с Ним, против нам все грехи* (Кол. 2:13).

Жуковский через всю свою жизнь пронес надежду на всепрощающее милосердие Господа, ибо обещано: *слушающий слово Мое и верующий в Пославшего Меня имеет жизнь вечную и на суд не приходит, но перешел от смерти в жизнь* (Ин. 5:24).

Поэт не однажды переживал смерть своих родных и близких. Через скорбь утрат и печальных раздумий ему открылось, что переход в иную жизнь для верующего человека являет собой нечто радостное и таинственное: «Смерть есть великое благо и для живущих, и тем большее благо, чем милее нам был умерший. Это глубоко понимает разум, освещенный лучом христианства.

Но какую великую силу приобретает убеждение разума, когда оно становится опытом сердца» [7, с. 74].

Чувство одиночества в поэме

В поэме «Странствующий жид» автор затрагивает тему человеческого одиночества. Агасфер, обреченный на бесконечные скитания, ощущает богооставленность и мучается от своей озлобленности:

*Среди моих живых детей и внуков,
И правнуков казался я надгробным
Камнем, меж их могил стоящим одиноко камнем...
Все уж дети и все уж внуки были взяты смертью;
И правнуков с невыразимым горем
И бешенством я начал хоронить* [6, с. 102].

Своё одиночество Агасфер мучительно ощущает, когда лишается всех и всего, что наполняет обычную жизнь человека:

*Не именующий здесь никого
Своим, и что когда любил на свете —
Все переживший, все похоронивший,
Все пережить и все похоронить
Определенный; нет мне на земле
Ни радости, ни траты, ни надежды...* [6, с. 103].

Лишь после покаяния и обращения милостивый Господь возвращает Агасферу ту жизнотворную наполненность, которая указывает на жизнь вечную и ведет к ней:

*И наконец, когда я, сокрушенный,
Как тот разбойник на кресте, к ногам.
Обиженного мной с смиренным сердцем,
Упав, воскликнул:
«Помяни меня, когда
Во Царствие Свое приидешь!»* [6, с. 104].

В Германии, вдали от дорогой его сердцу России, родных и друзей поэт все двенадцать лет жил надеждой на возвращение на родину. Его письма проникнуты светлой ностальгией. Чувство это усугублялось еще и тем, что многие близкие ему люди к тому времени уже отошли в мир иной.

В этой связи образ Агасфера, старца, давно потерявшего всех своих родных и близких, мытарствующего в скитаниях среди чуждого ему мира, во многом напоминает доживавшего свой век поэта. В письмах к друзьям Жуковский сетовал, что все ценное и любимое им в прошлом, люди, делившие с ним радости и горести — все это «переходит на ту сторону бытия». Ему, пребывающему среди живых, остается долг памятования о них и упования на скорую встречу. «Наш здешний мир переходит на ту сторону. Все отделяется от жиз-

ни» [3, с. 201], — писал поэт после кончины Александры Воейковой, и это настроение владеет им до последних дней жизни.

Надо заметить, что чувство одиночества и неприкаянности сопровождало его с детства. Он нередко чувствовал грусть одиночества среди окружавших его сверстников и друзей. «Я привык отделять себя от всех, — писал Жуковский в юношеском дневнике, — я не был оставлен, брошен, имел угол, но не был любим никем, не чувствовал ничьей любви» [3, с. 109].

Возвышенная любовь к Маше Протасовой вселила в него надежду, что в предстоящей супружеской жизни он сможет преодолеть и восполнить свое одиночество. В то время им была написана статья «Кто истинно добрый и счастливый человек?». При избытке чувств, которые водили его пером, он пишет: «Один только тот, кто способен наслаждаться семейственною жизнью, есть прямо добрый и, следовательно, прямо счастливый человек» [3, 106].

Ощущение одиночества не покидало Жуковского и в то время, когда он был приближен к царскому двору и выполнял высокую миссию воспитателя наследника престола. И тогда он болезненно переживал свое двойственное положение между августейшим семейством и кругом друзей-литераторов.

Казалось бы, на склоне жизни к нему наконец-то приходит долгожданная возможность найти успокоение в семье: в пятьдесят семь лет он вступает в брак с юной Елизаветой Рейтерн. Однако в этом браке поэт, к сожалению, не обрел того, о чем все эти годы мечтал. В одном из писем он шутил, что его брачный венец имеет колючие шипы, которые, случается, причиняют ему ощутимую боль. Он все чаще осознает: «Не покоем семейной жизни дано мне под старость наслаждаться, <...> крест мой нелегок, иногда тяжел до упада» [3, с. 205].

Агасфер в Риме и на острове Патмос

В своих неприкаянных скитаниях Агасфер оказался в Риме. Вместе с праздной толпой он присутствовал в цирке, на арене которого совершалось истязание исповедников Христа. В этот момент он всеми силами души ненавидел христиан-мучеников вместе с их Учителем, Который, как он считал, обрек его на вечные скитания. Ища смерти, он бросается на арену, чтобы быть растерзанным львами. Но так случилось, что в это мгновение он заслоняет собой свяителя Игнатия, желая, чтобы лев растерзал не мученика, а его, Агасфера:

*Но старец, кротко в сторону меня
 Рукою отодвинув, мне сказал:
 «Должно пиено Господнее в зубах
 Звериных измолоться, чтоб Господним
 Быть чистым хлебом; ты же, друг, отसे
 Поди в свой путь, смирись, живи и жди...»* [6, с. 109].

Именно в эти минуты произошло прозрение и обращение ко Христу вечного странника. По милости Божьей Агасфера ожидали впереди события и встречи, которые окончательно утвердили его вновь обретенную веру.

Таковым стало для него благословенное общение с апостолом и евангелистом Иоанном Богословом на острове Патмос. Агасфер увидел иными глазами окружавший его мир, собственную душу и открывшиеся ему возможности служения Господу и ближним. Встреча с апостолом Иоанном принесла Агасферу, раскаявшемуся в своем страшном грехе, великое утешение во святом Крещении, которое совершил над ним любимый ученик Христа. Свое впечатление от случившегося Агасфер выражает словами:

*Ни помышлять, ни говорить об этой
Встрече я не могу иначе, как простершись в прахе,
С тоской раскаянья, в тоске любви,
Проникнутый огнем благодаренья.
Он из кремня души моей упорной
Животворящим словом выбил искру
Всепримирающего покаянья;
И именем Того, Кто нам один
Дает надежду, веру и любовь,
Мой страшного отчаянья удел
Преобратил в удел святого мира... [6, с. 110].*

Некогда Агасфер, отталкивая Христа, фактически отверг предлагаемый ему дар жизни вечной. В ту минуту эгоистичное нечувствие к чужому страданию не позволило ему увидеть в обессилившем страдальце Того, Кто *есть путь и истина и жизнь* (Ин. 14:6). И только последовавшие затем мытарства скитаний, покаяние и возрождение, пережитые им, сделали его исповедником Истины. Отныне Агасфер становится ее вестником.

Совершенное апостолом таинство Крещения сделало Агасфера чадом святой Христовой Церкви. Отныне, воспринимая по вере силу благодати, он делается способным противостоять злу в самом себе и вокруг себя. Достигается это единением его возрожденной личности с благой и спасительной волей Бога.

Жуковский неустанно повторял, что предназначение человека есть восстановление в нем Образа Божия. Достигается эта высокая цель через соработничество Бога и человека в деле спасения. Агасфер обретает чувство всецелой преданности Спасителю:

*Я с Ним, Он мой, Он все, в Нем все, Им все,
Все от Него, все одному Ему —
Такое для меня знаменованье теперь прияла жизнь.
...На потребу нужно мне одно —
Покорность, и пред Господом всей воли
Уничтожение [6, с. 111].*

Жуковский в перипетиях судьбы Агасфера показывает и свой жизненный и религиозный опыт с той высокой нравственной самооценкой, которая была ему присуща. Всякий человек, отпадая от Бога, утрачивает понятие о своем предназначении. Его греховные помыслы и поступки превращают жизнь в сущий ад, из которого один выход — покаянное возвращение к милостивому Господу.

Человек, познавший Бога, должен внутренне сообразовываться с волей Божьей и в повседневном выборе предпочитать ее, а не собственные греховные пожелания. «Молясь, — писал Жуковский, — мы не должны просить у Бога того, что Ему одному принадлежит. Но отдавать Богу то, что наше. В словах «Отче Наш, иже еси на небесех» заключается наше полное самоотвержение, какое бывает только у младенца, привыкшего повиноваться Отцу своему» [7, с. 110].

«Все, что нам принадлежит, что переполняет наше сердце, все это имеет значение только по отношению к Богу. Все наши здешние блага и то, что мы называем ошибочно счастьем, и то, что наша слабость именуется бедствием, — все есть одно знамение Бога» [7, с. 76].

Всякий, кто хочет быть истинным учеником Спасителя, должен в свободном выборе ума и сердца принимать и исполнять волю Всевышнего.

Жуковскому в его молитвенном опыте открылось, что даже молитва может быть таковой лишь по воле Бога. В свете этого понятие «если угодно Богу» приобретает иное звучание. Ибо здесь подразумевается постоянная и тесная связь с сокровенными и потаенными глубинами замысла Бога о человеке. Наше согласие с Богом выражается в делании добра, терпении и благодарении. Все это возможно лишь при всецелом доверии к Нему, *Потому что Бог производит в вас и хотение, и действие по Своему благоволению* (Фил.2:13).

Таким образом соединяется воля Бога с волей человека, согласие Его благодати с нашей свободой. Автор поэмы проводит Агасфера через созерцание Гроба Господня, общение со святым апостолом Иоанном, с первохристианскими мучениками. Посредством этого Агасфер убеждается, что жизнь в согласии с волей Бога способна избавить его от неприкаянного одиночества, бесконечных скитаний и бесцельного существования.

Таинство Причащения в поэме

Особое место в поэме об Агасфере занимает евхаристическая тема, ей посвящена вся вторая глава. С возрастом для Жуковского средоточием его духовной жизни становится Евхаристия. В своих статьях, заметках, дневниках и письмах поэт обращается к этой теме.

В статье «О таинстве Причащения» он писал: «Причащение Святых Таин есть высочайшее, всеобъемлющее, блаженнейшее дело нашей жиз-

ни... Он (причащающийся) некоторым образом на мгновение становится лицом к лицу перед самим Богом, и этот оживотворяющий взор, устремленный от человека на Бога и от Бога на человека, преображает душу в мгновение, все ее прошедшее исчезает в блаженной чистоте настоящего; она некоторым образом ощущает самую вечность...» [11, с. 12].

После святого Крещения апостол Иоанн допускает Агасфера к таинству Святого Причастия, которое, как известно, совершается во время Божественной литургии. Переполюнявшие его душу благодатные переживания во время богослужения переданы следующими строками поэмы:

*И на другое утро — о, незаходимый,
О, вечный день для памяти моей —
За утренней звездою солнце тихо
Над морем подымалось на востоке,
Когда Он, перед хлебом и перед чашей
Вина со мной простершись, Сам вина и хлеба
Вкусил и мне их дал вкусить, сказав:
«Со страхом Божиим и с верой, сын мой,
К сим тайнам приступи и причастись
Спасению души в святом Христа
За нас пронзенном Теле и Христовой
За нас пролитой Крови». И потом
Он долго поучал меня и мне открыл
Значение моей, на испытанье
Великое приговоренной, жизни,
И, наконец, перед моими мраком
Покрытыми очами приподнял
Покров с грядущего, покров с того,
Что было, есть и будет [6, с. 113].*

Литургия видится Агасферу великим по значимости событием. Для него восстанавливается связь не только с Господом, но и со всем миром Божиим, в котором присутствуют как Церковь, торжествующая на Небе, так и Церковь, воинствующая на Земле.

*В час, когда небесные незримо силы
Пред Божиим престолом в храме служат,
И херувимов братство христиан
Шестокрылатых тайно образует,
И всякое земное попеченье
Забыв, дориносимого чинами
Небесными Царя царей подьемлет, —
В великий час, когда на всех концах
Создания в одну сливает душу
Всех христиан таинственная жертва:*

*Все они в братство
 Единое совокупляясь, Чаше
 Спасенья предстоят — о, в этот час
 Я людям брат! Моя судьба забыта;
 Ни прошлого, ни будущего нет;
 Все предо мной земное исчезает;
 Я чувствую блаженное одно
 Всего себя уничтожень в Божьем
 Присутствии неизреченном... [6, с. 113].*

Литургия для Жуковского — это не только главная из всех церковных служб: «В Обедне нашей заключены все таинства религии — «Твоя от Твоих» — вот все христианство» [8, 14].

Святому Причастию, как известно, предшествует таинство Исповеди. Для кающегося грешника, приступающего к таинству, важно глазами веры узреть во Святых Дарах хлеба и вина жертву умилоствления за грехи наши, которая открывает безмерность Его любви к нам. Во время Исповеди перед нашей совестью предстоит не только сам Господь, но и возложенные на аналой Святой Крест и Евангелие: «Не одной нашей бедной воле вверил Он стремление соединить нашу душу с призывающим ее Богом. Не одной нашей совести, столь пристрастно ослепленной или беспечной, дал Он силу просвещать нас насчет нас самих. Он дал нам Самого Себя в помощники, дал материальный образ нашей совести в акте покаяния, где нашу совесть представляет посредник, Крест и Евангелие. Перед ними мы должны не обинуясь раскрыть свою душу» [8, с. 14].

Жуковский влагает в покаяние Агасфера свои собственные, не раз переживаемые муки совести. В сердце и на устах — единственное моление: *Помяни мя, Господи, егда приидеши во Царствии Твоем (Лк. 23:42–43).*

Сотериологическая значимость Святого Причастия глубинно раскрывается в Евхаристическом каноне. Христос приносит Свою плоть и Свою кровь в Святых Дарах хлеба и вина. Жуковский отмечает, что таинство Причастия делает нас современниками Христа, ибо мы становимся участниками той Тайной вечери, которую Он совершил с учениками накануне Голгофы.

В течение всей жизни отношение Жуковского к таинствам Исповеди и Причастия было исполнено особого благоговения. Для него смерть Спасителя на Кресте указывала на возможность жизни, которой не будет конца. «Но Он перед глазами нашими поставил Чашу, которую некогда Сам подал из рук в руки своим ученикам. Которую Он Сам подает и ныне из рук в руки верующим. В этой Чаше наши глаза видят хлеб и вино, а вера видит сообщающееся с нами Божество, если только сердце приготовлено и к принятию Его, и Его сохранению» [8, с. 14].

Этот благословенный Дар вызывает в человеческом сердце неизбывное чувство ответной благодарности. Наша признательность имеет евхаристиче-

ский характер, потому ее совершенным и полным выражением является вечеря любви, Евхаристия. Земная жизнь Иисуса Христа завершается благодарением, ибо на Кресте Он приносит ее в жертву, предавая Себя в руки Небесного Отца. На Тайной вечере и на Голгофском Кресте Христос являет спасительную сущность Своего жертвенного служения.

Возвращение Агасфера в Иерусалим

Агасфер, пережив духовно-возрождающее действие от встречи с апостолом Иоанном, решает вернуться в Иерусалим. Пребывание Агасфера на Святой Земле напомнило ему обо всем некогда там случившемся и пережитом:

*Я был подобен колоднику, который на свободе.
В ту заглянул тюрьму, где много лет.
Лежал в цепях,
Где все, кого на свете...
Я не помню, что во мне сильнее было,
Свобода ль, сладостное чувство
Или ужасная о прошлой пытке память [8, с. 114].*

Будто сами собой ноги Агасфера приводят его к заброшенному жилищу, у дверей которого он некогда оттолкнул обессиленного Христа:

*Я упал, лицом прикинув
К земле, к которой некогда нога
Святая прикоснулась; и слезами
Я обливал ее; и в этот миг
Почудилось мне, что Он, каким
Его тогда я видел, мимо в прахе
Лежавшей головы моей прошел
Благословляющий... [8, с. 114].*

Переполненный тяжкими для совести воспоминаниями, Агасфер приходит на Голгофу:

*... И долго-долго
Я на нее смотрел в оцепененье.
О, как она в величии спокойном,
Уединенная, там возвышалась; ...
... как был ужасен
Разрушенный Ерусалим в виду
Благоухающей Голгофы! Долго
Я не дерзал моею оскверненной
Ногой к ее святыне прикоснуться [8, с. 114].*

Со слезами раскаяния и благоговения Агасфер подходит к месту, где некогда стояли три Креста:

*Казалось мне, что крест еще стоял
Над головой моею, то я,
Его обняв, к нему всей грудью
Прижимался, как блудный сын,
Коленопреклоненный к ногам отца,
Готового простить [8, с. 116].*

После посещения Голгофы он стал видеть и понимать Божий Промысл во всем том, что произошло с ним:

*Я казнь мою
Всем сердцем возлюбил: она моей
Души хранитель [8, с. 116].*

Отражение творения Божьего в поэзии

Христос дарует Агасферу усыновление, готовность служения Богу и ближнему, а также — то видение красоты Божьего мира, которое побуждает его к прославлению Творца и поэтическому запечатлению премудрости и красоты Его творения.

Творческий замысел Создателя проявляется в окружающем мире через красоту, гармонию, законосообразность, *когда еще Он не сотворил ни земли, ни полей, ни начальных пылинок вселенной, <...> когда Он уготовлял небеса, я была там. Когда Он проводил круговую черту по лицу бездны, когда утверждал вверху облака, когда укреплял источники бездны, когда давал морю устав, чтобы воды не переступали пределов его, когда полагал основания земли: тогда я была при Нем художницею, и была радостью всякий день, веселясь пред лицом Его во все время, веселясь на земном кругу Его, и радость моя была с сынами человеческими (Притч. 8:26–36).*

Премудрость, воплощенная в творении, открывает человеку Божественное творческое начало:

*С той поры, как я
Был силою Всевышнему постигнут...
Она передо мною вся
В творении Господнем отразилась.
Мир человеческий исчез, как призрак,
Перед Господнею природой...
...Кто сердцем весь раскаяния
Сосуд испил до дна
И, Бога угадав страданьем...тому
Природа — врач, великая беседа
Господняя, развернутая книга,
Где буква каждая благовестит
Его Евангелие [8, с. 116].*

Бог предстает как Творец природы и истории. Всякое дело человека обретает привлекательность и ценность, если оно соотносится с делами любви предвечного Бога. Все мироздание, как и окружающий нас мир, верующим сердцем воспринимается как дар от Бога. Благодарение человека за красоту и премудрость Творения является ответом на посылаемую благодать. Благодарный ответ выражает чистейшее устремление сердца, растроганного этой щедростью в ответной признательности Господу и благодарном словословии Творцу:

*Голос Создателя, из глубины созданья
К нам исходящий чистым отголоском
В гармонии восторженного слова.
Величием природы вдохновенный,
Непроизвольно я пою...
...и мне в моем уединенье, полном Бога,
Создание внимает... [8, с. 117].*

Героя поэмы и ее автора сближает открытость мистическому и поэтическому созерцанию Божьего мира. Агасфер признается, что всякий раз при этом его посещает чувство растроганности и умиления. Любованию красотой творения становится:

*Смирненным, бессловесным предстояньем
И сладостным глубоким постиженьем
Его величия, Его святыни,
И благодати, и беспредельной власти,
И сладостной сыновности моей,
И моего пред Ним уничиженья —
Невыразимый вздох, в котором вся
Душа к Нему горящая стремится —
Такою пред Его природой чудной
Становится моя молитва [8, с. 117].*

Вслушиваясь в строки одного из лучших стихотворений Жуковского «Невыразимое», невозможно не заметить, с каким благоговением относится поэт к природе — Божиему творению:

*Что наш язык земной пред дивною природой?
С какой небрежною и легкою свободой
Она рассыпала повсюду красоту
И разнovidное с единством согласила!
Но где, какая кисть ее изобразила?
Едва-едва одну ее черту
С усилием поймать удастся вдохновенью...
Но льзя ли в мертвое живое передать?
Кто мог создание в словах пересоздать?*

*Невыразимое подвластно ль выраженью?..
Хотим прекрасное в полете удержать,
Неназаченному хотим названиеъ дать —
И обессиленно безмолвствует искусство?.. [6, с. 54].*

С самого детства, живя в Мишенском, Жуковский имел благословенную возможность любоваться красотой русской природы. В драме «Камознс» он вкладывает в уста своего персонажа Васко слова, по содержанию и пафосу совпадающие с речением Агасфера о поэзии:

*...поэзия небесной
Религии сестра земная; светлый
Маяк Самим Создателем зажженный,
Чтоб мы во тьме житейских бурь не сбились
С пути... [5, с. 25].*

Жуковский развивает эту мысль в своей статье «О поэте и современном его значении»: «Душа беседует с Созданием. И Создание ей откликается. Но что же этот отзыв создания? Не голос ли Самого Создателя?» [5, с. 75].

С самых первых поэтических опытов у Жуковского открылась способность прозревать присутствие Бога как Творца, архитектора и художника. По его убеждению, поэт способен за видимой реальностью узреть небесный лик Милосердного Отца. Поэтически проникновенное всматривание в мир природы позволяло ему видеть его творческую первооснову:

*Но то, что слито с сей блестящей красотой —
Сие столь смутное, волнующее нас,
Сей внемлемый одной душой
Обворожающего глас
...Сие присутствие Создателя в Созданье [5, с. 102].*

Это видение присуще и Агасферу. Таким образом, в образ своего героя поэт вложил собственный, драгоценный для него духовный и творческий опыт. Сюжет поэмы позволил автору раскрыть онтологически значимые понятия, определяющие смысл и цель человеческого существования. Главное из них — раскрытие сущности жизни в ее сакральном, богоданном предназначении.

Богоотступничество Агасфера ввергло его в греховное отчуждение от Христа как Спасителя от зла и смерти, но благодаря обращению к некогда отвергнутому им Христу, через таинства Крещения и Причастия он обретает жизнь вечную. Крестившийся в купели Агасфер спогребается Христу и оживает с Ним, чтобы отныне жить для Бога. Если до Крещения и Причастия он был отчужден от жизни вечной, то теперь соделался ее участником. К Агасферу приходит понимание, что его жизнь представляет собой священный дар, в который Бог привносит тайну Промысла и щедрость Своей любви.

Список литературы

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Сибирская Благовонница, 2012.
2. В.А. Жуковский в воспоминаниях современников. М.: Наука, Школа «Языки русской культуры», 1999.
3. *Веселовский А.Н.* В.А. Жуковский. Поэзия чувства и «сердечного воображения». М., 1999.
4. Дневники В.А. Жуковского /с прим. И.А. Бычкова. СПб.: Тип т-ва «Общественная польза», 1903.
5. *Долгушин Димитрий, свящ.* «Он нес свой крест тяжелый...» Последняя поэма В.А.Жуковского (Электронный ресурс). — Электр. ст. — Режим доступа: <https://pravoslavie.ru/61286.html>
6. *Жуковский В.А.* Полн. собр. соч. в 12 т. Т. 8. СПб, 1902.
7. *Жуковский В.А.* Полн. собр. соч. в 12 т. Т. 9. СПб, 1902.
8. *Жуковский В.А.* Полн. собр. соч. в 12 т. Т.10. СПб, 1902.
9. *Зайцев Б.К.* Жуковский: литературная биография. М., Дружба народов, 2001.

Priest Sigalev Zachar

Cleric of Tula diocese.

sigalevzahar@inbox.ru

CREATIVE AND PERSONAL ORIGINS OF V.A. ZHUKOVSKY'S POEM "THE WANDERLING JEW"

Abstract. The author presents the history of V. A. Zhukovsky's poem "The Wandering Jew" and traces the development of the external plot of the poem, connecting it with the internal plot, which is based on the personal spiritual experience of the poet. The theme of the spiritual transformation of the personality of the main character of the poem correlates with the theological understanding of this topic.

Keywords: Zhukovsky, V. A.; the Wandering Jew; religious experience; solitude; contemplation of God's creation; spiritual transformation.

References

1. Bibliya. Knigi Svyashchennogo Pisaniya Vethogo i Novogo Zaveta (2012) [Bible. The Books of the Holy Scripture of the Old and New Testament]. Moscow.(in Russian)
2. V.A. Zhukovskij v vospominaniyah sovremennikov (1999) [V. A. Zhukovsky in the Memoirs of Contemporaries]. — Moscow. (in Russian)
3. *Veselovskij A.N.* (1999) V.A. Zhukovskij. Poeziya chuvstva i "serdechnogo voobrazheniya" [V.A. Zhukovskij. Poetry of Feelings and "Heart Imagination"] — Moscow (in Russian).

4. *Dnevniky V.A. Zhukovskogo /s prim. I.A. Bychkova* (1903) [Diaries Of V. A. Zhukovsky/ Commentaries of I.A. Bychkov]. — Saint-Petersburg .(in Russian)
5. *Dolgushin Dimitrij, svyashch.* «On nes svoj krest tyazhelyj...» Poslednyaya poema V.A.Zhukovskogo [“He Carried His Heavy Cross...”. The Last Poem of V. A. Zhukovsky Available from: <https://pravoslavie.ru/61286.html> [Accessed 20/04/2019].(in Russian)
6. *Zhukovskij V.A.* Poln. sobr. soch. v 12 t. (1902) [Complete Works in 12 vol.]. Vol. 8. Saint-Petersburg.(in Russian)
7. *Zhukovskij V.A.* Poln. sobr. soch. v 12 t. (1902) [Complete Works in 12 vol.]. Vol. 9. Saint-Petersburg.(in Russian)
8. *Zhukovskij V.A.* Poln. sobr. soch. v 12 t. (1902) [Complete Works in 12 vol.]. Vol. 10. Saint-Petersburg .(in Russian)
9. *Zajtsev B.K.* (2001) *Zhukovskij: literaturnaya biografiya* [Zhukovsky: a Literary Biography]. Moscow.(in Russian)

ТУЛЬСКАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ

ДУХОВНЫЙ АРСЕНАЛ

НАУЧНО-БОГОСЛОВСКИЙ
И ЦЕРКОВНО-ОБЩЕСТВЕННЫЙ ЖУРНАЛ

№1 / 2020

Подписано в печать 09.03.2020

Формат 60×90/16.

Усл. печ. л.

Тираж 500

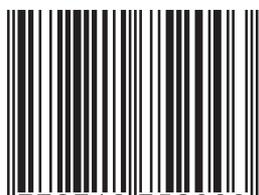
Заказ № 20-03-09

Издательство «Директ-Медиа»
117342, г. Москва, ул. Обручева, 34/63, стр. 1
Тел/факс: +7(495)334-72-11
E-mail: manager@directmedia.ru
www.biblioclub.ru
www.directmedia.ru

Отпечатано в ООО «ПАК ХАУС»
142172 г. Москва, г. Щербинка,
ул. Космонавтов, д. 16

DOI: 10.23681/598932

I S S N 2 7 1 2 - 7 5 2 4



9 772712 752003 >