

**БОГОСЛОВСКИЙ СБОРНИК
ТАМБОВСКОЙ
ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ**

Выпуск III

Тамбов
2016

УДК 23/28
ББК 86.372я5
Б 74

Рекомендовано к публикации
Издательским Советом
Русской Православной Церкви

ИС Р 000

*Главный редактор, председатель редакционного совета
митрополит Тамбовский и Рассказовский ФЕОДОСИЙ,
ректор Тамбовской духовной семинарии, кандидат богословия*

Редакционная коллегия:

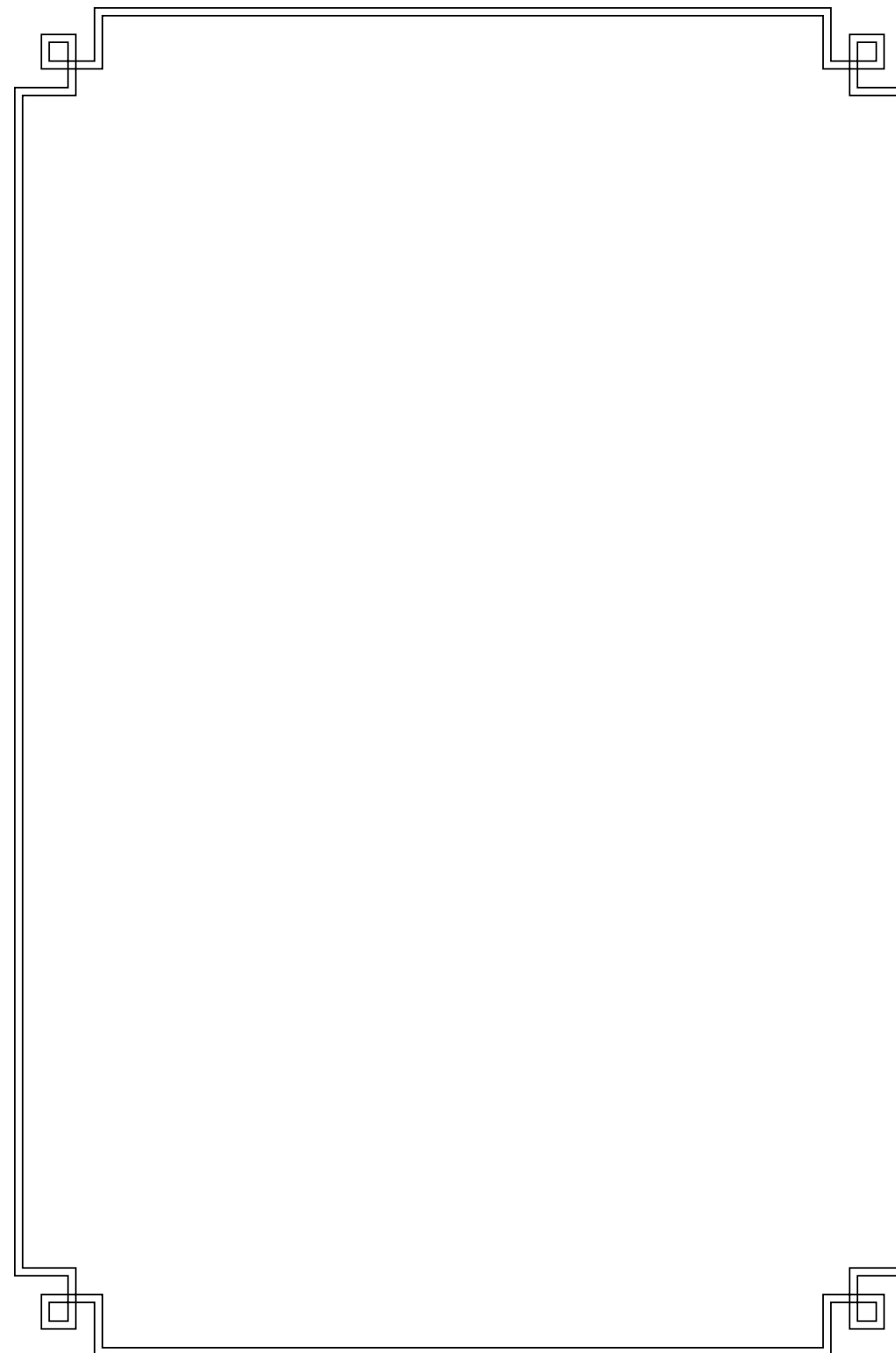
протоиерей Владимир КЛЕНИН, секретарь Ученого совета,
заведующий кафедрой богословия Тамбовской духовной семинарии;
протоиерей Владимир СЕРГУНИН, первый проректор Тамбовской
духовной семинарии;
протоиерей Виктор ЛИСЮНИН, проректор по учебной работе
Тамбовской духовной семинарии, кандидат исторических наук;
протоиерей Петр ЛУКИН, заведующий кафедрой библеистики
Тамбовской духовной семинарии;
священник Антоний ЛОЗОВСКИЙ, проректор по научной работе
Тамбовской духовной семинарии;
В.Д. ОРЛОВА, преподаватель Тамбовской духовной семинарии,
кандидат исторических наук, доцент;
Л.Ю. ЕВТИХИЕВА, преподаватель Тамбовской духовной семинарии,
кандидат филологических наук, доцент;
О.Ю. ЛЕВИН, преподаватель Тамбовской духовной семинарии;
Н.А. ПОДДЯЧАЯ, преподаватель Тамбовской духовной семинарии,
кандидат филологических наук;
С.В. БУЛЫГИНА, заведующий библиотекой Тамбовской епархии.

Б 74 Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии.
Вып. 3. – Тамбов : ООО «ТПС», 2016. – 280 с.

УДК 23/28
ББК 86.372я5

ISBN 978-5-98429-191-0 (т. 1)
ISBN 978-5-9906689-2-8 (т. 2)
ISBN 978-5-9908074-5-7

© Тамбовская духовная семинария, 2016
© ООО «ТПС», 2016



Раздел I
**СВЯТИТЕЛЬ ФЕОФАН
ЗАТВОРНИК ВЫШЕНСКИЙ
И ЕГО ДУХОВНОЕ НАСЛЕДИЕ**

Митрополит Тамбовский и Рассказовский ФЕОДОСИЙ,
ректор Тамбовской духовной семинарии,
кандидат богословия

Святитель Феофан Затворник в Вышенской пустыни (1866–1894)

Святитель Феофан Затворник в период управления Тамбовской епархией обратил внимание на Вышенскую Успенскую пустынь – мужскую обитель в северных пределах губернии, расположенную вдали от селений на берегу небольшой речки Выши в окружении соснового бора. Такое положение монастыря привлекало в него ищущих уединенной жизни.

Первое письменное упоминание о Вышенской пустыни относится к 1625 году. В отводной памяти¹ царственной инокини Марфы Иоанновны было сказано: «По челобитью Вышенской пустыни, Успения Пресвятыя Богородицы, чернова попа Тихона с братиею, храм Успения Пресвятыя Богородицы перенести и кельи и всякия хоромы, на новом месте велеть строить монастырь»². Из указанной памяти следует, что Вышенская мужская пустынь была основана еще до 1625 года, а иеромонах Тихон с братией получили благословение начать строительство монастыря на новом месте.

В XVII и XVIII веках обитель была небольшой и очень бедной, с немногочисленной братией. Через 100 лет, в декабре 1724 года, пустынь вообще «была упразднена и приписана к Черниеву монастырю за малобратственностью и бедным положением»³. Однако во второй половине XVIII века деятельность Успенской Вышенской пустыни возобновилась.

Развитие обители началось в XIX веке, когда ее настоятелем стал архимандрит Аркадий (Честонов), назначенный на эту должность святителем Феофаном 30 марта 1862 года. Отправляя его на новое место служения, святитель «как бы в предчувствии бу-

¹ Отводная память – документ о выделении участка земли, леса или части рек для рыбной ловли.

² Тихон (Цыпляковский), игумен. Общежительная Вышенская Успенская пустынь, исторический очерк и описание оной. Тамбов, 1881. С. 5–6.

³ Курнасов А., священник. Свято-Успенский Вышенский монастырь. Рязань, 2008. С. 11.

дущей своей жизни в Вышенской пустыни сказал: „Поезжайте; а потом и я к вам приеду; заживем опять вместе“»⁴. Характеризуя отца Аркадия в одном из своих писем, Преосвященный Феофан писал: «У нас по монастырю так тихо, что дивится подобает. Это дело нашего аввы. Он очень молитвенен... и, кажется, приял дар непрестанной молитвы»⁵. При архимандрите Аркадии пустынь стала руководствоваться строгим общежительным уставом, что благоприятствовало развитию монастыря и духовным подвигам братии. «При нем пустынь пришла в цветущее состояние, приобрела большую известность, а также стала духовным и просветительским центром»⁶. Трудам настоятеля содействовала Пресвятая Богородица через главную святыню обители – чудотворную Казанскую икону Божией Матери, именуемую «Вышенская».

О причинах добровольного оставления епископом Феофаном архиерейской кафедры и ухода на покой, а затем в затвор, его биографы высказывают следующие суждения. Профессор Иван Корсунский писал, что епископ Феофан относился к числу тех архипастырей, которые были склонны к уединенной жизни и непрестанной молитве. «Невозможно было всегда, непрестанно молиться архипастырю, обремененному множеством дел епархиального управления, находившемуся на поприще служения архиерейского в одной из обширнейших епархий, какою была, например, епархия Владимирская, – повествует Корсунский. – Невозможно было также всегда соблюсти и того спокойного, возвышенного настроения духа, которое подобало для того, чтобы Господь вселился и обитал в нем, чтобы исполнены были такие правила подвижничества в иночестве, как: непрестанно молись, пребывай в безмолвии, бегай шума мирского, восприми кротость и терпение»⁷. Духовник епископа Феофана игумен Тихон (Цыпляковский) свидетельствует, что святитель «сильно тяготился многосложностью своих обязанностей, не дававших ему возможности сосредоточиться в самом себе и заниматься излюбленным им делом – изучением Священного Писания и отеческих

⁴ Архимандрит Аркадий, настоятель Вышенской пустыни // ТЕВ. 1908. № 45. С. 1978.

⁵ Собрание писем Преосвященного Феофана. М., 1898. Вып. VII. С. 28.

⁶ Там же. С. 21.

⁷ Корсунский И. Преосвященный епископ Феофан, бывший Владимирский и Суздальский. Биографический очерк. М., 1895. С. 160.

творений. Его тянуло в тишину уединенной келии, к мирной жизни вдали от мира и его суеты»⁸. Тамбовский биограф и один из первых исследователей трудов святителя Феофана П.А. Смирнов приводит слова Преосвященного в его письме к митрополиту Санкт-Петербургскому Исидору: «Я ищу покоя, чтобы покойнее предаться занятиям желаемым (духовному писательству), но не дилетантства ради, а с тем неперменным намерением, чтобы был и плод трудов – не бесполезный и ненужный для Церкви Божией. Имею в мысли служить Церкви Божией, только иным образом служения»⁹. Своему родственнику Затворник написал более откровенно: «Я с молодых дней этого искал и просил, чтобы никто не мешал мне пребывать непрестанно с Богом»¹⁰. Таким образом, святитель сам сформулировал две основные причины, побудившие его принять решение уйти в затвор: стремление к уединенной непрестанной молитве и духовному единению с Богом, а также желание послужить Церкви Христовой своими богословскими и духовно-нравственными сочинениями и письмами.

12 марта 1866 года святитель Феофан подал прошение в Святейший Синод об увольнении на покой. 5 июля 1866 года последовал Высочайший указ следующего содержания: «17 июня 1866 года епископ Феофан был уволен „от управления Владимирской епархией и определен настоятелем в Шацкую общежительную Вышенскую пустынь, с поручением ему управления оною и предоставлением ему права пользоваться всем по званию настоятеля пустыни“»¹¹. Святитель прибыл в Вышенскую пустынь 3 августа 1866 года и был встречен с колокольным звоном братией во главе с настоятелем архимандритом Аркадием и небольшим количеством богомольцев. Об этом Преосвященный написал в Святейший Синод 14 сентября 1866 года: «Чсть имею почтительнейше донести Святейшему Синоду, что я благополучно прибыл в данную мне обитель 3 августа»¹². Почти через 30 лет после этого очевидец, предположительно игумен Тихон (Цыпляковский), почему-то назвал днем прибытия святителя в Вышу другой день. В своих

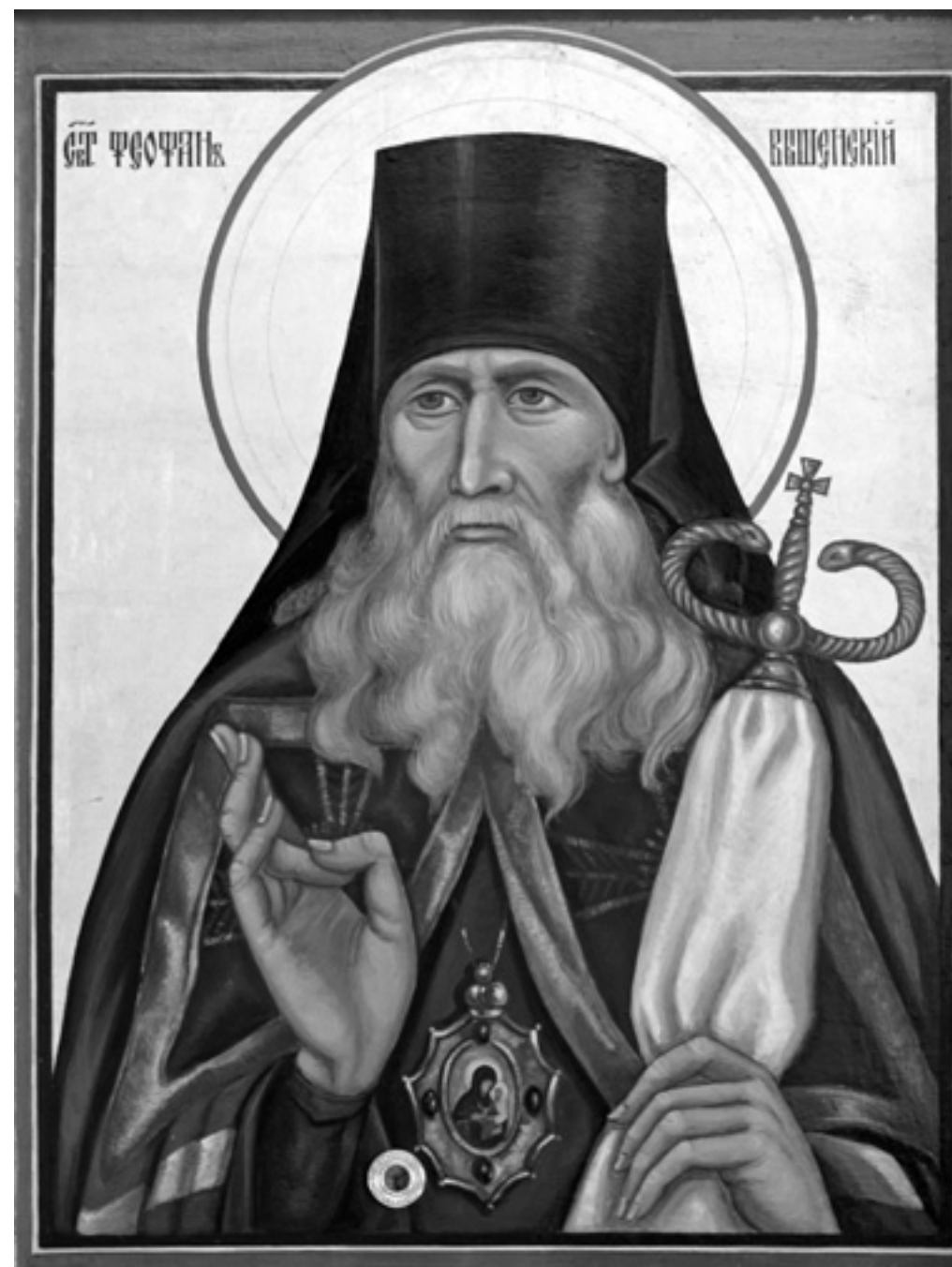
⁸ И.Т. Преосвященный епископ Феофан // ТЕВ. 1894. № 5. С. 78.

⁹ Смирнов П.А. Жизнь и учение святителя Феофана Затворника. Калуга, 2004. С. 102.

¹⁰ Там же. С. 103.

¹¹ Хитров М.И., протоиерей. Преосвященный Феофан Затворник Вышенский. М., 1905. С. 27.

¹² РГИА. Ф. 796. Оп. 147. Ед. хр. 467. Л. 11–11 б.



*Икона святителя Феофана Затворника.
Спасо-Преображенский кафедральный собор города Тамбова*

воспоминаниях он оставил такую запись: «1866 г. августа 4 дня, в 6 часов вечера, в Вышенскую пустырь прибыл удалившийся сюда на покой с Владимирской архиерейской кафедры Преосвященный епископ Феофан, назначенный настоятелем этой пустыни. Приехал он из города Шацка, в сопровождении только одного келейника иеродиакона Иосифа из Боголюбского монастыря»¹³. В указанной записи игумен Тихон утверждает, что Преосвященный прибыл в сопровождении «только одного келейника»¹⁴. Профессор И. Корсунский сообщает, что вместе со святителем прибыл и его племянник А.Г. Говоров. Об этом свидетельствует и сам племянник: «Наступил наконец 1866 год, когда много ранее задуманное совершилось... Отказавшись от управления Владимирской пастырой, Преосвященный удалился на покой в Вышенскую пустынь, о которой часто вспоминал в Тамбове и во Владимире и не раз говорил мне, что нет места лучше как Выша. По прибытии на Вышу мы сперва поселились в настоятельских келиях ... Вскоре по удалении Преосвященного на покой ему удалось устроить меня в Москве у одной почитательницы его княгини П.С. Лукомской, любившей меня как родного сына. До 1871 года я ежегодно в каникулярное время ездил гостить к Преосвященному»¹⁵. Из Вышенской обители в 1866 году святитель Феофан направил племянника учиться сначала во Владимирскую семинарию, что можно заключить из письма святителя к священнику И.И. Говорову, написанному в сентябре 1866 года¹⁶, а также из его письма к А.П. Покровскому¹⁷, хотя племянник в своих воспоминаниях об учебе во Владимире не сообщает. Через год, в 1867 году, Преосвященный направил племянника учиться в Московскую духовную семинарию¹⁸.

Святитель поселился в настоятельском доме, но затем для него приготовили двухэтажный флигель, находившийся у стены в южной части обители. «Преосвященный занимал верхний этаж, деревянный, а в нижнем каменном помещается монастырская просфорня и две братские келии (а раньше здесь помещалась прислуга

¹³ Воспоминание о в Бозе почившем Преосвященнейшем епископе Феофане // ТЕВ. 1895. № 39. С. 996.

¹⁴ Там же.

¹⁵ ДЧ. 1894. Ч. II. С. 64. Говоров. С. 6.

¹⁶ ВЕВ. 1897. № 9. С. 290–291.

¹⁷ Вера и Разум. Харьков. 1895. Т. 1. Ч. 1. С. 43.

¹⁸ Корсунский И. Указ. соч. С. 166, 167.

Преосвященного), в середине второго этажа находится небольшой балкон, келейник Преосвященного Феофана помещался также в верхнем этаже»¹⁹. И. Корсунский называет келейником святителя монаха Евлампия, который, видимо, сменил иеродиакона Иосифа.

Первое время Затворник посещал все монастырские службы «наряду с братиею. Ежедневно ходил к вечерне, утрени и ранней обедне. Являлся он к богослужению всегда в сопровождении своего келейника и непременно к началу службы. В воскресные и праздничные дни епископ Феофан всегда служил позднюю литургию вместе с игуменом Аркадием и братиею»²⁰. Святитель вникал во все текущие монастырские дела, изучал просьбы насельников, рассматривал неотложные хозяйственные вопросы и принимал по ним решения. Не оставлял он и свои писательские труды, ради которых удалился в обитель, нередко засиживаясь за работой до поздней ночи. По свидетельству очевидца, «в три часа утра иноки шли к утрени, а у Владыки очень часто еще не угасал светильник, зажженный им с вечера»²¹.

Намереваясь полностью посвятить себя молитве и богословским трудам, «в сентябре 1866 г. Владыка Феофан отправил в Св. Синод одно за другим два прошения, в которых говорил, что „скудость содержания и хлопотливые способы добывать его не дадут ему покоя, при управлении обителью. Посему просил уволить его от управления обителью и исходатайствовать ему пенсию“»²². Это сообщение оставил в своих воспоминаниях игумен Тихон (Цыпляковский), который был духовником святителя Феофана и в годы его затвора жил в Вышенском монастыре²³. Следует отметить, что в настоящее время известно только одно письмо святителя в Синод с просьбой уволить его на покой, написанное 14 сентября 1866 года²⁴, а поэтому подтвердить или опровергнуть сообщение игумена Тихона о том, что святитель «отправил в Святейший Синод одно за другим два прошения»²⁵ пока не представляется

¹⁹ Корсунский И. Указ. соч. С. 166.

²⁰ Воспоминание о в Бозе почившем Преосвященнейшем епископе Феофане // ТЕВ. 1895. № 39. С. 997.

²¹ Там же. С. 998.

²² И.Т. Преосвященный епископ Феофан // ТЕВ. 1894. № 5. С. 79.

²³ Игумен Тихон (Цыпляковский) проживал в Вышенском монастыре с 10 мая 1871 года по 10 апреля 1874 года и с 10 октября 1886 года до 23 декабря 1896 года.

²⁴ РГИА. Ф. 796. Оп. 147. Ед. хр. 467. Л. 11–11 б.

²⁵ И.Т. Преосвященный епископ Феофан // ТЕВ. 1894. № 5. С. 79.

возможным. 19–28 сентября 1866 года Святейший Синод постановил: «1) уволить Преосвященного епископа Феофана от управления Вышенской пустынью, 2) предоставить ему право служения, когда пожелает, 3) подчинить ему по церковно-богослужебной части братию Вышенской пустыни так, чтобы они совершали с ним церковные службы по его назначению, 4) предоставить в его распоряжение занимаемый им флигель, обязав пустынь приспособить, отремонтировать, отоплять оной и исполнять желания епископа относительно трапезы и 5) назначить ему пенсию в 1000 рублей со дня увольнения на покой от управления Владимирскою епархией, т.е. с 17 июня 1866 года»²⁶. Теперь Вышенский Затворник мог больше времени посвящать молитве, изучению Священного Писания и творений святых отцов, работать над переводами и вести обширную переписку.

Первые годы «в великие праздники и воскресные дни ... святитель служил соборне, с о. архимандритом и братиею, Божественную литургию»²⁷, кроме того, он «принимал к себе, беседовал с приходящими, выходил гулять и даже, хотя и очень редко, выезжал»²⁸. Выпускник Тамбовской духовной семинарии И.И. Дубасов, ставший известным краеведом, повествует о встрече со святителем Феофаном в пустыни в начальный период его затвора: «Кончивши курс своей академии (около 1867 года), я имел возможность посетить его в Вышенской пустыни, чтобы принять благословение любимого святителя. Помню, я прибыл в пустынь к вечерне, отстоял ее и любезно приглашен был в настоятельскую келью достопочтенным о. архимандритом Аркадием. Отсюда, по протекции о. архимандрита, трепетно пошел я к святителю. Я сомневался: примет ли он меня? Но он принял и долго беседовал со мною – своим академическим ставленником»²⁹.

В 1872 году у святителя завязалась переписка с редактором «Тамбовских епархиальных ведомостей» архимандритом Димитрием (Самбикиным), ректором Тамбовской духовной семинарии с 1872 по 1881 год. Переписка велась в течение почти что двух лет, с 1872 по 1873 год, по поводу тех сочинений, которые святитель направлял

²⁶ Корсунский И. Указ. соч. С. 159.

²⁷ И.Т. Памяти Преосвященного епископа Феофана. Воспоминания Вышенского инока // ТЕВ. 1894. № 6. С. 112.

²⁸ И.Т. Преосвященный епископ Феофан // ТЕВ. 1894. № 5. С. 79.

²⁹ Дубасов И.И. Памяти святителя Феофана // ТЕВ. 1894. № 43. С. 877.

в епархиальные ведомости для печатания. В 1872 году в ведомостях вышло «Толкование Первого послания святого апостола Павла к Солунянам». Епископ Феофан просил редактора ведомостей: «Позаботьтесь, чтоб рассылка была в свое время: получаем иногда номера месяца полтора и два спустя»³⁰. В этом же письме он дал архимандриту Димитрию как ректору отеческий совет из личного опыта: «Наставники у вас все хороши, но подтянуть надо. Если будете ходить в классы на лекции их, то хоть и ничего не будете замечать им, они будут держать ухо востро»³¹. В письме от 22 декабря 1872 года на жалобы архимандрита по поводу «тамбовского пусторечья» он замечал: «Вы делайте свое дело, а на это не обращайтесь. Все речи, ходящие по Тамбову, – пришли и ушли, и следа их нет. Народ там простой, крутонравия никакого нет. Пусторечием же он точно богат. Но это вещь совершенно безвредна»³².

Находясь вдали от губернского центра, святитель Феофан Затворник помнил об основанном им Тамбовском епархиальном женском училище и всячески старался оказывать этому учебно-му заведению и ученицам молитвенную помощь и материальную поддержку. В июне 1873 года он дал такое распоряжение относительно распространения тиража своих сочинений, напечатанных в городе Тамбове: «Оттисков мне пришлите сотни две. Прочие все – на девическое училище. В объявлениях означайте – в пользу училища девиц духовного звания Тамбова. Охотнее будут покупать. Еще – чтобы заохотить, подешевле надо пустить. Думается, копеек по 50 – достаточно. Смотрите сами... взявши в пособие сердобольность к красавицам»³³.

Среди исследователей существуют разногласия о времени устройства святителем Феофаном домового храма в своей келье. По профессору Корсунскому, это 1872 год, а автор анонимных «Воспоминаний» писал о 1878 годе, причем в сноске указывал, что «у проф. Корсунского ... неправильно сказано, что церквушка устроена в 1872 году»³⁴. Для убедительности этого утверждения

³⁰ Письма Преосвященного епископа Феофана к А.Д. // ТЕВ. 1901. № 49. С. 1093–1094.

³¹ Там же. С. 1094.

³² Там же. С. 1095.

³³ Там же. С. 1096.

³⁴ Воспоминание о в Бозе почившем Преосвященнейшем епископе Феофане // ТЕВ. 1895. № 39. С. 999.

автор сообщал, что «испрошено было надлежащее для этого разрешение у епархиального начальства, получен антиминс, и церковь была самим Преосвященным Феофаном окроплена святою водою. Построена она во имя Богоявления Господня»³⁵. Назвать все обстоятельства и точную дату освящения домового храма в келье Затворника в настоящее время не представляется возможным, так как найти в архивах письменные свидетельства об этом пока не удалось. Ценным свидетельством для уточнения даты освящения домового храма мог бы стать антиминс, выданный, скорее всего, кем-то из управляющих Тамбовской кафедрой.

В Вышенский период жизни важнейшими для святителя стали 1873 и 1874 годы, когда он ушел в затвор. Очевидец сообщал, что на первой неделе Великого поста 19 февраля 1873 года Преосвященный сказал настоятелю пустыни: «„Хочу сделать над собой еще одно испытание – хочу отделиться от живого общения с людьми“». Отделение это продолжалось весь Великий пост 1873 года. В Великую Субботу он объявил, что первый день Святой Пасхи будет служить вместе с братиею, а потом уединится опять уже на целый год. По прошествии года, то есть в 1874 году, Преосвященный Феофан нашел для себя возможным совершенно порвать непосредственное сношение с миром и уединиться в тиши своей келлии навсегда»³⁶. Современники расходятся во мнении относительно времени начала затвора святителя. Автор анонимных «Воспоминаний», напечатанных в «Тамбовских епархиальных ведомостях» в 1895 году, назвал началом его затвора 1873 год. Первый биограф епископа Феофана профессор Иван Корсунский относительно начала затвора писал, что он начался в 1872 году³⁷. С этой версией согласен и наш современник, который при этом ссылается на опубликованный в 1894 году в «Душеполезном чтении» очерк Е. Поселянина «Приготовление к „затвору“ и затворническая жизнь Преосвященного Феофана»³⁸. Представляется, что в отношении начала затвора более точен автор «Воспоминаний». Дело в том, что летом 1872 года святитель писал одному своему адресату: «Нынешнее лето – прелесть как хорошо. Все

³⁵ Там же.

³⁶ Там же. С. 998–999.

³⁷ Корсунский И. Указ. соч. С. 167.

³⁸ Курнасов А., священник. Указ. соч. С. 46.



Епископ Феофан Затворник



Феофан Затворник

гуляю, и ничего не делаю. Ем, пью, сплю, болтаюсь. Сбудется со мною: уты, утолсте, разжире. Только избави Господи следующих за тем слов: и забы Бога, сотворшего его»³⁹. Уже в 1873 году, в первый год затвора, он писал о своих искушениях в нем: «И мне стала приходиться мысль побывать в Киеве, и даже что? На Афоне. Но верно все это искушение. Мне не след разъезжать. И даже кажется, самый лучший порядок жизни для меня тот, который теперь держу. Почему начинаю уже проговариваться в молитвах... дай Господи подольше посидеть, чтобы высидеться. Хорошо ведь, только иногда приходят порывы полететь куда-нибудь. Но потом это проходит и опять верх берет желание быть одному»⁴⁰. В октябре 1873 года святитель Феофан писал о своем затворе следующее: «Меня смех берет, когда скажет кто, что я в затворе. Это совсем нет. У меня та же жизнь, только выходов и приемов нет. Затвор же настоящий – не есть, не пить, не спать, ничего не делать, только молиться. Я же говорю с Евдокимом, хожу по балкону и вижу всех, веду переписку. Ем, пью и сплю вдоволь. У меня простое уединение на время»⁴¹.

Время затвора святителя было наполнено тремя основными занятиями: молитвой, учеными богословскими трудами и обширной перепиской, которые он начал сразу по удалению на покой и продолжал в затворе до самой своей кончины. Из братии монастыря Преосвященный общался только с настоятелем, духовником и келейником. Все попытки почитателей встретиться с ним лично он решительно отклонял. За год до смерти в феврале 1893 года одному из них он писал: «Вы желали бы на Вышу... ворота нашей обители открыты для всех, мои же двери для всех закрыты. Я не могу никого принимать, и не принимаю»⁴². Однако были и исключения. Касались они тамбовских архиереев, которые, совершая обозрение епархии, заезжали в Вышенскую пустынь. В 1876 году Затворника посетил епископ Палладий (Раев), будущий митрополит Санкт-Петербургский. Об этом епископ Феофан писал в письме 17 сентября 1876 года: «Владыка ваш, теперь уже верно бывший, был у нас. Я очень рад был его видеть. Он

³⁹ Письма в Бозе почившего епископа Феофана, затворника Вышенской пустыни // ТЕВ. 1895. № 46. С. 1175.

⁴⁰ Там же. № 48. С. 1231.

⁴¹ Там же. С. 1232.

⁴² Там же. № 40. С. 1025.

доставил мне утешение взойти ко мне, и посидел немного. Спаси его Господи!»⁴³. Вторым тамбовским епископом, который посетил Затворника, был епископ Виталий (Иосифов). Произошло это осенью 1888 года. Святитель написал о нем 2 октября 1888 года следующее: «Наш владыка много трудится в поездке по епархии. Оттого и похудел. Помогите ему Господи в трудах его! Нынешний раз владыка любопытствовал видеть церковь мою и рабочую»⁴⁴. Обращает на себя внимание выражение «в нынешний раз», которое может означать, что епископ Виталий бывал у святителя и прежде, посещая монастыри и храмы епархии. В ходе содержательной беседы епископ Виталий, видимо, рассказал Затворнику о недавно приобретенном хуторе Трех Лоцин, где был устроен скит, в котором находилась чудотворная икона великомученика и целителя Пантелеимона. Об этом косвенно свидетельствует тот факт, что когда в 1893 году архимандрит Аркадий направлялся по делам в Тамбов, то испросил перед поездкой разрешения святителя Феофана, и тот, благословляя его, между прочим, сказал: «С Богом, съезди там в Три Лоцины, отслужи литургию по почившем епископе Виталии, а когда я умру, помолись там же и за меня»⁴⁵. Епископ Виталий умер в 1892 году, будучи епископом Калужским и Боровским. О подробностях истории, связанной с хутором Трех Лоцин, епископ Феофан мог знать, скорее всего, от него. Общение с епископом Виталием в 1888 году имело еще одно продолжение. Это подтверждает письмо Затворника епископу Виталию, написанное 15 декабря 1888 года. Оно было обнаружено в Центральном историческом архиве города Москвы⁴⁶. Святитель писал: «Когда Вам угодно было посмотреть мои мастерские принадлежности, я не мог ничего предложить Вам из моих изделий, и очень жалел об этом. Тогда же пришло мне и желание что-нибудь и сработать для Вас. Когда Вы были в моей церковке, я поминал Вам об иконке святителя Митрофана, рисованной по сновидению неким живописцем Воронежским. Ее я и взялся нарисовать, как она есть. И се она пред Вами! Покорнейше прошу принять ее,

⁴³ Там же. 1896. № 1. С. 10.

⁴⁴ Собрание писем святителя Феофана. М., 1898. Вып. 3. С. 87–88.

⁴⁵ О полугодном поминовении в Бозе почившего Преосвященного епископа Феофана // ТЕВ. 1894. № 29. С. 524–525.

⁴⁶ Свирин А.Н. По следам письма святителя Феофана Затворника Преосвященному Виталию (Иосифову) // Феофановские чтения. Рязань, 2012. Вып. 5. С. 105.

на молитвенную память о моей многогрешности»⁴⁷. После кончины епископа Виталия икона святителя Митрофана Воронежского, написанная Вышенским Затворником, вместе с его письмом была передана в храм Московской духовной академии⁴⁸. 17 декабря 1888 года Преосвященный епископ Феофан просил одну свою почитательницу: «Скажите мне, пожалуйста, есть у вас в N фотограф? Если есть, спросите его, может ли он из маленькой иконы сделать большую фотографию? У меня есть иконка святителя Митрофана маленькая, очень хорошая. Мне хотелось бы иметь ее в большом размере, раза в два или более больше той, какую я имею. Так если он может это сделать, я пришлю свою маленькую иконку и попрошу вас поручить ему отфотографировать ее в большем размере»⁴⁹.

Принимая иногда в затворе лиц духовного звания, святитель Феофан не делал исключения для мирских почитателей. У них имелась только одна возможность общаться с ним – через письма. Даже когда Вышенскую пустынь посетили в сентябре 1886 года великий князь Сергей Александрович с супругой великой княгиней Елизаветой Федоровной и великим князем Павлом Александровичем, то и ради них святитель не нарушил своего затвора. Он ограничился только передачей в благословение высоким гостям Вышенской иконы Божией Матери и сочинений⁵⁰, а «великий князь Сергей Александрович и его супруга великая княгиня Елизавета Федоровна пожаловали свои фотографические кабинетные портреты» святителю⁵¹.

Находясь на покое, еще до полного затвора, святитель, «хотя и очень редко, выезжал»⁵² из обители. «Иногда, очень редко впрочем, в хорошую погоду, весной и летом, Преосвященный Феофан выходил погулять в лес и ходил преимущественно по таким

⁴⁷ ЦИАМ. Ф. 2355. Оп. 1. Д. 262. Л. 48–49 об.

⁴⁸ Корсунский И. Указ. соч. С. 182.

⁴⁹ Письма в Бозе почившего епископа Феофана, затворника Вышенской пустыни // ТЕВ. 1894. № 44. С. 908–909.

⁵⁰ Корсунский И. Указ. соч. С. 168.

⁵¹ Тихон (Цыпляковский), игумен. Пребывание их Императорских Высочеств Благоверного Великого князя Сергея Александровича с супругой его великой княгиней Елизаветой Федоровной и благоверного великого князя Павла Александровича в имении гг. Нарышкиных и двухкратное посещение Их Высочествами Вышенской пустыни // ТЕВ. 1886. № 21. С. 863.

⁵² И.Т. Преосвященный епископ Феофан // ТЕВ. 1894. № 5. С. 79.



Икона святителя Феофана Затворника. 1988 год

местам, где менее всего можно было ожидать встречи людей. Гуляние пешком чередовалось с еще более редким катанием на лошади в легком экипаже, в сопровождении келейника»⁵³.

В 1870 году, еще до полного затвора, святитель был в Тамбове на обследовании у врача. Он писал А.Д. Тарбеевой 9 февраля: «Милость Божия буди с Вами! Се я в Тамбове у Преосвященного. Благодарение Господу! Доктора, осмотревши болезнь со вниманием, не нашли никакого подтверждения ни в сердце, ни в легких. Болезнь – катар в кишках. Его и лечат. Но долечить сию боль едва придется в Тамбове. Надо, говорят, пить воды. К чему приступ будет в мае – и на Выше»⁵⁴. Следует сказать, что он всегда заботился как о своем здоровье, так и о здоровье близких и знакомых. Современник писал: «Владыка Феофан всегда был внимателен к себе и заботливо берег себя, не пренебрегая ничем из того, что могло так или иначе влиять на сохранение и поддержание здоровья. Так, в комнатах его был всегда чистый воздух, одевался он чисто и тепло, стол имел простой, но не скудный. Занятия умственные и работы физические совершались в определенное время»⁵⁵. Почитателям святитель Феофан также советовал строго придерживаться рекомендаций врачей относительно болезней. 23 августа 1892 года он писал одному адресату по поводу эпидемии холеры: «Будем молиться и просить Господа о помиловании. Однако же и то верно, что Бог бережет береженого. Есть книжки, где прописано, какие брать предосторожности, и в газетах писали. Читайте и исполняйте. Сырого не есть, воду кипяченую пить»⁵⁶. Другому адресату по поводу предстоящей операции на глазе он рекомендовал воспользоваться новым средством обезболивания: «Боли бояться нечего. Ныне нашли какой-то какоин (так в оригинале. – *Примеч. авт.*), который заглушает чувство, а оперируемый не чувствует совсем боли»⁵⁷. Святитель внимательно следил за новыми открытиями и достижениями в области медицины. Своего

⁵³ Воспоминания о в Бозе почившем Преосвященнейшем епископе Феофане // ТЕВ. 1895. № 39. С. 1001.

⁵⁴ Письмо епископа Феофана к А.Д. Тарбеевой // Душеполезное чтение. 1903. Ч. 1. С. 314–315.

⁵⁵ Воспоминание о в Бозе почившем Преосвященнейшем епископе Феофане // ТЕВ. 1895. № 39. С. 1006.

⁵⁶ Письма в Бозе почившего епископа Феофана, затворника Вышенской пустыни // ТЕВ. 1895. № 1. С. 15–16.

⁵⁷ Там же. № 19. С. 507.

адресата, у которого в 1891 году сын заболел туберкулезом, он успокаивал: «Некий Кох изобрел капли, уничтожающие чахотку, что он уже открыл в Берлине больницу, – высылает капли требующим по почте, и с наставлениями»⁵⁸.

В 1871 году, также еще до полного затвора, по просьбе Эммануила Дмитриевича Нарышкина в его имении на Быковой Горе, Затворник освятил домовую церковь в честь великомученицы Екатерины. Храм был построен в память о первой жене Нарышкина – Екатерине Николаевне, урожденной Новосильцевой, умершей в 1869 году. Об этом святитель говорил 26 октября 1871 года в своей проповеди после освящения храма: «Скажу и еще нечто более близкое сердцу. Заведение здешнее есть памятник об отшедшей, любимой особе. Но какой бы вы ни воздвигли памятник, сам памятник не поминает, как бездушный, а сторонние посмотрят, подивятся, а о том, для кого памятник, и не вспомнят. Одна церковь есть памятник поминательный. Пусть никто другой не поминает, она одна будет поминать непрестанно, и притом таким поминанием, которое всегда доходить будет до поминаемой»⁵⁹.

Когда начал слепнуть один глаз, святитель оставил полный затвор впервые. Он вынужден был предпринять поездку в Тамбов для того, чтобы получить консультацию врачей. Корсунский почему-то считает, что поездка состоялась в 1878 году⁶⁰, однако ссылается при этом на письма Преосвященного Феофана к его племяннику А.Г. Говорову, которые были отправлены в марте-апреле 1879 года. В ходе поездки святитель переписывался со своим товарищем по Киевской духовной академии протоиереем Лукой Яковлевичем Воскресенским из Моршанска (скончался в 1899 году). 25 марта 1879 года он сообщал ему в письме: «Паки и паки приношу вам искреннюю благодарность за ваш радушный прием. Благодарю и всех Ваших – матушку и детей. Да умножит Господь радости в доме Вашем во все дни бытия его. Добрались мы до Выши преблагополучно, в пятницу утром в 6 часов. Первый извозчик воистину молодец, второй извиняется неудобствами

⁵⁸ Письма епископа Феофана протоиерею Луке Яковлевичу Воскресенскому // ТЕВ. 1914. № 9. С. 281.

⁵⁹ Слово на освящение храма на Екатерининском заводе Его Превосходительства Эммануила Дмитриевича Нарышкина // ТЕВ. 1871. № 11. С. 615.

⁶⁰ Корсунский И. Указ. соч. С. 167.

дороги»⁶¹. Из письма следует, что святитель Феофан останавливался в городе Моршанске у отца Луки на обратном пути из Тамбова в Вышу, а это не могло произойти ранее марта 1879 года. Архимандрит Георгий (Тертышников) в своем исследовании «Святитель Феофан Затворник и его учение о спасении» сообщил, что «есть также известие, что святитель Феофан ездил однажды из Выши в Тамбов, где служил и пробыл неделю»⁶². Архимандрит Георгий, однако, не сослался на источник данного сообщения и не назвал дату, когда указанная поездка могла состояться. В Тамбове епископ Феофан обследовался у врачей, которые поставили такой диагноз – катаракта на правом глазе в начальной стадии. Для успешного проведения операции необходимо было, чтобы катаракта созрела. Мысль ехать в Москву появилась у Затворника не сразу и, скорее всего, была вызвана тем, что по возвращении в Вышу глаз начал болеть. Святитель стал опасаться, что тамбовские врачи поставили неправильный диагноз. О своем беспокойстве 16 апреля 1879 года он написал протоиерею Луке: «Мой глаз все был спокоен, и я спокоен. Но вот начала по временам показываться ломота, а в среду вечером и весь четверг она была почти без перерыва. Хоть она не сильная была, но все же нельзя сказать, что глаз был спокоен. Вот это меня и встревожило. Ну-ка не катаракт у меня, а вода? Пропустишь время, – пропал глаз. Надо бежать в Москву»⁶³.

Поездка в Москву для консультации с врачами состоялась с 16 по 23 августа 1879 года. Это был второй выход святителя из полного затвора. В письме племяннику А.Г. Говорову 12 августа 1879 года он писал: «Я выеду на второй или третий день после Успения. Стало быть, на третий или четвертый день буду в Москве. Смотри же – ни гугу... передай это афонцам – и то же подтверди, чтобы ни гугу ...»⁶⁴. «В Москве мы пробыли двое суток, – писал позже святитель, – с 10 часов утра субботы до 17.30 часов вечера понедельника. В субботу вечером была докторская ревизия. Утро воскресенья – богомолье. Вечер – у владыки. Утро

⁶¹ Святитель Феофан Затворник. Собрание писем. М. 1898. Вып. 2. С. 43–44.

⁶² Георгий (Тертышников), архим. Святитель Феофан Затворник и его учение о спасении. М., 1999. С. 86.

⁶³ Письма в Бозе почившего епископа Феофана, затворника Вышенской пустыни // ТЕВ. 1895. № 37. С. 945.

⁶⁴ Святитель Феофан Затворник. Собрание писем. М. 1898. Вып. 1. С. 187.

понедельника – сборы»⁶⁵. Во время поездки святитель предпринял все меры для того, чтобы как можно меньше общаться с людьми, и поэтому ехал в закрытом возке, а в поезде – в отдельном купе. В Москве он остановился на Афонском подворье, побывал в Успенском соборе Кремля, где помолился и поклонился святым мощам московских святителей⁶⁶, навестил своего товарища по духовной академии и предшественника по Тамбовской кафедре митрополита Макария (Булгакова), который в 1879 году был назначен в Москву и возведен в сан митрополита. Московский врач Крюков осмотрел глаз и пришел к выводу, что это катаракта, но катаракта «какого-то особого рода, – писал святитель, – которого не лечат, которому и операции не делают. Так, говорит, останется... Что операции не делать, очень рад, а что так останется, не должно быть радостно. Это похоже на то, что глаз пропадет»⁶⁷. Из поездки в Москву Преосвященный епископ Феофан вернулся в Вышенскую пустынь.

На основании переписки святителя можно заключить, что он еще раз оставлял затвор. В письме к Н.В. Елагину, написанном 4 декабря 1881 года, Преосвященный сообщал: «Бегу в Тамбов – показать глаза... Один уже почти закрылся. Но спрошу, нельзя ли сделать операцию и, если можно, не время ли? Другой, чтоб посмотрели, нет ли в нем той же немощи!»⁶⁸. В другом письме Н.В. Елагину, 13 января 1882 года, Вышенский Затворник писал: «Результат моей поездки – в Тамбов, с одной стороны, грустен, с другой – немного утешителен. Грустное – что и второй глаз начал мутиться, утешительное – что можно делать операцию. В Москве сказали, что нельзя: глаз пропадет. А тамбовский доктор сказал, что можно; но что операции при таких катарактах, как у меня, чаще не удаются, чем другие. Вот почему и говорю, что немного утешительно. Самую операцию, конечно, надо делать в Москве, или в Питере. Но до нее еще годик-другой. Правый глаз еще наполовину только замутился; а надо, чтоб весь наполнился мутью,

⁶⁵ Письма в Бозе почившего епископа Феофана, затворника Вышенской пустыни // ТЕВ. 1895. № 38. С. 969.

⁶⁶ Корсунский И. Указ. соч. С. 169.

⁶⁷ Письма в Бозе почившего епископа Феофана, затворника Вышенской пустыни // ТЕВ. 1895. № 38. С. 969.

⁶⁸ Святитель Феофан Затворник. Собрание писем. М., 1900. С. 152–153 (письмо № 1150).

и тогда это будет созрелый катаракт. Я и ездил в Тамбов только за сведениями о положении глаз. Что и левый начинает мутиться, я подозревал сам по некоторым случайностям»⁶⁹. 9 августа 1892 года, опасаясь вовсе ослепнуть, святитель писал: «Даст ли Господь мне мир душевный при слепоте?! Буди мне милостив, Господи! Впрочем, моя слепота не мрак будет»⁷⁰.

Последние десять лет своей затворнической жизни святитель служил ежедневно. Как указывает современник, только один раз он служил вместе с монастырской братией: «В 1885 году 26 апреля Преосвященный пустынный с разрешения Тамбовского епископа Палладия II рукоположил из братии пустыни иеродиакона Павла в иеромонаха и монаха Серапиона в иеродиакона»⁷¹. В течение дня святитель занимался научными трудами и отвечал на письма. Перед сном час или два святитель прогуливался по балкону да посещал баню, «которую очень любил. В ней он оставался подолгу и держал температуру очень высоко, так что одновременно с ним вместе никто не мог быть в бане»⁷². Часть времени он посвящал рукоделиям, «занимался живописью, резьбой, токарным, столярным, переплетным и другими мастерствами и во многих из этих занятий преуспевал изрядно»⁷³.

За все время пребывания в Вышенской обители на покое и в полном затворе святитель Феофан написал множество сочинений и большое количество писем к людям разных сословий, образованным и необразованным, имеющим неодинаковую степень воцерковленности и духовного опыта. Он отвечал на все письма, причем часто довольно обстоятельно. Большая часть писем касалась вопросов духовной жизни. Даже находясь в затворе, святитель был хорошо осведомлен о жизни Церкви и империи. Преосвященный следил за событиями русско-турецкой войны. Когда 19 февраля 1878 года был подписан Сан-Стефановский мирный договор с турками, он на следующий же день написал: «Ну, вот и войне конец! Турки рады, или нос повесили? Пообщипали их

⁶⁹ Там же. С. 154–155 (письмо № 1151).

⁷⁰ Письма в Бозе почившего епископа Феофана, затворника Вышенской пустыни // ТЕВ. 1895. № 22. С. 256.

⁷¹ Воспоминание о в Бозе почившем Преосвященнейшем епископе Феофане // ТЕВ. 1895. № 39. С. 1001.

⁷² Там же. С. 1005–1006.

⁷³ Корсунский И. Указ. соч. С. 180.

порядком. Я думаю, что конференция не будет перечить ничему... ибо сил нет. Крепко мы налегли на турку... не стащишь... Англичане как шавки бегают кругом и твякают без толку. И сраму им, сраму!»⁷⁴. Откликаясь на торжественное празднование в 1888 году 900-летия Крещения Руси, епископ Феофан предлагал: «Тут надо что-нибудь на всю церковную жизнь влияющее сделать. И есть вещь такого именно свойства, и вещь крайне нужная. Разумею – новый, упрощенный и уясненный перевод церковных богослужебных книг»⁷⁵. Сохранилось множество примеров живого отклика Преосвященного и на другие значимые события и исторические даты.

Ученые труды святителя Феофана, написанные с момента удаления на покой, а затем в затвор, публиковались в «Тамбовских епархиальных ведомостях»⁷⁶. В 1867 году ведомости напечатали такие его сочинения: «О совершенном обращении к Богу от прелестей мира и греха. Слова Преосвященного Феофана», «Некоторые предостережения православным христианам», «Душа и Ангел не тело, а дух». В 1868–1869 годах в «Домашней беседе» начали печатать, пожалуй, самую знаменитую книгу святителя Феофана «Путь ко спасению». В 1869 году в Тамбовских ведомостях появились «Поучительные и пояснительные заметки на 33-й псалом». В течение 1869–1871 годов «Домашняя беседа» публиковала «Мысли на каждый день года», вышедшие позднее отдельной книжкой. С 1869 года началось сотрудничество святителя с духовным журналом «Странник», в котором печаталась «Притча о неправедном приставнике». В течение 1869–1871 годов «Тамбовские епархиальные ведомости» и «Домашняя беседа» продолжали публиковать небольшие статьи святителя на духовные темы. С 1872 года стали выходить из печати его толкования посланий апостола Павла. Сначала в ведомостях появилось «Толкование Первого послания святого апостола Павла к Солунянам». Продолжение последовало в 1873 году в «Душеполезном чтении». В этом же году Затворник стал публиковать переводы святоотеческих творений. В «Тамбовских епархиальных ведомостях» в 1873–1874 годах печатались

⁷⁴ Письма в Бозе почившего епископа Феофана, затворника Вышенской пустыни // ТЕВ. 1896. № 11–12. С. 261.

⁷⁵ Там же. 1895. № 17. С. 463.

⁷⁶ Обзор трудов святителя. Цит. по: Корсунский И. Указ. соч. С. 217–246.

«Несколько слов о жизни и писаниях святого Антония». Одновременно «Душеполезное чтение» публиковало «Толкование Послания к Галатам». В 1874 году журнал «Чтения в Обществе любителей духовного просвещения» напечатал «Толкования Послания святого апостола Павла к Ефесеянам».

В затворе святитель Феофан напряженно работал над переводом «Добротолюбия» на русский язык. В 1874 году напечатали следующие его переводы: «Феолипта, митрополита Филадельфийского слово, в котором выясняется сокровенное во Христе делание и показывается вкратце, в чем состоит главное дело монашеского чина» («Владимирские епархиальные ведомости»), «Краткие сведения о жизни святого Иоанна Кассиана» и его «Устав иноческого общежития», «Святого отца нашего Максима Исповедника слова подвижнические в вопросах и ответах» («Тамбовские епархиальные ведомости»). В 1875 году в Тамбовских ведомостях вышло толкование Послания апостола Павла к Филиппийцам, а в 1876 году в «Душеполезном чтении» напечатали толкование на Послание к Коринфянам.

В 1877 году вышел первый том «Добротолюбия» на русском языке в переводе святителя Феофана. В течение следующих пятнадцати лет вышли еще четыре тома. В период с 1875 по 1879 год в «Тамбовских епархиальных ведомостях» публиковалась большая выборка из «Добротолюбия» – «Святоотеческие наставления о трезвении и молитве». В 1878 году напечатано отдельным изданием известное сочинение святителя «Письма о том, что есть духовная жизнь и как на нее настроиться». В 1870-х и 1880-х годах продолжалась публикация толкований посланий апостола Павла как отдельными изданиями, так и в журналах. В эти же годы начинается перепечатка уже изданных трудов святителя, в частности были переизданы «Письма о христианской жизни». В 1886 году вышла в свет «Невидимая брань», переведенная с греческого; до этого труд публиковался в «Душеполезном чтении». С конца 1880-х и начала 1890-х годов святитель Феофан переработал некоторые свои прежние сочинения: «Материкон», «Письма о христианской жизни», которые вышли под новым названием «Начертания христианского нравоучения» и многое другое. Последний труд святителя под названием «Древние иноческие уставы» вышел в 1892 году. «Все, что вышло из печати

с именем Преосвященного Феофана и вообще из принадлежащего его перу в 1893 и 1894 годах (до кончины его), было лишь повторением написанного им прежде»⁷⁷. Таков далеко не полный перечень душеполезных письменных трудов святителя Феофана Затворника в период его пребывания в затворе в Успенской Вышенской пустыни.

Скончался святитель Феофан 6 января (ст. ст.) 1894 года в великий праздник Богоявления. В некрологе в связи с его кончиной написано: «Во сколько часов дня скончался подвижник Христов, об этом с точностью неизвестно. После полудня 6 января келейник почившего Преосвященного был при нем и никаких признаков на скорую кончину не заметил, но в 5 часов вечера он нашел его уже бездыханным. Покойный лежал на постели со сложными на груди крестообразно руками и с закрытыми глазами»⁷⁸.

Житие святителя Феофана в затворе – это яркий пример молитвенного и писательского подвига, который он предпринял для спасения своей души и пользы Церкви. Знакомясь с его жизнью в Вышенской обители и назидательными духовно-нравственными сочинениями и письмами, многие наши современники обретают дорогу к храму и веру во Христа.

⁷⁷ Корсунский И. Указ. соч. С. 246.

⁷⁸ И.Т. Преосвященный епископ Феофан // ТЕВ. 1894. № 5. С. 83.

Митрополит Тамбовский и Рассказовский ФЕОДОСИЙ,
ректор Тамбовской духовной семинарии,
кандидат богословия

Святитель Феофан Затворник и публикация его трудов в «Тамбовских епархиальных ведомостях» с 1861 по 1894 год

Основателем первого духовно-просветительского периодического издания в Тамбовской епархии, получившего название «Тамбовские епархиальные ведомости», был святитель Феофан Затворник. Журнал начал выходить из печати в июле 1861 года. Он был разделен на две части: официальную и прибавление (с 1872 года эта часть стала называться неофициальной). Во второй части публиковались материалы духовно-нравственного содержания: проповеди, толкования Священного Писания, жития святых, разъяснения догматов Церкви. Редакция журнала с самого начала его выхода в свет обратила внимание на личность епископа Питирима Тамбовского. Вне всяких сомнений, это было сделано не без влияния епископа Феофана, который глубоко почитал своего предшественника по кафедре. В 1861 году на страницах ведомостей напечатали первое жизнеописание святителя Питирима, епископа Тамбовского. Затем появился материал об истории Спасо-Преображенского кафедрального собора города Тамбова, начало которому положил святитель Питирим в 1694 году. Это не было случайностью. Епископ Феофан понимал значение архипастырского и молитвенного подвига святителя Питирима в устройении церковной жизни на тамбовской земле. Он знал о святости его жизни и о совершавшихся по молитвам к святителю чудесах, которые начали записывать с 1832 года в рукописную книгу, под названием «Описание чудес святителя Питирима, второго епископа Тамбовского, с кратким сведением о его жизни», хранившуюся в Спасо-Преображенском кафедральном соборе. Епископ Феофан интересовался этой книгой и оставил в ней собственноручные пометки, тем самым лично свидетельствуя и подтверждая чудеса, совершаемые святителем Питиримом. Своим архипастырским авторитетом епископ Феофан способствовал укреплению в благо-

честивом народе веры в святость святителя Питирима и надежды на то, что Господь слышит его молитвы.

Святитель Феофан регулярно печатался в основанном им журнале в годы пребывания в Тамбове. Чаще всего это были проповеди, впоследствии вошедшие в сборник «Слова к тамбовской пастве». В них содержались рассуждения о значении поста, духовно-нравственные наставления, объяснения смысла христианских праздников и Таинств Православной Церкви, назидательные поучения монашествующим и мирянам. «Тамбовские епархиальные ведомости» «по своему внутреннему содержанию практически не менялись с самого своего основания. В каждом номере публиковались проповеди правящего епископа и лучшие проповеди тамбовского духовенства; большой популярностью пользовался литературный отдел, где помещали стихи и прозу духовенства, мирян и семинаристов»¹.

В 1863 году епископ Феофан был назначен на Владимирскую кафедру, откуда в 1866 году вышел за штат и поселился в любимейшей ему Вышенской Успенской мужской пустыни. В годы его жизни и затворничества в пустыни святитель не прерывал связь с основанным им журналом.

В 1870-х годах в ведомостях было опубликовано несколько трудов епископа Феофана. Это были, прежде всего, переводы святых отцов и комментарии к ним, а также толкования некоторых книг Священного Писания. В номерах за 1872 и 1873 годы появляется «Толкование Первого Послания к Солунянам». В 1873 году напечатаны «Несколько слов о жизни и писаниях святого Антония», причем перевод святитель снабдил кратким житием преподобного и добавил к нему свои комментарии: «Здесь предполагается вниманию любителей такого чтения: 1. Извлечение из посланий и слов. 2. 170 глав о доброй нравственности. 3. Устав отшельнической жизни. 4. Изречения святого Антония. 5. Вопросы учеников и ответы старца о некоторых изречениях святого Антония»². Вскоре святитель обратил внимание еще на одного подвижника – преподобного Иоанна Кассиана. В ведомостях Затворник публикует краткие сведения о его жизни и Устав иноческой жизни, составленный этим святым. Кроме того, святитель продолжал работать и в области эгзегетики. В 1875 году он опубликовал в «Тамбовских епархиальных ведомостях» «Толкование апо-

¹ ТЕВ. 2009. № 1. С. 47.

² Там же. 1873. № 18. С. 548.

стола Павла к Филиппийцам». Продолжая делать переводы святых отцов-монахов, епископ Феофан отдавал их печатать помимо других изданий и в Тамбовские ведомости. В 1877–1879 годах опубликованы «Святоотеческие наставления о трезвении и молитве», содержащие переводы наставлений святого Филофея Синайского, преподобного Нила, святителя Василия Великого и других святых отцов.

В 1879 году в связи со 100-летним юбилеем Тамбовской духовной семинарии святитель Феофан направил в Тамбов поздравительную телеграмму, которая была напечатана в ведомостях: «К великому моему сожалению, по слабому состоянию моего здоровья не могу принять в торжестве личное участие. Прошу извинения и у Вас, и у всего собора сотрудников Ваших. Шлю искреннее поздравление и искреннее желание, чтобы торжество Ваше совершилось, как желательно душе Вашей. Делом выразить свое сочувствие не могу ничем, кроме посылки книг, которые, хоть есть уже в семинарской библиотеке, не помешают, однако ж, общему делу и на что-нибудь сгодятся»³. Святитель отправил собственное толкование Послания святого апостола Павла к Евреям и псалтирник Ефрема Сирина.

В 1888 году на страницах Тамбовских ведомостей было опубликовано небольшое сочинение «Бисеры Божии из творений епископа Феофана».

Кончина святителя Феофана вызвала отклики на страницах тамбовского журнала. Один из первых некрологов святителя появился в «Тамбовских епархиальных ведомостях». В пятом номере за 1894 год напечатана заметка «Преосвященный епископ Феофан», подписанная «И. Т.». По всей видимости, это был игумен Тихон (Ципляковский), проживавший в Вышенской пустыни и лично хорошо знавший Затворника. Игумен Тихон пишет о святителе: «Померкло светило богословской мысли, угас светильник, более 53 лет так ярко горевший на свещнице Церкви Божией; умолкнул голос, так долго и настойчиво будивший дремавших и погрязших в суете мирской; потухли очи святителя и уста, столько лет вещавшие слово истины, смежились. Умер усердный богомолец, великий подвижник Божий, лучшее украшение Церкви Русской»⁴. Рассказывая кратко о биографии святителя Феофана, игумен Тихон описывает и обстоятельства его смерти: «Владыка накануне смерти своей по-

³ ТЕВ. 1879. № 22. С. 777.

⁴ Там же. 1894. № 5. С. 75.

просил келейника помочь ему пройти. Тот провел несколько раз по комнате Преосвященного, но Владыка, утомившись, отослал от себя келейника и лег в постель, с которой уже не вставал. 6 января Преосвященный Феофан тихо отошел в вечность»⁵. Автор заметки дает одну из первых оценок значения святителя Феофана для богословской науки. Он пишет, что его труды «тем более важны, что вполне самостоятельны. Тогда как большая часть русских сочинений по богословию составлены на основании иностранных источников и пособий и весьма часто представляют или вольное или же точное подражание оригиналу, – сочинения Преосвященного Феофана составлены по первоисточникам на основании Священного Писания и творений отеческих»⁶. О важности богословского и эпистолярного наследия епископа Феофана говорил на его погребении ректор Тамбовской семинарии протоиерей Павел Соколов. Слово напечатали ведомости: «Плодом усиленных трудов, при необыкновенных дарованиях и многосторонней учености, явились многочисленные печатные труды почившего святителя по истолкованию слова Божия и по учению о христианской нравственности. Таких печатных трудов почившего архипастыря весьма много и они составляют великое приобретение в христианской науке»⁷.

Смерть святителя вызвала большую скорбь среди его почитателей на тамбовской земле. Многие спешили поделиться на страницах «Тамбовских епархиальных ведомостей» воспоминаниями о Затворнике и личными переживаниями о постигшей утрате. В 11-м номере за 1894 год было опубликовано небольшое стихотворение, подписанное «Слепцова»⁸ и доставленное в редакцию журнала игуменом Тихоном (Ципляковским). Там есть такие искренние, наполненные верой и надеждой, слова:

Угас, умолк, почил, скончался...

Нет! Не умолк и не угас!

Нет, он для нас живым остался.

И не умолкнет его глас!»⁹

В 15-м и 16-м номерах Тамбовских ведомостей за 1894 год Николай Поздняков (редакция сообщает о нем как о человеке светском,

⁵ Там же. С. 83.

⁶ Там же. С. 82.

⁷ Там же. С. 87.

⁸ Слепцова София Николаевна, урожденная Батюшкова.

⁹ ТЕВ. 1894. № 11. С. 237.

закончившем гимназию, а затем университет) задается вопросом, что значит для него, сельского интеллигента, святитель Феофан? И отвечает на вопрос так: «Он был посланник Божий, которому дано было провидеть настоящий новый момент исторической жизни нашего интеллигентного общества и на которого возложена была коренная настоятельнейшая нужда этого времени»¹⁰.

Через полгода со дня кончины святителя Феофана на поминае епископ Тамбовский и Шацкий Александр (Богданов) в своем слове, опубликованном в ведомостях, кратко изложил его учение о спасении. Говоря о наследии святителя, он отметил, что «по наставлению епископа Феофана воспитание в нас добра начинается церковною и домашнею молитвою»¹¹.

Очень трогательные воспоминания о святителе Феофане прислал в ведомости известный историк Иван Иванович Дубасов: «Я помню святителя Феофана издавна, с конца 50-х годов. Мне было 14–15 и я учился тогда в так называемой риторике. В это время Преосвященный Феофан был Тамбовским епископом и усердно посещал семинарию, особенно во время экзаменов. Я живо представляю образ великого святителя, точно я видел его на днях. И никак не могу забыть удивительного кроткого и созерцательного лика святительского. Говорил он очень тихо, медленно, и ласково, смотрел вниз или же поднимал очи горе»¹². Эти слова написаны Дубасовым спустя много лет после окончания им семинарии и являются ярким свидетельством того, насколько глубоко образ кроткого святителя проник в его сердце. Дубасов передал в редакцию «Тамбовских епархиальных ведомостей» несколько писем Вышенского Затворника, которые святитель написал ему.

В 1894 году журнал напечатал многие письма святителя к разным лицам.

После блаженной кончины святителя Феофана Тамбовские ведомости не раз публиковали его сочинения. Современники пили из его наследия как из чистого источника, пытались осмыслить и понять мысли святителя, используя его наставления в устроении своей личной духовной жизни.

¹⁰ ТЕВ. 1894. № 11. № 15/16. С. 319.

¹¹ Там же. № 29. С. 515.

¹² Там же. № 43. С. 876.

Протоиерей Владимир Кленин,
секретарь Ученого совета
Тамбовской духовной семинарии

Особенности духовной жизни детей по учению святителя Феофана Затворника

Сегодня современное российское общество, при всем разнообразии подходов, мнений и научных стилей, сходится в одном: насущные проблемы в наиважнейшей сфере жизнедеятельности, каковым является просвещение, необходимо решать совместными усилиями на основе традиционного духовного и культурного наследия России. Просвещение – это образование и воспитание в определенной системе отечественных духовных ценностей. Судьбы Российского государства и Русской Православной Церкви тесно связаны. Крещение Руси было государственным поворотом в духовной жизни всего народа. Этот религиозный акт задал тон содержанию, направлению и развитию русской культуры и страны в целом. Во главу угла было поставлено духовное начало в человеке – носителе образа и подобия Божия: бессмертие души и бесценность жизни. При этом каждый христианин был призван к духовному совершенствованию: творить благо (добро) и отвергаться зла, стремиться по возможности отображать в себе совершеннейшие свойства Троицыного Бога, Который есть Любовь, Свет миру, Путь, Истина и Жизнь. «Христианский идеал, – писал С.Н. Трубецкой, – требует от нас сочетания беззаветной преданности Богу с величайшей энергией человеческого творчества»¹. Осененный этим идеалом, русский народ принес ощутимые творческие плоды во всех сферах жизни, которые в силу своих несравненных духовных достоинств сделались предметом всемирного признания. А само идеологическое мировоззрение, формирующееся в системе православных ценностей, позволяет в нужный момент мобилизовать жизненный потенциал в нужном направлении. Поэтому сегодня необходимо следовать курсом защиты, сохранения и утверждения национального самосознания, возрождения, распространения и приумножения духовного достояния, так как это путь

¹ Трубецкой С.Н. Сочинения. В 6 т. М., 1955. Т. 1. С. 286.

спасения людей, живущих в Отечестве нашем, залог безопасности государства и основа развития России.

Одним из выразителей святоотеческого наследия, учителем христианской нравственности является святитель Феофан, Затворник Вышенский (в миру Георгий Васильевич Говоров, 1815–1894) – православный богослов-мыслитель, богомудрый подвижник, предлагающий для руководства учение святых отцов и личный опыт духовной жизни. Его воспитание и подвижнические труды начинались в семье под руководством благочестивых родителей, затем продолжились в Ливенском духовном училище, Орловской духовной семинарии, Киевской духовной академии. В составе Русской Духовной миссии он был в Иерусалиме, а также служил в посольской церкви в Константинополе. В Тамбовском крае он с 1859 по 1863 год был правящим архиереем епархии, а с 1866 и до дня кончины – 6 января 1894 года – святитель Феофан пребывал в Вышенской пустыни, вначале в качестве настоятеля, а с 1872 года – затворником. «Святитель Феофан посвятил жизнь поискам путей к вечной жизни, – говорил Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексей (Симанский), – и в своих многочисленных вдохновенных творениях показал этот путь через внутреннее духовное общение с Богом под сенью Церкви последующим поколениям»².

Рассматривая степени развития духовной жизни человека, святитель Феофан Затворник выделяет три последовательных этапа на пути спасения: 1-й – как начинается в нас христианская жизнь; 2-й – как совершенствуется, зреет и крепнет; 3-й – какую является в полном своем совершенстве. «На первой человек обращается от тьмы к свету, от области сатанины к Богу; на второй – очищает храмину сердца своего от всех нечистот, чтобы принять грядущего к нему Христа Господа; на третьей Господь приходит, вселяется в сердце и вечеряет с ним»³.

Христианскую жизнь святитель Феофан определяет как ревность и силу пребывать в общении с Богом деятельным, по вере в Господа нашего Иисуса Христа, при помощи благодати Божией, исполнением святой воли Его, во славу пресвятого имени Его.

² Речь Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексея I на Филаретовском вечере в МДА // ЖМП. 1964. № 2. С. 12–14.

³ Феофан Затворник, *свт.* Путь ко спасению. М., 2008. С. 9.

При этом человек не рождается христианином, а становится таковым после рождения. Становление личности человека начинается с самого момента появления на свет, поэтому столь пристальное внимание уделяется детским годам жизни, когда происходит зарождение христианской жизни в общении с Богом. В православной традиции принято выделять три периода духовной жизни ребенка: младенчество, отрочество и юношество.

Младенец не может самостоятельно сделать движение к началу христианской жизни. Поэтому православное воспитание должно быть направлено на создание условий, способствующих рождению духовной жизни и ее развитию в человеке. Крещение есть первое в христианстве таинство, делающее человека христианином, достойным сподобляться даров благодати. Что происходит внутри человека? Отвечая на этот вопрос, святитель Феофан говорит: «Сила благодати проникает внутрь и восстанавливает здесь Божественный порядок во всей его красоте, врачует расстройство, болезни и повреждения»⁴. Здесь, как мы видим, начало христианской жизни устраивается с некоторой характеристической особенностью, вытекающей из отношения благодати к свободе. Известно, что благодать нисходит на свободное желание и искание, и только взаимным их сочетанием зачинается новая благодатная жизнь. Младенец, естественно, не может исполнить условия к началу христианской жизни со своей стороны. Между тем эти условия непременно должны быть исполнены. Вот что об этом говорит святитель Феофан: «Ради будущего свободного посвящения себя Богу и сочетания свободы с благодатию Божественная благодать вся подается младенцу и без него все в нем производит, что производить ей свойственно, по одному уверению, что требуемое желание и предание себя Богу будет несомненно, – уверению, какое дают восприемники, поручаясь Богу перед Церковью»⁵. Таким образом, через крещение в младенце полагается семя жизни о Христе. Родители, восприемники и воспитатели ответственно должны бороться за сохранение сей благодати, поддерживая и укрепляя добрую в детях сторону, обессиливая и подавляя при этом худые склонности. «Младенец живет, – пишет святитель Феофан, – следовательно, можно влиять на его жизнь. Здесь приложимы Святые Тайны, за ними вся

⁴ Там же. С. 24.

⁵ Там же. С. 27–28.

церковность; и с ними вместе вера и благочестие родителей... Частое причащение Святых Христовых Тайн живо и действенно соединяет с Господом... освящает его [младенца], умиротворяет в себе и делает неприступным для темных сил... Ангел Хранитель, Господом приставленный к младенцу с самой минуты крещения, блюдет его своим присутствием, невидимо влияет на него и в нужных случаях внушает родителям, что надо сделать с находящим в крайности детищем»⁶. Когда у ребенка начинают пробуждаться одна за другою силы, родителям и воспитателям необходимо усугубить внимание, ибо в это же самое время усиливается грех, который старается завладеть теми же силами. Неизбежное следствие этого – брань внутренняя. Так как дети не способны ее вести сами, то место их разумно заменяют родители, однако силами детей. «При этом необходимо так вести и направлять развивающие силы души и тела, чтобы не отдать их в плен плотоугодия, пытливости, своеволию и самоугождению, – пишет святитель Феофан, – а, напротив, приучать отрешаться от них и преобладать над ними и таким образом, сколько можно обессиливать их и доводить до безвредности»⁷. В этот «младенческий» (0–7 лет) период возрастания особенно важно еще обратить внимание на воспитание послушания. «Дети, повинуйтесь своим родителям в Господе» (Еф. 6, 1), – пишет апостол Павел и ставит эту заповедь как первую и важнейшую для детей. При этом послушание должно быть свободным, а не принудительным, основываться на любви, а не страхе перед насилием. «Это расположение будет самое счастливое, – говорит святитель Феофан, ибо дети и так большею частью обращаются с расспросами к взрослому, сознавая свое неведение и слабость; стоит только возвысить это дело и поставить его им в закон непрременный»⁸. Главнейшим событием в жизни младенца – отрока, является первая исповедь, которая, с одной стороны, есть экзамен всему его духовному религиозно нравственному развитию за период младенчества, а с другой – вратами для нового отроческого периода. Первая исповедь должна служить указанием, что для него теперь настает время самостоятельного верования с личной ответственностью перед Богом. Таинство Святого Причастия питало младенца раньше по вере

⁶ Феофан Затворник, *свт.* Путь ко спасению. М., 2008. С. 32–34.

⁷ Там же. С. 38–39.

⁸ Там же. С. 53.

его родителей и воспитателей, ныне же отрок впервые подходит к Святой Чаше сознательно, после таинства Покаяния.

Отрочество включает в себя школьный возраст от 7 до 14 лет. Дети покидают замкнутый мир семьи и окунаются в более насыщенной богатую эмоциональную среду: ходят в школу, заводят много новых знакомых и пытаются установить новые отношения между собой. Они сами принимают решения и познают, что закон – не только установленные родителями правила, но и школьный распорядок, правила дорожного движения, правила и обычаи большого мира – улицы, летнего лагеря, соседей. Подростковый возраст – это эпоха созревания биологических и культурных потребностей, при которых изменяется вся система отношений, происходит ломка и отмирание старых интересов и оформление зарождающихся элементов взрослого человека. Рассматривая школьные годы жизни ребенка, святитель Феофан обращает внимание на сохранение благоприобретенного: «...чтобы порядок обучения не был противоположен имеющемуся настроению, иначе будет разорено все, что там создано»⁹. При этом подчеркивается важность того, чтобы всякая преподаваемая наука была пропитана началами христианскими. Святитель Феофан пишет, что если в таком порядке вести обучение, чтобы вера и жизнь в духе веры высились над всем, то нет сомнения, что положенные в детстве начала не только будут сохранены, но и возрастут, укрепятся и придут в соразмерную зрелость. Человек постепенно привыкнет к мысли, что на нем лежит обязанность перед лицом Бога и Спасителя нашего жить и действовать по Его заповедям. Это и есть главная цель христианского воспитания, чтобы человек, осознав себя христианином, самостоятельно стал хранить и возгревать дух благочестия, в котором ходил прежде по чужому руководству.

Особенно подробно святитель Феофан останавливается на характеристике юношеского возраста, который наиболее других подвержен опасностям и потому представляется затруднительным для воспитательного воздействия. Юность по преимуществу нервный, волнистый период человеческой жизни, время вскипания телесно-духовных сил, когда все потребности природы в сильном возбуждении и каждая требует своего удовлетворения. Эта опасность значительно увеличивается от присутствия

⁹ Там же. С. 58–59.

свойственных этому возрасту соблазнительных влечений, от которых юношеские возбуждения сильнее разгораются и приобретают большую силу, – это жажда впечатлений, склонность к общению и желание все критиковать.

«Жажда впечатлений сообщает некоторую стремительность, непрерывность и разнообразие действиям юноши. Ему хочется все испытать самому, все видеть, все слышать, везде побывать. Ищите его там, где есть блеск для очей, гармония для слуха, простор для движения. Он хочет быть под непрерывным потоком впечатлений, всегда новых и потому разнообразных. Ему не сидится дома, не стоит на одном месте, не внимает одному предмету. Его стихия – развлечения. Но это для него мало; он не довольствуется действительным, личным испытанием, а хочет устроить и как бы перенести на себя впечатления других, изведать, что чувствовали, как действовали другие сами по себе или в подобных ему обстоятельствах»¹⁰. Чтобы удовлетворить эти потребности, юноша набрасывается на книги, которые читает без разбора. Отсюда может образоваться вредная в нравственном отношении склонность к легкому, поверхностному и беспорядочному чтению. Нередко юноша не удовлетворяется окружающей его действительностью и настойчиво стремится проникнуть и открыть завесу будущего. И вот он начинает фантазировать, отрывается от действительного, уходит в свой созданный мир, где большей частью герой он сам. Часто повторяясь, подобные настроения легко могут развиваться в болезненную мечтательность. «Мечты, легкое чтение, развлечения, все это одно по духу – дети жажды впечатлений, жажды нового, разнообразного, – пишет святитель Феофан, – и вред от них одинаков. Ничем нельзя лучше загубить добрых семян, посеянных прежде на сердце юноши, чем этой жаждой»¹¹. Чтобы душа не тосковала и не считала себя обкраденной, юношам следует развлечения отклонять трудолюбием, мечтательность – серьезными занятиями, и вообще хорошо бы подчинить свою жизнь строгой дисциплине под руководством строгого и мудрого наставника.

Вторая, столь же опасная склонность у юноши есть склонность к общению. Она обнаруживается в потребности товарищества, дружбы и любви. Юношеский возраст – время живых чувств. Его все

¹⁰ Феофан Затворник, *свт.* Путь ко спасению. М., 2008. С. 70.

¹¹ Там же. С. 71.

занимает, все удивляет. Природа и общество открыли перед ним свои сокровища. Но чувства не любят быть скрытыми в себе, и юноша хочет делиться ими. Поэтому нуждается в лице, которое могло бы разделить его чувства, то есть в товарище и друге. Потребность благородная, но она может быть и опасной! Справедливо всякому юноше советуют быть осторожным в этом вопросе: хорошо не заключать дружбы, пока не испытаешь друга; еще лучше иметь первым другом отца или того, кто во многом заменяет отца, или кого из родных опытного и доброго. Для живущего по-христиански первый Богом данный друг – это духовный отец, под его руководством, по его молитвам Бог пошлет, если нужно и другого друга. Опасность не в дружбе, а в товариществе, в знакомых и приятелях. Конечно, каждый стремится найти лучшее общество, но нередко по неопытности и незнанию подросток попадает в такие компании, которые бессознательно, а то и намеренно преследуют дурные цели, развращают юношескую чистоту. «Самый верх опасности для юноши, – писал святитель Феофан, – обращение с другим полом. Если в первых соблазнах юноша сбивается с прямого пути, то здесь он теряет себя. Пробуждение этого влечения связано с потребностью прекрасного, которая ищет своего удовлетворения. Между тем прекрасное постепенно начинает принимать в душе человеческий образ, который носится в голове юноши. С этого времени он ищет будто прекрасного, то есть идеального, не земного, а между тем встречается с дочерью человеческой и ею уязвляется»¹². Нередко родители вместо того, чтобы вооружить детей добрыми наставлениями, пытаются воспретить им вообще всякое отношение с противоположным полом. Такие ограничения часто больше проблем создают, чем решают их. Когда мы разговариваем с молодыми людьми об отношениях между полами, у них не должно сложиться впечатления, что определенные чувства и желания, которые они начинают испытывать, греховны сами по себе. Нужно понимать, что они естественны, и для того приданы Богом нашей природе, чтобы объединять нас с другой одной-единственной личностью для совместной жизни. О своих чувствах к кому-либо нужно молиться и поговорить со своим духовным отцом, стараясь понять волю Божию, потому что только исполнение воли Божией способно доставить подлинную радость. Отношения, которые приводят к блуду, – не такие, какие ведут к счастливой совместной жизни.

¹² Там же. С. 76.

Святитель Феофан обращает внимание еще на две опасности, вытекающие из свойств юношеского возраста. Особенно опасно для христианской веры присущее молодости стремление все подвергать сомнению и своей критике. Когда человек впервые начинает пользоваться своими собственными пробудившимися силами, он обычно преувеличивает их значение, становится самоуверенным и склонным к отрицанию всякой опеки и авторитета. Ища замены оставленному, юноша создает собственные идеалы жизни или вычитывает их из книжных теорий, которые иногда не только не соответствуют истине, но и противны здравому смыслу. Вторая опасность – это светскость. Пусть она может представлять нечто полезное, но ее преобладание в юноше пагубно. Она знаменует жизнь по впечатлениям чувств. В таком состоянии человек мало бывает в себе, а почти всегда вовне и делами, и мечтаниями. С таким настроением ненавидит внутреннюю жизнь и тех, кто говорит о ней или живет ею. Истинные христиане для них или мистики, запутавшиеся в понятиях, или лицемеры. Разуметь истину им мешает дух мира. Юноша, соприкасаясь с миром, невольно становится его чадом. А это «усыновление» противно чадству Божию во Христе Иисусе.

Каждая из перечисленных опасностей, даже одна достаточна к тому, чтобы погасить в человеке благодатную жизнь. Но бывает большею частью, что они действуют совместно, и одна неминуемо привлекает другую; в совокупности же они могут заглушить духовные начала в человеке и разлучить с источником благодатной жизни – Богом. «Кто прошел безопасно юношеские лета, – пишет святитель Феофан, – тот как будто переплыл бурную реку и, оглянувшись назад, благословляет Бога. А иной со слезами на глазах, в раскаянии, обращается назад и судит себя. Никогда не воротись того, что потерял в юности. Кто падал, тот достигнет ли еще того, чем обладает не падавший?»¹³. И ниже заключает: «Какое счастье получить доброе истинно христианское воспитание, вступить с ним в лета юности и потом в том же духе вступить во взрослую жизнь»¹⁴.

¹³ Феофан Затворник, свт. Путь ко спасению. М., 2008. С. 81.

¹⁴ Там же. С. 92.

О.Ю. Левин,
преподаватель Тамбовской духовной семинарии

Церковно-административная деятельность святителя Феофана Затворника по материалам Тамбовской духовной консистории в 1859 году

Тамбовский период в жизни святителя еще мало исследован. Между тем эта важная веха в жизни епископа Феофана, так как Тамбовская кафедра была первой, где проявились архипастырские таланты святителя. Служение владыки в Тамбовской епархии было недолгим – всего четыре года, но, как отмечает современный исследователь, «деятельность епископа Феофана на кафедре была активной и разноплановой. С первых же шагов ощущалась ее просветительская направленность, выражавшаяся в наблюдении за учебными и воспитательными процессами в Тамбовской духовной семинарии, в основании первого периодического издания „Тамбовские епархиальные ведомости“, в заботе об образовании дочерей местного духовенства»¹.

В государственном архиве Тамбовской области (ГАТО) сохранилось достаточно много сведений о деятельности святителя в тамбовский период. Они разбросаны по разным фондам, и на данный момент мы сосредоточили свои силы на изучении материалов, находящихся в фонде Тамбовской духовной консистории (Ф. 181), и прежде всего журналов и протоколов заседаний консистории. Согласно уставу духовных консисторий 1841 года, консистория – это «присутственное место архиерея, к-рый управляет епархией и вершит в ней духовный суд (...) Члены Духовной консистории непременно состояли в пресвитерском сане – протоиереев, священников, архимандритов, игуменов, иеромонахов, назначавшихся по представлению правящего архиерея Святейшим Синодом»². Решения в консистории выносились коллегиально, согласно правилам церковным и законам Российской империи;

¹ Феодосий (Васнев), еп. Тамбовский и Мичуринский. Некоторые вехи деятельности святителя Феофана Затворника на Тамбовской // ТЕВ. 2011. № 8. С. 26.

² Цыпин В., прот. Духовная консистория // Православ. энцикл. М., 2007. Т. 16. С. 392.

проекты решений составлялись канцелярией, состоящей из светских чиновников во главе с секретарем. Эти решения записывались в журналы и протоколы, которые просматривал правящий архиерей и выносил свои резолюции. В Тамбовском архиве, в фонде консистории, сохранилось большое количество журналов и протоколов, за период – июль 1859 по июль 1863 года. Их около 50, и на всех есть резолюция святителя Феофана в виде лаконичных слов: «Утверждается», «Согласен», «Исполнить». По некоторым делам резолюции были более развернутые: или дополняющие решения членов, или совсем их отменяющие. Это важный источник для понимания того, как осуществлялась церковно-административная деятельность епископа Феофана. Мы взяли для анализа журналы и протоколы первых месяцев пребывания святителя на Тамбовской кафедре, чтобы уяснить, какие приоритеты епископ Феофан намечал для себя в своей деятельности.

Первая резолюция на журналах датирована 4 июля 1859 г.³. Однако в биографии святителя Феофана читаем следующее: «5 июля 1859 года в день памяти великого подвижника Русской Церкви – преподобного Сергия Радонежского, святитель Феофан вступил в управление своей епархией. Его служение на Тамбовской кафедре продолжалось только четыре года»⁴. Также общеизвестны и факты, связанные с посвящением архимандрита Феофана в сан епископа – 1 июня 1859 года, однако в «Послужном списке епископа Феофана 1859 г.» дата посвящения – 7 июня 1859 года⁵. То есть, на наш взгляд, некоторые даты биографии владыки требуют уточнения.

Из всех дел, которые рассматривались консисторией, в эти первые месяцы служения епископа Феофана пристальное внимание он обращал, прежде всего, на те дела, которые были связаны с деятельностью священнослужителей, их поведением и отношениями между собой. Здесь святитель проявлял архипастырскую мудрость, милость, а иногда и строгость.

В октябре 1859 года священник с. Карамышево Липецкого уезда Назарий Виссонов жаловался на своего диакона, что он не может исполнять свои служебные обязанности, однако при расследовании

³ ГАТО. Ф. 181. Оп. 1. Д. 1656. Л. 1.

⁴ Жизнеописание святителя Феофана Затворника [Электронный ресурс] // Свято-Успенский Вышенский монастырь: [сайт]. URL: <http://theophanica.ru/biography.php> (дата обращения: 08.09.2013).

⁵ ГАТО. Ф. 181. Оп. 1. Д. 1687. Л. 4 об.

выяснилось, что священник оговорил диакона. Консистория достаточно сурово наказала отца Назария – штраф 25 рублей серебром. Святитель по этому поводу решил следующее: «19 октября 1859 г. Утверждается. Штраф священника уменьшить до 15 рублей»⁶.

В некоторых случаях святитель считал своим долгом через консисторию передать провинившемуся священнослужителю свой архипастырский совет. Так, священник с. Подгорного Липецкого уезда Павел Березин был обвинен в том, что не причастил смертельно больную женщину, и она умерла без напутствия. По итогам расследования члены консистории пришли к выводу, что священник не виновен, и оправдали его. Епископ Феофан согласился с таким мнением, однако на журнале написал: «Священнику Березину быть осмотрительным. В какой мере он виновен в сем упущении, пусть откроет духовнику и очистит свою совесть»⁷.

В деле заштатного священника с. Веденяпина Гавриила Шокшинского владыка проявил мудрость и вынес справедливое решение. Отец Гавриил жаловался на приходского священника Онисима Весновского, что он не отдает ему половину доходов, несмотря на то, что был обязан это делать по резолюции предшественника святителя Феофана – епископа Макария (Булгакова). Однако выяснилось, что о. Весновский отдал в пользование своему собрату половину церковной земли и половину братских доходов, записываемых в общую тетрадь, но не делился теми доходами, которые получал отдельно от причта, полагая, что они принадлежат лично ему, отец же Гавриил претендовал и на эту часть доходов. Консистория осталась на стороне заштатного священника, однако епископ Феофан считал иначе и наложил резолюцию: «15 сентября 1859 г. Так как заштатный священник кроме жены в семействе никого не имеет, – а штатный имеет кроме жены трех детей; то оставить первого при том пособии, какое он получал прежде – т. е. причтовые, доходы кружечные, земли»⁸.

Святитель был строг к тем священнослужителям, которые вели себя по отношению к своим собратиям не по-христиански. Дьякон с. Мутасьево Моршанского уезда Николай Орлов в октябре 1859 года написал донос на своего приходского священника Петра

⁶ Там же. Д. 1660. Л. 117.

⁷ Там же. Д. 1656. Л. 227.

⁸ Там же. Д. 1659. Л. 151.

Орлова, причем от имени крестьян, что он якобы «поставлен помещиками их управителем над ними и он по поручении господ имеет над ними полную власть, что хочет, то и делает с ними»⁹. Расследование этого дела показало, что диакон оклеветал своего пастыря, члены консистории приказали отправить отца-диакона в Козловский Троицкий мужской монастырь на шесть месяцев под строгий надзор настоятеля, епископ Феофан, согласившись с таким мнением, распорядился, чтобы после отбытия наказания диакон «должен будет искать причетническое место»¹⁰.

Еще одну любопытную информацию, свидетельствующую о мудрости архипастыря, мы находим в консисторских журналах за ноябрь 1859 года. Крестьянин с. Васильевщина Моршанского уезда, где была сильна старообрядческая община, в 1851 году оставил старые обряды и стал православным, он «с тех пор все исполняет и обещает пребывать до конца жизни «в истинной вере», но единственно, от чего не хотел отказаться, так это совершать крестное знамение по-старому: «крестное знамение при всех убеждениях и увещаниях остался непреклонным, в сложении таковых по старому обряду». Местный становой пристав, видя таковое нарушение порядка, отправил Жукова на суд отцов консистории, те решили передать его на усмотрение Моршанского земского суда, но святитель Феофан вступился за крестьянина, оставив следующую резолюцию: «19 ноября 1859 г. Сообщить в Моршанский земский суд – не беспокоить более крестьянина Жукова, если нет других более очевидных признаков пребывания его в расколе»¹¹.

Подводя некоторый итог, мы можем сделать вывод, что святитель Феофан Затворник в первые месяцы пребывания на Тамбовской кафедре, еще только знакомясь с тамбовской паствой, разбираясь в консисторских делах, в первую очередь обращал свое внимание на духовно-нравственное состояние священнослужителей, проявлял заботу о них, прочитывал журналы и протоколы не формально, а старался видеть за сухими канцелярскими записями конкретного человека с его нуждами и проблемами.

⁹ ГАТО. Ф. 181. Оп. 1. Д. 1660. Л. 168 об.

¹⁰ Там же. Л. 146.

¹¹ Там же. Д. 1664. Л. 75–76.

Иеромонах Паисий (Буй),
преподаватель Тамбовской духовной семинарии

Антропологический аспект молитвы в творениях святителей Феофана Затворника и Игнатия Брянчанинова

«Нищим свойственно просить,
а обнищавшему грехопадением человеку
свойственно молиться».

Святитель Игнатий Брянчанинов

В духовной жизни человека-христианина самым сокровенным моментом является молитва. Молитва – это общение с Богом, это событие, которое не может оставить человека тем же, каким он стал на молитву. С молитвы мы всегда уходим либо оправданными, либо осужденными. Причина тому – великое достоинство человека, которого Бог сотворил «по образу и по подобию» Своему. В связи с этим святитель Феофан Затворник пишет, что человек, «созданный по образу и подобию Божию... по самой природе своей есть некоторым образом Божеского рода»¹. Из этого святитель делает заключение, касающееся всей духовной жизни человека: «Будучи же рода Божия, он не может не искать общения с Богом, не только как со своим началом и первообразом, но и как с верховным благом»².

Образ Божий, запечатленный во всей природе человека, его проявление в сознании как естественное нравственное чувство, являются тем положительным полюсом, определяющим состояние духа человека. Потому, по мысли святителя Феофана, «сердце наше и бывает довольно только тогда, когда обладает Богом и бывает обладаемо от Бога»³. Это происходит тогда, когда человек, руководствуясь духом, внимает его влечениям, старается, «узнав определенно и ясно волю Божию», исполнять ее, что «ни в тайных помышлениях сердца своего, ни в сокровенных

¹ Феофан Затворник, *свт.* Начертание христианского нравоучения. М., 2010. С. 50.

² Там же.

³ Там же.

движениях совести не слышит себе обличения не только в нарушении, но и в каком-либо нерадении об исполнении ее»⁴. Это свидетельствует о том, что Бог становится для человека не просто формальным явлением вроде веры в некий Абсолют, но Личностью, Тем, Кто является его Творцом и Промыслителем. Эти переживания являются проявлением в человеке нравственного сознания, то есть осознания себя ответственным перед Богом за каждый свой ценностный выбор, за свое духовное состояние и будущее воздаяние. Такое сознание свидетельствует о ревности о богоугождении, ревности, в которой и состоит, по словам святителя Феофана, сущность христианской жизни⁵.

Одновременно с этой внутренней личной работой человека «в совести приходит ему удостоверение, что Бог имеет его своим»⁶, то есть он своим внутренним чувством начинает переживать в некотором смысле «ответ» Бога на свои произвольные устремления к Нему. Господь утешает стремящуюся к Нему душу тем, что «дает ей знать, что она принята и усвоена Богом, стала Ему своя»⁷.

В этом согласном действии, или синергии двух волей – человеческой и Божественной заключается «семя духовной жизни», то есть зарождение внутреннего, «нового человека», зарождение его личной духовной жизни. Это «примирение» человека с Богом невозможно без благодатной помощи от Бога, потому что в природе падшего человека его благим стремлениям противоборствует «ин закон» – закон греха. Осознание своей греховности побуждает человека молиться. Святитель Игнатий Брянчанинов пишет, что «основание молитвы заключается в том, что человек – существо падшее, он стремится к получению того блаженства, которое имел, но потерял, и потому – молится»⁸.

Таким образом, с одной стороны, греховность человека, в силу которой он «несчастен, и жалок, и нищ, и слеп, и наг» (Апок. 3, 17), вынуждает его просить об исцелении, а с другой, богообразность человеческой природы, исцеленной Жертвой Христовой, дает ему дерзновение просить и быть услышанным и помилованным. Следовательно, молитва в земной жизни человека становится главным

⁴ Феофан Затворник, свт. Созерцание и размышление. М., 2007. С. 35–36.

⁵ Феофан Затворник, свт. Путь ко спасению. М., 2008. С. 18.

⁶ Феофан Затворник, свт. Созерцание и размышление. С. 37.

⁷ Там же.

⁸ Игнатий Брянчанинов, свт. Аскетические опыты. В 2 т. М., 2013. Т. 2. С. 155.

«духовным деланием», она есть «то делание, которое соединяет человека с Богом... все же прочие делания служат или приготовительными или способствующими средствами для молитвы»⁹.

Ум и сердце – это два центра молитвенного делания человека. В аскетических творениях святых отцов четко указывается, что истинная молитва – это молитва умно-сердечная. Молитвословие является молитвой в настоящем смысле только тогда, когда ум человека внимает словам молитвы, а сердце – отвечает соответствующими переживаниями. «Эти два, – пишет святитель Феофан Затворник, – понимай и чувствуй, исполненные как следует, украшают всякое молитвословие полным достоинством и сообщают ему все плодотворное действие»¹⁰. На центральное значение ума и сердца в молитвенном делании указывает и святитель Игнатий Брянчанинов: «питая ум истиной, а сердце смирением, можно доставлять душе должное направление в ее молитвенном подвиге и служить к нему предуготовительным занятием»¹¹. Говоря о духовном возрастании человека, святитель Феофан называет следующую «программу воспитания»: «Чего хотят воспитывающие?... хотят просветить ум и образовать сердце питомцев»¹².

Таким образом, в духовной жизни человека ум и сердце являются теми составляющими, в которых совершается молитвенный подвиг.

Внимательный ум – хранитель истинной молитвы. В творениях святых отцов ум в духовной жизни человека выступает в качестве созерцательного органа, «чистейшей части»¹³ души. Преподобный Антоний Великий пишет, что как орган зрения – глаза, так орган зрения душевного – ум¹⁴. «Боголюбивый ум есть свет души»¹⁵, поэтому состояние ума человека определяет его сознание, а именно, сознание нравственное, то есть способность трезвенной, критической оценки внутренних движений своей души. В области ума, а, соответственно, в области сознания, главным навыком является навык внимания. Цель внимания – удерживание ума, а за ним

⁹ Там же.

¹⁰ Феофан Затворник, свт. Созерцание и размышление. С. 190.

¹¹ Игнатий Брянчанинов, свт. Аскетические опыты. Т. 2. С. 155.

¹² Феофан Затворник, свт. Созерцание и размышление. С. 241.

¹³ Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры. М., 2011. С. 95.

¹⁴ Добротолюбие. В 5 т. М., 2010. Т. 1. С. 79.

¹⁵ Там же.



Феофан Затворник Вышенский



Брянчанинов

и всей разумной части души в истинном, православном мировоззрении. «Ум, – как отмечает святитель Игнатий Брянчанинов, – питается истиной»¹⁶, в этом – залог его немечтательности. Мечтательность же есть «скитание ума вне истины, в стране призраков не существующих и не могущих осуществиться, лстящих уму и его обманывающих»¹⁷, а потому есть причина утраты внимания к самому себе. Отсюда происходит рассеянность ума и жесткость сердца и, как следствие, душевное расстройство. Истинность понятий ума очень важна, поскольку ум может находиться в состоянии самообольщения, признавая плотские и «кровяные», то есть душевно-телесные чувства за состояния благодатные, божественные¹⁸. Оба святителя указывают на рассеянность ума как на главную причину бесплодности молитвы. Святитель Феофан разделяет рассеянность на две основные черты: расхищение ума и многозаботливость. Первопричиной греховной жизни человека является «расхищение ума или рассеянность и отсутствие сосредоточенного внимания, столь нужного в деле управления самим собой»¹⁹. Следует заметить, что разговор змея с Евой в раю имел характер именно расхищения ума; дьявол не мог (как и сегодня не может) воздействовать на волю человека непосредственно, но может обольщать ум, обманывать²⁰. Вторая черта – многозаботливость, которая есть «смятение помышлений в уме»²¹, то есть суeta ума, из-за которой происходит и в воле человека «постоянная забота об устройении своего быта, которая непрестанно точит душу»²². Смятение в уме вызывает смятение и во всей душе человека. Не заботиться совсем об устройении своего земного бытия человек не может, но должен научиться «предавать себя и свою участь всепромыслительному попечению Божию»²³, в чем и выражается живая вера. «Отдай Божие Богу, а нужное для временной жизни успеешь отдать в свое время»²⁴, пишет святитель Игнатий, подразумевая свободное от дел по долгу службы время. Относительно же общественных обязанностей святитель указывает,

¹⁶ Игнатий Брянчанинов, свт. Аскетические опыты. Т. 2. С. 160.

¹⁷ Игнатий Брянчанинов, свт. Аскетические опыты. Т. 1. С. 339.

¹⁸ Там же. С. 160.

¹⁹ Феофан Затворник, свт. Созерцание и размышление. С. 96–97.

²⁰ Имя «дьявол» (diabolos) в переводе с греческого означает «клеветник».

²¹ Феофан Затворник, свт. Созерцание и размышление. С. 97.

²² Там же.

²³ Игнатий Брянчанинов, свт. Аскетические опыты. Т. 1. С. 162.

²⁴ Там же.

что «законно и по совести проходимое служение prepares человека к усердной молитве и заменяет качеством количество»²⁵, так как «ничто так не способствует к преуспеянию в молитве, как совесть, удовлетворенная богоугодной деятельностью»²⁶.

Главными средствами для «питания» ума истиной являются чтение Священного Писания и богомыслие, которые наполняют душу «благоговейными к Богу чувствами и расположениями»²⁷ и есть «самое простое средство приучить душу возноситься к Богу»²⁸. В деле нравственного воспитания, а значит и воспитания молитвенного духа, святитель Феофан на первое место ставит просвещение ума. Он пишет: «Что значит просветить ум? Значит – напечатлеть в нем здравые понятия о всем сущем и бывающем, именно, понятия о том, что есть Бог, какие Его свойства...»²⁹. При этом святитель подчеркивает важный онтологический момент, указывая, что «эти понятия суть ответы на беспокоящие наш ум вопросы»³⁰. То есть православно-христианские вероучительные истины для человека являются естественно потребными, поскольку соответствуют его природе, созданной по образу Божьему.

Таким образом, правильное устройство ума имеет своим отражением и истинно христианское самосознание. Содержание такого сознания святитель Феофан определяет так: человек «должен сознавать себя Христовым рабом, работать и трудиться как бы от Его лица, перед Ним и ради Него... потеря сего сознания есть начало уклонения от своего порядка»³¹. С этим сознанием человек должен выходить на всякое дело, и тем более на молитву.

Из вышеприведенных положений святитель Игнатий Брянчанинов выводит практические указания для совершения молитвы: «слова молитвы должно произносить очень неспешно, даже протяжно, чтобы ум имел возможность заключаться в слова»³² и «новоначальные должны держаться при упражнении молитвой одного благоговейнейшего внимания, одного заключения ума в слова молитвы»³³.

²⁵ Там же. С. 164.

²⁶ Там же.

²⁷ *Феофан Затворник, свт.* Созерцание и размышление. С. 201.

²⁸ Там же.

²⁹ Там же. С. 241–242.

³⁰ Там же. С. 242.

³¹ *Феофан Затворник, свт.* Начертание христианского нравоучения. С. 87–88.

³² *Игнатий Брянчанинов, свт.* Аскетические опыты. Т. 1. С. 257.

³³ *Игнатий Брянчанинов, свт.* Аскетические опыты. Т. 1. С. 268.

Внимание есть дар Божественной благодати, который ниспосылается «трудящемуся и терпеливо страждущему в подвиге молитвенном»³⁴. Он даруется прилагающему собственное усилие ко вниманию, которое является «свидетельством искреннего желания получить первое»³⁵, то есть благодатное.

Внимание ума, таким образом, есть первичное условие при совершении молитвы, поскольку «при сохранении внимания умом дух непременно ощутит умиление»³⁶, то есть переживание, которое и составляет существо молитвы.

Смирение сердца – это основание правильной молитвы. В духовной жизни святые отцы большую роль отводят сердечному расположению. Святитель Феофан Затворник указывает, что «в христианстве существо дела состоит в настроении сердца – во внутренних расположениях»³⁷. Святитель Феофан, указывая на расхищение ума, многозаботливость и пристрастность как на главные черты греховной жизни, определяет, что «все это исходит из сердца и в сердце же возвращается»³⁸. Таким образом, можно сказать, что настроение сердца есть духовное состояние всего человека.

Святитель Игнатий Брянчанинов отмечает, что «молитва – это плач падшего и кающегося человека пред Богом»³⁹. Этот плач является естественным следствием осознания человеком своего греховного состояния, которое он видит внутри себя, судя по своим сердечным чувствам. Зная, с одной стороны, заповеди, которые должен соблюдать, он, с другой стороны, видит в себе несоответствие своих сердечных желаний и настроений этим заповедям. Из этого человек познает свою греховность, и тогда его молитва становится действительно плачем, а не формальным выполнением определенного правила. Святитель Игнатий пишет об этом: «Для правильности молитвы надобно, чтоб она приносилась из сердца, исполненного нищеты духа; из сердца сокрушенного и смиренного»⁴⁰.

³⁴ Там же. С. 165.

³⁵ Там же.

³⁶ Там же. С. 263.

³⁷ *Феофан Затворник, свт.* Созерцание и размышление. С. 94.

³⁸ Там же.

³⁹ *Игнатий Брянчанинов, свт.* Аскетические опыты. Т. 1. С. 158.

⁴⁰ Там же. С. 159.

Конечно, осознание своей греховности, «видение» своих грехов – это дар Божий, чтобы получить который человек должен потрудиться. Этот труд состоит в умягчении своего сердца, потому что грехов своих человек не видит из-за так называемого окамененного нечувствия. Это выражается в жесткости, немилосердии к ближним, что становится почвой для развития всех остальных грехов. Также это состояние можно охарактеризовать как отсутствие страха Божия. Для размягчения сердца требуется двойное воздействие – одновременно на ум и на сердце. Святитель Феофан, больше акцентирующий внимание на созерцательном аспекте, дает такое указание: «Соберем на своде ума нашего все поразительные истины, какие представляет нам святая вера, и наведем их на сердце. Теснимое и проникаемое ими со всех сторон, оно, может быть, уступит силе их, умягчится, расплавится, породит пары воздыханий и загорится огнем сокрушения... поражающие мысли собирайте в душе в один фокус и бейте ими свое сердце. Когда же умягчится сердце, тогда легко совладать с ним»⁴¹. В этом умягчении сердца святитель полагает смысл всех молитвенных правил: «Вот как дорого умягчение сердца! Оно одно может заменить все правила и все руководства в деле покаяния. Умягчите сердце, сокрушите его, и тогда оно само научит вас всему»⁴². Святитель Игнатий Брянчанинов в своих творениях делает акцент более на деятельный аспект в молитве. Он указывает: «Послушание, самоотвержение и смирение суть те добродетели, на которых зиждется преуспевание в молитве»⁴³. Это те добродетели, которые человек приобретает через отвержение самолюбия, которое есть главное препятствие между человеком и Богом и, следовательно, главное препятствие в молитве. Всякий раз, когда человек, попирает свой личный, эгоистический интерес в пользу ближнего, его сердце умягчается к этому ближнему, а значит – и к Богу. О важности в деле молитвы нашего сердечного расположения к ближнему говорит Евангелие: «Если ты принесешь дар твой к жертвеннику и там вспомнишь, что брат твой имеет что-нибудь против тебя, оставь там дар твой пред жертвенником, и пойди прежде примиришься с братом твоим, и тогда приди и принеси дар твой» (Мф. 5,23–25). «Милосердие к ближним

⁴¹ Феофан Затворник, свт. Созерцание и размышление. С. 331.

⁴² Там же. С. 334.

⁴³ Игнатий Брянчанинов, свт. Аскетические опыты. Т. 1. С. 258.

и смирение пред ними, выражаемые наружными делами..., составляют основание и силу молитвы» и «нет места для истинной молитвы в сердце, благоустроенном и не настроенном евангельскими заповедями»⁴⁴, – пишет святитель Игнатий, отмечая в своих творениях, что служение ближнему есть средство стяжания любви к нему, без которой не может быть правильной молитвы. Служение ближнему состоит в милосердии к нему, безгневию, терпении, снисходительности, а также смелости в обличении его проступков, различая при этом поступок человека и его самого. Такое отношение к ближнему требует большого смирения перед ним, но именно это чувство открывает дверь к сердечной молитве.

Как добрые расположения сердца способствуют молитве, так и страсти служат причиной молитвы рассеянной. «Страсти служат основной причиной развлеченности при молитве», – отмечает святитель Игнатий, и «соответственно ослаблению страстей уменьшается развлеченность»⁴⁵.

Таким образом, мы видим взаимную связь ума и сердца в молитвенном подвиге человека. Плач сердца, который составляет сущность молитвы, проистекает из осознания своей греховности. Осознание же грехов требует от человека трезвенного отношения к своему внутреннему миру. Эту функцию выполняет ум, от внимательности которого зависит и «ответ» сердца. Сердечная молитва есть сочувствие сердца, приготовленного смирением, уму, просвещенному истиной. Святитель Игнатий Брянчанинов этот процесс определяет как естественный: «Ум, молящийся внимательно, непременно привлечет сердце в сочувствие себе, в чувстве покаяния»⁴⁶. Это сочувствие не следует отождествлять с таким явлением в молитвенном делании, как схождение ума в сердце: «Между сочувствием сердца уму и соединением ума с сердцем или схождением ума в сердце – величайшая разница»⁴⁷. Соединение ума с сердцем – это состояние совершенной молитвы, это венец молитвенного делания, сочувствие же есть единичные акты молитвенных переживаний. Сочувствие сердца уму есть тот «строительный элемент», из которого вырастает здание правильной молитвы.

⁴⁴ Игнатий Брянчанинов, свт. Аскетические опыты. Т. 1. С. 264.

⁴⁵ Там же. С. 258.

⁴⁶ Там же. С. 268.

⁴⁷ Там же.

Священник Илия Филатов,
студент V курса Тамбовской духовной семинарии

Творение невидимого мира и человека по учению святителя Феофана Затворника

В современном мире люди все больше и больше обращаются к богатому наследию святителя Феофана Затворника, в котором, в частности, имеются суждения о творении невидимого мира и человека. Святитель был учителем нравственности и вел по спасительному пути: выводы, в том числе и об устройении души, делал на основании вероучительных истин Православной Церкви, которое присутствует во всех его творениях. Несмотря на то, что святитель Феофан был по преимуществу учителем нравственности, он рассуждает и на догматические темы. Специальных догматических систем и трактатов он не создал, но учение о спасении основывал на догматических истинах. Как учит святитель, «богомыслие (то есть богословие) есть благоговейное размышление о Божественных свойствах, о домостроительстве нашего спасения, о благодати, правосудии, всемогуществе, вездесущии, всеведении Божиим, о Его творении и промыслении, об устройении спасения в Господе Иисусе Христе, о Святах Таинствах, о Царствии Небесном»¹.

Особым местом богословского наследия святителя Феофана является учение о бестелесности ангелов и человеческой души. Эта тема неоднозначно воспринимается в богословии. Во второй половине XIX века святители Феофан Затворник и Игнатий Брянчанинов участвовали в богословском диспуте, затрагивавшем и изучаемый предмет, не теряющий своей актуальности и дискуссионности в наше время.

Отцы и учителя Церкви, такие как блаженный Августин, святитель Василий Великий и другие, говорят, что ангелы сотворены прежде мира вещественного или же во время первых «дней» творения. Святитель Феофан Затворник, присоединяясь к их мнению, рассуждает: «Ангелы сотворены, прежде всего, телесно и вещественно без ограничения, то как можно думать, чтобы

¹ Цит. по: *Георгий (Тертышников), архим.* Симфония по творениям святителя Феофана Затворника Вышенского. М., 2006. С. 486.

они были тело, хотя бы тонкое? Не говорят святые отцы, что прежде сотворены тонкие тела – ангелы, а потом другие тела грубые, а вообще утверждают, что ангелы сотворены прежде всякой вещественной твари»².

Святитель Феофан Затворник на основе Священного Писания, учения древних отцов Церкви и собственных рассуждений раскрывает учение о бестелесности ангелов. Его мысль можно выразить так: ангелы – духи бесплотные, не имеющие тела, хоть даже и тонкого или эфирного. Они духи, подобно Богу, но как тварь, относительно Творца имеют неизвестный нам вид телесности, о котором мы не можем рассуждать, так как ее знает только Бог. Они являются святым людям в видимом облике, воспринимая тело исключительно на время в понятном нам восприятии. «Ангелы видят лицо Бога духовно, умно, созерцают его, ибо суть духи умные, невещественные»³.

На основании наследия святого Иоанна Дамаскина святитель Феофан подчеркивает, что ангелы существуют, не подчиняясь пространству, не имеют точных очертаний и вида, являя свое присутствие умной деятельностью. «Духи невидимые и бестелесные, принимают на себя тело, когда повелением Божиим посылаются к нам, или то, что они носят постоянно, как естественную часть своего состава – тело, способное быть видимым и невидимым, осязаемым и неуловимым»⁴.

Используя библейские тексты о творении человека и его блаженном пребывании в раю святитель Феофан Затворник разъясняет догматическое учение о творении человека. Бог творит вначале тело с душой по типу животных, и далее вдыхает «дыхание жизни», что является духом. «Бог создал человека для блаженства и именно в Нем, через живое с Ним общение. Для сего вдувал в лице его дыхание Своей жизни, что есть дух <...>. Существенное свойство духа – сознание и свобода, а существенные движения его суть исповедание Бога, Творца, Промыслителя и Воздаятеля, с чувством полной от Него зависимости, что все выражается – в любительном к Богу воздаянии, непрестанном к нему внимании и благоговейном пред Ним страхе, с желанием

² *Феофан Затворник, свт.* Божие устройство: душа и ангел. М., 2009. С. 29.

³ Там же. С. 129.

⁴ Там же. С. 122.

творить всегда угодное пред Ним по указанию законоположницы – совести, и с отрешением от всего, чтоб Единого Бога вкушать и Им Единым жить и услаждаться»⁵.

Святитель Феофан Затворник говорит в своих проповедях об образе и подобии человека Богу. Он не только излагает учение Церкви, но и показывает, каким путем мы можем достигнуть этих потерянных в раю высот совершенства. «Созданы мы по образу Божию и подобию, а когда потеряли их, снова воссоздаемся в тот же образ и подобие в Господе Спасителе, в чем все существо спасения. Воссоздаемся. Но как первосозданный потеряли мы образ, так можем потерять и воссозданный»⁶.

В современном богословии нет единого мнения о составе человеческой природы. Исследуя Священное Писание и труды отцов Церкви, святитель Феофан раскрывает учение о составе человеческой природы на примере трихотомии. В то же время, не опровергая дихотомическое воззрение на человеческую природу, примиряет эти два противоположные богословские мнения. Святитель Феофан признает дух и как отдельную составляющую человека, и как высшую силу человеческой души, и называет его «органом Богообщения»⁷, который должен направлять человека к Творцу. Так же на примере трихотомической схемы старается наглядно показать, «что дух должен жить в Боге, душа питаться силами духа, а тело – силами души»⁸.

Святитель Феофан Затворник рассуждает о происхождении первой человеческой души. Сотворяя мир словами «да будет свет», Бог произвел общую душу (или душу мира) и из нее творил или извлекал птиц, пресмыкающихся, животных и человека. В человека же Творец вдунул еще и «Божий дух», то есть человек – обожился.

Излагая свою мысль о свойствах человеческой души, святитель Феофан обращает особое внимание на ее невещественность или бестелесность. Он говорит, что человеческая душа является бестелесной и даже не эфирной, но в то же время признает ее таковой только относительно человека и ангелов, относительно же

⁵ Душеполезные поучения святителя Феофана Затворника. [Б. м. и.], 1998. С. 108.

⁶ Там же. С. 347.

⁷ Феофан Затворник, *свт.* Божие устройство. С. 143.

⁸ Духовное наследие святителя Феофана Затворника // Свято-Успенский Вышенский монастырь: [сайт]. URL: <http://svtheofan.ru/feofan-zatvornik/50-.html> (дата обращения: 03.03.2012).

Бога душа может быть в какой-то степени вещественной. «Никто не сомневался и не сомневается, что под духом здесь разумеется душа, как существо невещественное и бестелесное»⁹.

Святитель Феофан Затворник в сочинениях: «Божие устройство», «Начертание христианского нравоучения»... и др. характеризует процесс сотворения человека и его пребывания в раю, опираясь на богатейшее богословское, религиозно-философское основание. Теорию генезиса человека мы можем обнаружить и в проповедях святителя, где он утверждает богоподобие образа человека и указывает, каким путем мы можем достигнуть утраченного совершенства рая, где человек пребывал вместе с Господом.

Подводя итог, необходимо выразить основную мысль о естестве ангелов и человеческой души следующими словами святителя Феофана Затворника: «Таким образом, по учению святой Православной Церкви, в естестве душ и ангелов решительно отрицается вещественность, и, надобно разуметь, всякая вещественность, не грубая только, но и тонкая, потому что утонченность вещества не делает его невещественным. Как ни тонок эфир, однако никто не назовет его невещественным; следовательно, отрицая вещественность в естестве души и ангелов, святая Церковь отрицает и их эфирность»¹⁰.

⁹ Феофан Затворник, *свт.* Божие устройство. С. 107.

¹⁰ Там же. С. 13.

В.С. Коробов,
студент V курса Тамбовской духовной семинарии

Христологический аспект обожения в творениях святителя Феофана Затворника

Центральной темой христологии является учение о Боговоплощении как основании обожения человека. Обожение человеческой природы Христа явилось результатом ее ипостасного соединения с Богом Словом, благодаря которому происходит т.н. «общение свойств» (*communicatio idiomatum*): Бог Слово, оставаясь неизменным по Своей человеческой природе, приобретает человеческие свойства, а человек, оставаясь тварным и природно ограниченным, приобретает свойства божественные, что делает его природу обоженой. Воплощение Второй Ипостаси Пресвятой Троицы – Бога Слова, стало залогом нашего спасения, а следовательно, и обожения человека.

Зачем нужно было Боговоплощение? Апостол Павел пишет, что «в Воплощении Бога люди впервые познали всю полноту Божества телесно» (Кол. 2, 9), а также «научились от Него как должно жить в Церкви Бога Живаго, которая есть столп и утверждение истины» (1 Тим. 3, 15). Святитель Феофан Затворник считает веру в Воплощение Бога стержнем христианской жизни: «Как основа христианству, сему спасительному Божественному учреждению, положена воплощением Бога Слова, так основа жизни христианской полагается верою в сие Воплощение и причастием силы Его»¹. Кроме того, он строго убеждает нас в том, что эта вера не должна допускать «ни малейшего колебания или раздвоения в мыслях»². Во II веке святитель Иринеи Лионский впервые употребляет выражение, которое впоследствии будет часто повторяться у отцов: «Слово Божие сделалось тем, что мы есть, дабы нас сделать тем, что есть Он»³. В IV веке святитель Афанасий Александрийский подчеркивает значение этого термина и произносит свою известную христологическую формулу:

¹ Феофан Затворник, *свт.* Начертание христианского нравоучения. М., 2003. С. 10.

² Там же. С. 34.

³ Цит. по: Иларион (Алфеев), *еп.* Православие. В 2 т. М., 2008. Т. 1. С. 632.

«Слово вочеловечилось, чтобы мы обожились»⁴. Это очень важный аспект догматического предания Церкви, от которого принципиально зависит понимание нашего спасения. В Евангелии говорится: «И Слово плоть бысть...» (Ин. 1, 14).

В.Н. Лосский отмечал, что благодаря воплощению Бога нам вновь дана возможность знать полноту Откровения о Боге-Троице⁵. Бог сотворил человека по любви, имея цель привести его к единению с Собой, т.е. обожению. Первый человек, Адам, должен был деятельным преуспеванием в любви Божией через послушание, от ступени к ступени, восходить к своему Творцу: «Призвание Адама состояло в том, чтобы через послушание и любовь к Богу распространить рай по всей земли и, возрастая духовно, уподобиться ангелам, дабы обожились и небо и земля»⁶. Таков путь обожения, который можно определить как положительный. Получив величайший дар свободы, которая составляла «нравственную основу личности»⁷ первого человека, Адам находился в положении выбора состояния своего бытия. Как пишет архимандрит Платон (Игумнов), «перед человеком стояла задача утвердить себя в свободе, в которой он был создан и в которой он пребывал. В соблюдении заповеди и в послушании воле Божией человек должен был развить полученный от Бога дар свободы»⁸. В.Н. Лосский, исследуя творения преподобного Максима Исповедника, говорит, что тварный мир противопоставляет себя Богу. В разделении на тварное и нетварное и коренится вся реальность тварного бытия⁹. На первого человека возлагалась миссия по преодолению этого разделения: «Адам должен был превзойти эти разделения сознательным деланием, соединить в себе всю совокупность тварного космоса и вместе с ним достигнуть обожения»¹⁰. Получив от Бога, с одной стороны, благословение властвовать над всею землею (Быт. 1, 26),

⁴ Там же. С. 633.

⁵ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Киев, 2004. С. 457.

⁶ Слово об обожении. М., 2004. С. 69.

⁷ Платон (Игумнов), *архим.* Православное нравственное богословие. Сергиев Посад, 1994. С. 110.

⁸ Там же. С. 111.

⁹ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. С. 428.

¹⁰ Там же. С. 429.

а с другой – заповедь не касаться древа познания добра и зла (Быт. 2, 17), человек был поставлен в условия самоопределения в своей свободе. «Без свободы заповедь не имела бы смысла, без заповеди свобода не могла бы реально осуществиться и не имела бы ценности»¹¹, – отмечает архимандрит Платон. В этой заповеди заключался воспитательный момент, который был необходим Адаму для духовного совершенствования и достижения обожения. В Священном Писании говорится, что Бог сотворил все «хорошо весьма» (Быт. 1, 31), исходя из этого, древо познания добра и зла не содержало в себе ничего пагубного, а выполняло лишь символическую функцию: «Заповедь запрещала не познание мира, а самочинное обладание им, достигаемое путем вкушения запретных плодов, что приводило к узурпации человеком власти над миром независимой от Бога»¹². По мнению блаженного Августина, будучи созданным в возможности не грешить, Адам должен был перейти в состояние невозможности согрешить: «До грехопадения воля человека была доброй и лишь могла согрешить (была возможность, которая впоследствии стала действительностью), то после грехопадения воля изменилась так, что не грешить она уже не может, потому что человек потерял власть над своими плотскими вожделениями»¹³. Первородный грех преслушания проявился в «предпочтении низших желаний и стремлений высшим духовным целям»¹⁴, – добавляет архимандрит Платон. Человеку стало свойственно противиться воле Божией, а его природа стала удобопреклонной к греху.

Последствия грехопадения стали печальными, «человек оказался ниже своего призвания»¹⁵. Прямой путь обожения через послушание человек не смог пройти. Однако Божественный план остался прежним, появились лишь некоторые изменения в его осуществлении. В.Н. Лосский объясняет это следующим образом: «Грех разрушил первоначальный план – прямое и непосредственное восхождение человека к Богу. В космосе открылся катастрофический разлом; надо уврачевать эту рану

¹¹ Платон (Игумнов), архим. Православное нравственное богословие. С. 111.

¹² Иванов, М.С. Грех первородный // Православ. энцикл. М., 2006. Т. 12. С. 346.

¹³ Цит. по: Лега В.П. История западной философии. В 2 ч. М., 2014. Ч. 1. С. 337.

¹⁴ Платон (Игумнов), архим. Православное нравственное богословие. С. 111.

¹⁵ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. С. 429.

и «возглавить» потерпевшую катастрофу историю человека, чтобы начать ее заново, – таковы цели искупления»¹⁶. Здесь встречается новое понятие – искупление, которое, по словам Лосского, носит «негативную сторону»¹⁷ Божественного плана о человеке. В.Н. Лосский выделяет три препятствия для соединения человека с Богом: разлучение природ, грех и смерть¹⁸. Святитель Феофан усматривает следствия грехопадения только в двух видах зла: «Во-первых, в прогневании Бога нарушением воли Его, в потере благоволения Его и подвергнутии себя клятве законной, а во-вторых, в повреждении и расстройстве своего естества грехом или потере истинной жизни и вкушение смерти»¹⁹. Таким образом, для спасения человека потребны «снятие клятвы и обновление нашего естества»²⁰, что не могло состояться без воплощения Бога. Для того чтобы снять вину греха или освободиться от клятвы, по святителю Феофану, необходимо «полное удовлетворение правды Божией, оскорбленной грехом, или полное оправдание»²¹. Это удовлетворение состоит не только в принесении умиловительной жертвы за грех, но и «в обогащении милующего делами правды»²².

Что же следует понимать под жертвой за грех? Она могла быть принесена «только Богочеловеком, или Богом воплотившимся»²³. Святитель Феофан повторяет характерную для XIX века юридическую теорию искупления, оформленную в фундаментальном труде митрополита Московского и Коломенского Макария (Булгакова) «Православно-догматическое богословие». Тезисно трактовка митрополита выражается следующим образом: «Три великие зла совершил человек, не устояв в первобытном завете с Богом: а) бесконечно оскорбил грехом своего бесконечно благого и бесконечно великого, беспредельно правосудного Создателя и через то подвергся вечному проклятию; б) заразил грехом все свое существо, созданное добрым, помрачил свой разум, извратил волю, искажил

¹⁶ Там же. С. 491.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же. С. 459.

¹⁹ Феофан Затворник, свт. Начертание христианского правоучения. С. 11–12.

²⁰ Там же.

²¹ Там же. С. 13.

²² Там же.

²³ Там же.

в себе образ Божий; в) произвел грехом гибельные для себя последствия в собственной природе и природе внешней»²⁴. С одной стороны, в трактовке митрополита можно усмотреть «смешение догматического учения с его истолкованием, употребление западной терминологии и следование западным системам»²⁵, но, с другой стороны, в его системе «собран огромный материал, и она до настоящего времени может служить ценным справочным пособием»²⁶.

Святитель Феофан лучше разъясняет некоторые моменты. Например, что мешает Богу непосредственно без воплощения Слова помиловать человека? И объясняет, что есть некое препятствие – «средостение, преграждающее путь нисхождению помилования от Бога на грешника» и, наоборот, преграда, которая лишает грешника «надежды на помилование»²⁷. В отношении Бога к грешнику святитель Феофан писал, что «правосудие Божие требует, чтобы неправый нес присужденную за неправду кару, иначе милующая любовь будет поблажающею снисходительностью»²⁸. Об отношении грешника к Богу святитель говорит, что человек будет всегда «безответным пред Ним», т. к. приступая к Богу, всегда имеет сильное чувство вины, которое лишает всякой надежды на помилование: «В душе грешника чувство правды Божией обыкновенно сильнее чувства милосердия Божия»²⁹. Для того чтобы Бог видел человека обезвиненным, а человек видел Бога умиловленным, нужна жертва, а «жертва сия есть смерть – и смерть человека»³⁰. Однако святитель Феофан пишет, что смерть обычного человека есть кара за грех и «ничего умиловляющего не представляет»³¹. Далее он говорит, что такую жертвою может стать смерть человека, который «был бы изъят из круга людей, не переставая быть человеком»³². Как это возможно? Смерть есть наказание за грех

²⁴ Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. В 2 т. М., 1999. Т. 2. С. 10–11.

²⁵ Гнедич П., прот. Догмат искупления в русской богословской науке (1893–1944). М., 2007. С. 41.

²⁶ Там же. С. 37.

²⁷ Феофан Затворник, свт. Начертание христианского нравоучения. С. 14.

²⁸ Там же.

²⁹ Там же.

³⁰ Там же. С. 15.

³¹ Там же.

³² Там же. С. 15–16.

(Иак. 1, 15), поэтому «смерть моя, другого, третьего и вообще всякого из людей – пишет святитель – не может быть смертью умиловляющей»³³. Усвоение чужой смерти также не может быть умиловляющей, т.к. все люди подвержены действию первородного греха, а следовательно, имеют личные грехи. Поэтому эта смерть должна принадлежать человеку, который обладал бы «совершеннейшею святостью»³⁴, который умрет за другого человека (грешника), тем самым освободив от клятвы законной. Далее святитель Феофан справедливо замечает, что для спасения всех людей, которые жили, живут и будут жить на земле, необходимо либо «устроить столько невинных смертей, сколько людей, или явить одну такую смерть, сила которой простиралась бы на все времена и места и покрывала все грехопадения всех людей»³⁵. Ответ напрашивается сам собой. Такую жертву мог принести только Бог воплотившийся.

Обновление естества необходимо, так же как и искупление от законной клятвы. Это есть ни что иное, как способность «противостоять греху и твердо стоять на начатом твердом пути»³⁶. Для этого, безусловно, необходимо, по мнению святителя, человека «переродить, дать ему новую жизнь, упразднить в нем начало жизни, достойной осуждения»³⁷, т.е. искоренить злое начало в человеке. Святитель Феофан разъясняет, как это сделать и приводит пример, хорошо иллюстрирующий обновление человеческого естества: «Очевидно, что для обновления этого в самом корне поврежденного тела человечества, надо отвне влить в него начало истинной человеческой жизни, подобно тому, как совершенно испорченное тело человека обновляют перелитием в него крови совершенно здорового организма»³⁸. Представляя человечество деревом, он говорит, что нужно «привить его от другого, полного здоровой жизни древа»³⁹. Для этого необходим новый родоначальник человечества, который бы стал его главой и в союзе с которым люди бы переродились «посредством заимствованного от него истинного начала

³³ Там же. С. 16.

³⁴ Там же. С. 17.

³⁵ Там же.

³⁶ Там же. С. 27.

³⁷ Там же. С. 27–28.

³⁸ Там же. С. 28.

³⁹ Там же.

жизни» и вместе с ним составили бы «новое тело человечества»⁴⁰. Таким Родоначальником мог стать только Господь и Бог наш Иисус Христос, а новым телом человечества – Церковь, Им устроенная. Святитель Феофан подробно объясняет, почему таким главой не мог стать кто-то из людей, а именно Богочеловек. Конечно же, во-первых, он должен быть человеком, чтобы «иметь возможность давать людям новую жизнь, не другую какую, а человеческую же»⁴¹. Во-вторых, его человеческая жизнь должна быть «непричастна общечеловеческой порче»⁴², для того чтобы давать жизнь другим чистой, здоровую, неповрежденную. Такое возможно, по мнению святителя, только когда жизнь «будет совсем извлечена или отторгнута от обычной человеческой самостоятельности»⁴³, а следовательно, «через воплощение, в коем Бог приемлет человеческое естество в Свою личность, и, облекшись в него, сообщает ему присноживую неистощимую полноту»⁴⁴.

Таким образом, христологический аспект обожения в трудах святителя Феофана Затворника включает трактовку таких богословских понятий, как Боговоплощение, Искупление, жертва умилоствления, обновление естества и открывает смысл земного бытия человека, идущего путем спасения.

⁴⁰ Феофан Затворник, *свт.* Начертание христианского нравоучения. С. 29.

⁴¹ Там же.

⁴² Там же.

⁴³ Там же. С. 31.

⁴⁴ Там же.

Раздел II
К 30-летию со дня кончины
архиепископа
Тамбовского и Мичуринского
Михаила (Чуба)

Священник Сергей Богданов,
студент V курса Тамбовской духовной семинарии

Первый период пребывания епископа Михаила (Чуба) на Тамбовской кафедре с 1961 по 1962 год

Взаимоотношения Русской Православной Церкви, власти и общества на протяжении первой половины XX века характеризуются как самые трагичные в истории России: таким масштабным гонениям верующие не подвергались за все время существования Православия на Руси. На короткое время государственная политика тотального истребления христиан и уничтожения Церкви сменилась «оттепелью», после которой последовала коварная тактика планомерного разрушения церковного организма изнутри.

Одним из ее механизмов стала реформа церковного управления 1961 года, позволившая властям с помощью монополии церковных советов на финансово-хозяйственную деятельность приходов почти полностью контролировать административно-хозяйственную жизнь в епархиях, отстранив при этом духовенство от реальной власти на приходах. Самую активную роль во всех этих процессах играли созданные при сельских советах и городских и районных исполкомах комиссии содействия по выполнению законодательства о культах. Наряду с антирелигиозной пропагандой, которая достигла в эти годы своего апогея, они с помощью законодательных актов запрещали крестные ходы, паломничества и посещения святых источников, вели борьбу с колокольным звоном¹.

Еще одним из методов дезорганизации церковной жизни, подрыва стабильности и ослабления деятельности Русской Православной Церкви служили планомерные действия Совета по делам Русской Православной Церкви, направленные на частую смену управляющих епархий. Для того чтобы архипастырь не мог закрепиться в епархии, приобрести авторитет и необходимый опыт, наладить

¹ Левин О.Ю. Тамбовская епархия в 1962–1974 гг.: лекции [Электронный ресурс] // История Тамбовской митрополии: документы, исследования, лица: [сайт]. URL: <http://www.tambovdoc.ru/issledovaniya/27-itogi-transformatsii-1970-1980-e-gg.php>. (дата обращения: 03.05.2014).

четкую систему управления, его через год-два переводили на другую кафедру. Такая практика велась почти до середины 1970-х годов и нанесла большой вред устроению епархиальной жизни.

В 70–80-е годы прошлого века церковная жизнь на Тамбовщине, как и всей Русской Православной Церкви, характеризуется большей стабильностью, чем в предыдущее десятилетие. Хотя отношение государства к Церкви в основном было прежним, особых потрясений в этот период не происходило. Карательные меры в контроле над Церковью, безусловно, продолжали оставаться, теперь они направлялись против конкретных лиц среди священнослужителей и прихожан, попадающих в список неблагонадежных и вызывающих подозрение со стороны уполномоченных. На общем фоне этой политики «застоя», как называют ее историки, эти репрессивные меры воспринимались уже как отдельные эксцессы, без которых советское государство не могло совсем обходиться².

В этот сложный для Церкви исторический период 60–80-х годов прошлого столетия Тамбовской епархией дважды управлял архиепископ Михаил (Чуб). Первый раз епископ Михаил получил назначение на Тамбовскую кафедру в марте 1961 года. К тому времени у владыки были опыт преподавания в Ленинградских высших духовных школах, работа заместителем председателя в Отделе внешних церковных сношений, участие в зарубежных церковных конференциях и съездах и архипастырское служение в Смоленской, Берлинской и Ижевской епархиях, а также управление Патриаршими приходами в Финляндии. Но послушание на Тамбовской кафедре потребовало от епископа Михаила принятия качественно новых решений по управлению епархией.

В Тамбов епископ Михаил приехал 19 апреля 1961 года, а фактически приступил к обязанностям только в июле: ездил в Ижевск за вещами, в Саратов, а затем в Симферополь на похороны архиепископа Луки. С архиепископом Лукой владыку Михаила связывали давние дружеские отношения. Жизнь и служение святителя служили для него ярким примером. Еще в самом начале своего архипастырского пути, будучи молодым епископом Лужским, владыка едет в Симферополь знакомиться с архиепископом-хирургом, как называл себя святитель Лука.

² Левин О.Ю. Указ. соч.

«Я переступил порог и увидел владыку, который стоял посредине кабинета. Руки его беспомощно шарили в воздухе: он, очевидно, пытался сыскать затерявшиеся кресло и стол. Я назвал себя и услышал низкий, твердый голос, который совершенно не согласовывался с позой хозяина дома: „Здравствуйте, владыка. Я слышу Ваш голос, но не вижу Вас. Подойдите, пожалуйста“. Мы обнялись. Завязалась беседа. Его интересовала и моя служба, и где я учился, кто были мои учителя. Во время разговора он встал и включил огромную мощную лампу позади часов с прозрачным циферблатом. Явно напрягаясь, сам разглядел время. Я и потом замечал: все, что только мог, он делал сам. Слепота не подорвала его волю и не разрушила яркости восприятия: когда я спросил, видит ли он сны, владыка ответил: „О, еще какие! В цвете!“»³.

В день Ангела архипастыря епископ Михаил присутствовал на торжественном молебне. Он вспоминает, что в храме священники водили архиерея под руки, а когда кончился молебен и торжественные речи, он, как будто прозрев, вышел на паперть самостоятельно. У выхода его ждала толпа людей с цветами: «Дорогой наш доктор...». Владыка стоял, улыбаясь, среди недавних пациентов, благословляя их⁴.

Правдивый и благородный, как значительно позже охарактеризует архиепископа Михаила в своих воспоминаниях архиепископ Брюссельский и Бельгийский Василий (Кривошеин), который неоднократно приглашал владыку на съезды и конференции патрологов в виду того, что епископ Михаил хорошо знал европейские языки и работал над творениями Мефодия Олимпийского, епископ Михаил очень понравился всем присутствующим на дне Ангела в доме святителя⁵. В письмах к сыну архиепископ Лука напишет об этом, подчеркнув при этом самую главную добродетель владыки, которую он в нем сразу же заметил – любовь.

Этим качеством своего характера владыка Михаил мужественно и неустанно покрывал и в дальнейшем все скорби и неурядицы, гонения и недоброжелательства, которыми сопровождался его апостольский труд.

³ Лука (Войно-Ясенецкий), архиеп. «Я полюбил страдание...». М., 1996. С. 189.

⁴ Там же.

⁵ Василий (Кривошеин), архиеп. Две встречи: митрополит Николай (Ярушевич) и митрополит Никодим (Ротов). СПб., 2003. С. 42.

Движимый любовью, владыка летит в Симферополь на отпевание любимого архипастыря. По Промыслу Божию распоряжением Патриархии епископа назначили организатором похорон святителя Луки.

Боль утраты горячо любимого всеми архипастыря и доктора, по воспоминаниям епископа Михаила, была усилена горечью бесконечных споров и переговоров над гробом Симферопольского архиепископа. Сначала представители местной власти запретили представителю Московской Патриархии, епископу Михаилу, служить панихиду. Владыке пришлось звонить в Москву, после звонка городские власти запрет сняли, но выдвинули свои условия организации похорон: не нести гроб на руках, все сопровождающие должны ехать только в автобусах, не создавая пешей процессии, и не должно звучать никакого пения. Власти хотели похоронить архиепископа в пять часов вечера, и ни минутой позже: тихо, быстро и незаметно.

Владыке Михаилу казалось, что нескончаемым переговорам не будет конца: после посещения им горисполкома его председатель вечером снова приехал на Госпитальную улицу, где находился гроб с телом почившего архиерея, и опять говорил о ритме городской жизни, который нельзя нарушать, о загруженности центральных магистралей и прочих, на его взгляд, сложностях. Но Господь судил по-другому: епископ Михаил совершил отпевание святителя при огромном стечении верующих и при сослужении почти всего крымского духовенства.

«Я распорядился, – рассказывал потом архиепископ Михаил, – чтобы прощание с владыкой не прекращалось всю ночь, и всю ночь к собору шли люди. Дни стояли жаркие, душные, но те, кто пришли прощаться, как будто не замечали духоты. Народ теснился в соборе и вокруг него круглые сутки. В полдень тринадцатого, когда мы обнесли тело покойного владыки вокруг собора, у входа уже стоял автокатафалк, за ним машина, доверху наполненная венками, потом легковая машина для архиепископа, автобусы с родственниками, духовенством, певчими. Оставалось еще несколько машин для мирян, желающих участвовать в проводах, но в эти автобусы никто садиться не хотел. Люди тесным кольцом окружили катафалк, вцепились в него руками, будто не желая отпускать своего архиерея. Машины долго не могли двинуться со

двора. Запаренный, охрипший уполномоченный бегал от машины к машине, загонял в автобусы, уговаривал „лишних и посторонних“ отойти в сторону, не мешать. Его никто не слушал. Наконец, кое-как с места сдвинулись. По узким улочкам Симферополя катафалк и автобусы могли идти со скоростью, с которой шли пожилые женщины. Три километра от собора до кладбища мы ехали около трех часов...»⁶.

Проводив святителя в последний земной путь, епископ Михаил возвратился в Тамбов и начал изучать положение дел на вверенной ему кафедре, которое оставляло желать лучшего и ничем примечательным от устройства дел на других кафедрах не отличалось.

«Церковные дела мучительны, – пишет в 1960 году накануне печально известной перестройки церковных отношений архиепископ Лука в письме к сыну. – Наш уполномоченный, злой враг Христовой Церкви, все больше и больше присваивает себе мои архиерейские права и вмешивается во внутрицерковные дела. Он вконец измучил меня»⁷.

Такие же грубые действия властей по отношению к управляющему епархии ощущал на себе и епископ Михаил. Еще в Ижевске он испытал их в столкновении с крупным местным партийным работником, бывшим секретарем Ижевского горкома КПСС, уполномоченным Д.М. Шестаковым. Владыка понимал, что от этого противостояния во многом зависела дальнейшая судьба епархии. Но ни энергичный характер епископа, ни высокий интеллект, ни сила воли не смогли тогда преодолеть мощь партийно-государственной машины.

Будучи назначен с марта 1959 года епископом Ижевским и Удмуртским, владыка с первых же дней заслужил любовь и уважение местного духовенства и прихожан, притягивая их к себе высокообразованностью и редким даром проповедничества. Много сил и внимания уделял он благолепию храмов, что не могло не возмущать уполномоченного. Первые столкновения с властью произошли именно на этой почве. Епископ задумал обновить всю живопись в Троицком соборе Ижевска, начав золочение иконостаса. Д.М. Шестаков, видя в этом умысел «упрочения влияния церкви на верующих», обратился в обком партии, МВД и Совет Министров

⁶ Лука (Войно-Ясенецкий), архиеп. Указ. соч. С. 202–203.

⁷ Там же. С. 194.

УАССР, требуя: «Не допустить скупки золотых предметов для позолоты иконостасов. С моей стороны, – писал секретарь горкома, – будут приняты самые настойчивые меры к предотвращению расходования денежных средств на эти цели»⁸.

Далее была устроена провокация, в ходе которой епископу были предъявлены обвинения и предупреждения об уголовной ответственности за «расточительство денежных средств» и «дачу взятки» на оптовой базе для закупки красок и олифы.

Владыка не внял предупреждению и, согласуясь с апостольскими правилами, продолжал нести свой крест архипастырского проповедничества: украшал и освящал храмы, рукополагал ставленников в священнический сан, произносил пастырское слово с амвона, защищал православные святыни и святыне источники. На это власть подготовила серию фельетонов и других публикаций в местной прессе, порочащих владыку.

Развязанная в прессе кампания травли епископа приобрела республиканский масштаб, по настоянию партийных идеологов фельетоны были перепечатаны многими районными и городскими газетами Удмуртии, что дало формальные основания рапортовать в Москву о «всенародном возмущении». Это было началом сигнала о первом этапе ликвидации епархии. В феврале 1960 года секретари райкомов КПСС, заведующие отделами агитации и пропаганды, редакторы газет собрались в Ижевске для «координации анти-епископской-антиепархиальной пропаганды». Любое проявление со стороны клира недоверия к развернувшейся газетной кампании приводило к снятию с регистрации и вызывало обвинения в «выступлениях против советской печати»⁹.

В сентябре 1960 года Д.М. Шестаков принял решение снять с регистрации и самого епископа, запретив ему служить, хотя не имел на это полномочий: решение этого вопроса было только в компетенции Совета по делам Церкви. Не последнюю роль в принятии такого решения послужили факты личного восприятия уполномоченным управляющего епархией. С первых дней прибытия епископа Михаила в Ижевскую епархию уполномоченного задевало несоответствующее, по его мнению, «отношение

⁸ Шумилов Е.Ф. Православная Удмуртия. История Ижевской и Удмуртской епархий. XX век. Ижевск, 1996.

⁹ Там же.

к номенклатурной иерархии», которая ставила себя выше Церкви. Особенности возмущения вызвало отсутствие должного рвения получить регистрационный документ.

«Владыка Михаил, – писал в Москву уполномоченный, – ... открыто насаждает в епархии тенденции безраздельного признания его воли и беспрекословного диктата».

7 июля 1960 года Д.М. Шестаков обратился к руководителю Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР В.А. Куроедову с предложением упразднить Епархиальное управление в Ижевске:

«Создание его привело к укреплению влияния православной церкви и духовенства... Епископ Михаил придерживается курса недоброжелательного отношения к политике КПСС и Советского Правительства по отношению к религии и церкви, а также к внешней политике Советского Правительства».

Но, несмотря на тщательно подготовленный процесс по ликвидации епархии, в Москве нужное решение не было сразу принято, требовалось соблюсти формальности.

24 ноября 1960 года состоялось закрытое заседание Совета Министров республики Удмуртии, на котором обсуждались нарушения епископа Михаила в управлении епархией. Принятое по итогам заседания постановление утверждало, что он «допускает грубые нарушения советского законодательства о культах, игнорирует указания государственных органов, контролирующей деятельность духовенства и православной церкви».

Для устранения этих «грубых нарушений» было решено:

1) считать невозможным дальнейшее пребывание его в УАССР в качестве правящего епископа епархии;

2) учитывая небольшое количество в УАССР православных церквей, считать нецелесообразным дальнейшую деятельность в УАССР Епархиального управления;

3) поручить С.А. Ефремову войти в Совет по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР с докладной запиской по этому вопросу.

Таким образом, взаимосвязь в Постановлении между «грубыми нарушениями» со стороны конкретного епископа и требованием ликвидации епархии характеризуется полным отсутствием логических связей, а «небольшое количество церквей в УАССР»,

служившее еще одним из аргументов упразднения епархии, стало следствием действий самого Правительства УАССР¹⁰.

25 ноября 1960 года Правительство УАССР обратилось к В.А. Куроедову с еще одним письмом о нарушениях советского законодательства о культах управляющим Ижевско-Удмуртской епархией – епископом Михаилом. В нем, как и в предыдущем письме настаивалось на упразднении в Удмуртии Епархиального управления. Московская Патриархия опротестовала действия Правительства Удмуртии и предприняла все меры к сохранению епархии. Вследствие этого весной 1961 года Правительство УАССР по настоянию уполномоченного просит Совет по делам Русской Православной Церкви ускорить принятие решения по письмам. Среди доводов к ликвидации епархии подчеркивалось то, что в ней «лишь 25 церковных общин, из них 5 являются настолько ослабленными, что в самый короткий срок они неизбежно придут к самоликвидации». По прошествии малого отрезка времени давление Совета на Московскую Патриархию возросло, и 16 марта 1961 года Священный Синод все же был вынужден согласиться с предложением Совета. Епископ Михаил был отстранен от руководства епархией с формулировкой «иметь в виду для следующего назначения», а Епархиальное управление в Ижевске упразднено: церковные приходы Удмуртии присоединили сначала к Кировской епархии, а позже к Татарской.

Получив назначение на Тамбовскую кафедру, владыка Михаил столкнулся с подобным отношением к себе уполномоченного, но с одной существенной разницей: теперь действия представителя власти согласно принятому на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви в июле 1961 года новому «Положению об управлении Русской Православной Церковью» приобретали законный характер. Вся хозяйственная и административная власть переходила от настоятелей храмов к церковным исполорганам¹¹. Для Церкви, находившейся в это время в тяжелейшем положении, принятый под нажимом государства документ стал настоящей катастрофой.

После приобретенного опыта в Ижевской епархии епископ Михаил, испытав на себе действие мощного антирелигиозного механизма пропаганды государственной машины, решил, исполняя

¹⁰ Шумилов Е.Ф. Указ. соч.

¹¹ Цыпин В., прот. История Русской Церкви. 1700–2005. М., 2010. С. 515.

апостольские установления, направить все свои усилия на соблюдение малого стада. Воспринимая атеизм как неизбежное зло, которое пришло на землю не без поущения Божиего и охватило все европейские страны, владыка видел, что повсюду, несмотря на успех пропаганды атеизма, сохранилось и продолжает сохраняться малое Христово стадо. Эта забота о малом стаде и стала основой его епископского служения как в эти, так и дальнейшие годы. Продолжая апостольское преемство, он следовал словам апостола Павла: «... для всех я был всем, чтобы спасти хотя бы немногих» (1 Кор. 9: 20–22).

«Положение об управлении Русской Православной Церковью» не было неожиданным. Вопрос о самостоятельности церковных советов в епархиях неоднократно обсуждался на совещаниях в Совете.

В отчете Совету по делам Русской Православной Церкви тамбовский уполномоченный А.И. Заворыкин сетовал на то, что у церковных советов в епархии нет никакой самостоятельности. С тех пор как в 1955 году отменили регистрацию церковных советов, кандидатуры в них утверждал епископ, благодаря этому удавалось избежать склок и конфликтов. Настоятели, пользуясь поддержкой архиерея, подбирали в церковный совет верующих по своему усмотрению и также легко их смещали.

«Прошлая практика выдачи регистрационных справок исполнительным органам и ревизионным комиссиям церквей, проводившаяся архиепископом, – писал тамбовский уполномоченный в Совет, анализируя проведение реформы 1961 года, – предоставляла большое поле деятельности духовенству по подбору исполнительных органов и ревизионной комиссии. Уполномоченному не удавалось приблизить к себе отдельных членов этих органов, так как либо они были вместе с настоятелями, либо притеснены ими и боялись что-либо сказать уполномоченному. В настоящее время становится легче связываться с ними и давать советы по разным вопросам»¹².

Исполнительные органы должны были следить за деятельностью священника и доносить на него, в противном случае уполномоченный грозил им увольнением с работы: «всякий ремонт в храме обсуждать с уполномоченным, независимо от согласования настоятелем этого вопроса с архиепископом, – в числе прочих пунктов советовало предписание церковным советом, а также, – информировать уполномоченного о каждом вопросе жизни общины, кроме обрядовых.

¹² Чеботарев С.А. Тамбовская епархия 40–60 гг. XX века. Тамбов, 2004. С. 223.

Если будет установлен факт работы священника с детьми, а члены исполнительных органов вовремя не сообщат об этом ему или сельсовету, то они будут нести самую суровую ответственность»¹³.

С принятием «Положения об управлении Русской Православной Церкви» все реальные права перешли к церковным советам, через которых действовали уполномоченные, минуя управляющих епархиями, а вся административно-хозяйственная деятельность переместилась из епархиальных управлений в гор(рай)-исполкомы, которые контролировали исполнение решений облисполкомов и крайкомов. В связи с тем, что новый управляющий епархией, епископ Михаил, выполнял в это время послушания Московской Патриархии и отсутствовал в епархии, мартовские решения 1961 года были доведены до исполнения лишь в июле.

10 июля 1961 года владыка Михаил разослал всем настоятелям храмов циркуляр, в котором подробно изложил суть нового положения об управлении Церковью: «Согласно указанному постановлению Священного Синода, отцы-настоятели храмов обязаны осуществлять духовное руководство приходом, заботиться о богослужественной стороне приходской жизни и выполнять требы по желанию верующих. Как не входящие в состав исполнительных органов отцы-настоятели не должны участвовать в хозяйственно-финансовой деятельности приходской общины», – сообщалось в циркуляре и далее разъяснялось, что «для осуществления хозяйственных и финансовых функций каждая приходская община в соответствии с гражданским законодательством о религиозных объединениях должна иметь свой исполнительный орган в количестве трех человек, избранный из среды членов церковной двадцатки (учредителей) на общем собрании открытым голосованием»¹⁴.

В связи с тем, что каждая приходская община получала в бесплатное пользование предоставляемый ей храм и церковную утварь от местной гражданской власти по договору и поручала хранение полученного имущества избранному ею из своей среды исполнительному органу, циркулярное письмо рекомендовало отцам-настоятелям предварительно согласовать кандидатуры всех членов исполнительного органа (а также и ревизионной комиссии) с местными гор(рай)исполкомами.

¹³ Там же. С. 224.

¹⁴ Там же. С. 339–340.

Кроме этого, в циркуляре подробно сообщалось об ответственности церковных советов, механизме работы ревизионной комиссии и хранении денежных средств, а также шла речь о вопросе состава исполнительных органов и ревизионных комиссий, изготовлении новых печатей и штампов, которые должны быть в каждом храме, особо подчеркивалась ответственность за деятельность прихода мирян и, прежде всего, лиц, избранных в исполнительный орган¹⁵.

Уполномоченный предварил действия епископа, пользуясь его отсутствием в епархии, и познакомил председателей гор(рай)исполкомов Тамбовской области с решениями Архиерейского Собора и Синода Русской Православной Церкви на целый месяц раньше, чем с ними оказались ознакомлены священнослужители и члены церковных советов. Сопровождение состоялось в июне 1961 года в здании Тамбовского облисполкома. На заседании уполномоченный познакомил собравшихся и с другими недавно вступившими в силу документами: постановлением правительства «Об усилении контроля за выполнением законодательства о культах» и «Инструкцией по применению законодательства о культах», разработанной Советом по делам Русской Православной Церкви.

В августе 1961 года облисполком принял постановление «Об усилении контроля за выполнением законодательства о культах», которое возлагало «осуществление контроля за деятельностью служителей культов» на заместителей председателей гор(рай)исполкомов. 29 августа в облисполкоме с ними было проведено совещание. На повестке дня стояли вопросы, рассмотренные в постановлении Совмина СССР от 16 марта 1961 года. Для председателей гор(рай)исполкомов по работе с церковными советами была разработана инструкция за подписью нового уполномоченного А.И. Зверева, сменившего на этом посту П.И. Чаузова, который проработал на этой должности чуть более полугода и заслужил среди священников репутацию мягкого, интеллигентного человека¹⁶.

Назначив ответственных за работу церковных советов, государство, по сути, полностью подчинило Церковь, с этого момента архиерей номинально считался управляющим, фактически не имея никаких рычагов управления. Кроме того, в течение 1961 года

¹⁵ Циркуляр благочинному Моршанским благочинническим округом протоиерею Павлу Гулынину. Личный архив протоиерея Александра Сарычева.

¹⁶ Чеботарев С.А. Указ. соч. С. 227.

принимались дальнейшие меры по лишении их самостоятельности и по передаче полного церковного управления в руки гор(рай)советов. Одним из таких моментов стал обмен печатей и штампов.

Летом 1961 года все церковные общины сдали в епархиальное управление для обмена печати и штампы, которые раньше находились у настоятелей храмов. Новые печати были изготовлены по заказу уполномоченного и переданы заместителям председателей гор(рай)исполкомов, которые в свою очередь должны были вручить их председателям исполнительных органов храмов, находившихся на территории их района. Такой путь передачи печатей и штампов, по словам уполномоченного, был избран для того, чтобы «гор(рай)исполкомы при вручении печатей и штампов ближе познакомиться с членами церковных советов и ревизионных комиссий»¹⁷.

В мае 1961 года для председателей райисполкомов, на территории которых находились святые источники или чьи жители больше других предпринимали паломничества к ним, было подготовлено еще одно письмо за подписью заместителя облисполкома с рекомендацией усиления антирелигиозной агитации в районе, особенно в дни православных праздников. В письме предлагалось на местном уровне принять решение, запрещающее подобные паломничества и привлечь средства массовой информации для разъяснительной работы, а также вызывать организаторов паломничеств в райисполком для предупреждения об ответственности. Предпринятые меры принесли и первые «успехи»: за весь 1961 год районным властям удалось прекратить паломничества к 10 из 12 наиболее чтимых в народе святых мест, но как только давление ослабевало, число паломничеств резко увеличивалось.

Похожая ситуация сложилась и с участием верующих в церковных Таинствах. Надеясь сократить количество совершения Крещений, власти в 1962 году усложнили процедуру: теперь при совершении Таинства должны присутствовать оба родителя и выразить свое согласие на совершение Крещения. В случае невозможности присутствия им надо было оформить письменное согласие. В результате принятое положение дало прямо противоположный результат: процент совершения Таинств повысился. Проведя анализ ситуации, выдачу справок признали не эффективным методом в борьбе с религиозными культами, а, наоборот, «способствующим

¹⁷ Там же.

возрастанию религиозной обрядности». Инициаторы такой работы были наказаны, а в гор(рай)советы поступило из облисполкома письмо с требованием прекратить эту практику. К 1963 году подобные справки уже не выдавались.

Пресекалось со стороны властей и совершение священнослужителями треб на дому, чтобы денежные средства не проходили мимо церковной кассы. «Непослушных» священников за это нарушение наказывали. Только за 1962 год было снято с регистрации 10 священнослужителей. Надо добавить, что по сравнению с 1940–1950-ми годами причин для снятия с регистрации священника стало в несколько раз больше: даже самая незначительная мелочь могла послужить поводом, часто надуманным или спровоцированным. Заинтересованы в этом были и церковные советы, кадры для которых подбирались уполномоченным через гор(рай)советы. Если вдруг по каким-то причинам церковным советам не нравился священник, то возникали дразги, писались бесконечные письма-жалобы, которые отсылались во все инстанции и отнимали много сил и времени у епископа, внося смуту и раздор среди верующих.

Все же эти действия вместе взятые подрывали авторитет Церкви и были выгодны уполномоченному, так как «раздирали» Церковь изнутри. Принятие решения о подчинении церковных советов уполномоченному и гор(рай)советам, которого так желали уполномоченные, «оправдало себя и принесло соответствующие плоды»: положительные для Совета по делам Русской Православной Церкви и очень горькие для самой Церкви»¹⁸.

Рассматриваемый период характеризуется и закрытием храмов. Причем кроме уполномоченного с инициативой выступают еще и местные власти. Так были закрыты храмы в селах Первое Пересыпкино Гавриловского района и Новоюрьево Староюрьевского района, в городе Тамбове на Петропавловском кладбище и на городском кладбище города Мичуринска. Два последних кладбищенских храма было разрешено использовать только для совершения отпеваний и заказных поминальных богослужений.

По сравнению с послевоенными десятилетиями 1961–1962 годы стали наиболее тяжелыми в жизни всей Церкви: именно тогда разрабатывались механизмы, которые определили дальнейшую перспективу епархиальной жизни.

¹⁸ Цытин В., прот. Указ. соч. С. 515.

В это время согласно решению облисполкома был осуществлен перевод священнослужителей на твердый оклад. Это стало возможным ввиду поступления всех денежных средств от треб в кассу церковных советов, которые в свою очередь выплачивали духовенству зарплату. При этом сократились отчисления на содержание Епархиального управления. В них церковные советы перестали быть заинтересованы, так как напрямую подчинялись уполномоченному и гор(рай)советам. Таким образом, несмотря на общий рост церковных доходов в начале 1960-х годов, экономическое положение епархиального центра существенно ухудшилось, снизилась и его роль в оперативном управлении приходами. Если раньше уполномоченные все вопросы деятельности Церкви решали исключительно через Епархиальное управление, то теперь – непосредственно с церковными общинами, а точнее с их исполнительными органами, но даже и в этих тяжелых условиях церковные иерархи искали средства и методы для контроля над ситуацией в епархии.

Так, указом от 26 января 1961 года «для постоянного контроля деятельности приходского духовенства, для улучшения связи епархиального управления с причтами храмов и для выполнения поручений правящего архиерея»¹⁹ епископ Михаил вновь учредил благочиннические округа: Тамбовский, Мичуринский, Кирсановский и Моршанский, восстановив работу благочинных. Сохранившиеся документы из переписки владыки с благочинными свидетельствуют об активизирующейся работе со стороны Епархиального управления, которую Его Преосвященство пытается восстановить с приходами через благочинных. Архиерей информирует их обо всех текущих делах в епархии: «В течение года, прошедшего с момента моего вступления в управление Тамбовской епархией, – пишет Преосвященнейший владыка, – накопилось большое количество фактических материалов о жизни приходов и деятельности приходского духовенства епархии, позволяющих мне сделать необходимые выводы для того, чтобы дать соответствующие указания епархиальным клирикам»²⁰.

¹⁹ АТЕ. Ф. 12. Указ управляющего Тамбовской епархией епископа Михаила об учреждении благочиннических округов.

²⁰ Информационное письмо благочинному. Личный архив протоиерея Александра Сарычева.

Владыка отмечает, что большинство клириков хорошо справляются с своими обязанностями вопреки трудностям и физическим немощам. В таких приходах установились добрые отношения между пастырями и пасомыми, исключая взаимные жалобы и нарекания. «Большинство приходского духовенства, – констатирует в письме епископ Михаил, – при исполнении своих обязанностей законопослушно исполняет все указания епархиальной власти, а также гражданские законоположения, регулирующие деятельность духовенства в Советском Государстве. Однако, к большому сожалению, приходится отметить, что имеют место и различные нарушения и недоразумения, происходящие в большинстве случаев от неправильного понимания духовенством своих основных обязанностей»²¹.

В письме владыка напоминает клирикам об их первейшей обязанности – совершать богослужения в храме и указывает на факты, свидетельствующие об «извращении этой исконной церковной нормы»²². Епископ указывает на недопустимость сложившейся практики, так как она наносит непоправимый вред церковному делу и основному установлению Церкви – соборности. Совершение богослужений и треб на дому без имеющихся на то существенных причин рассредоточивает, «распыляет» приход, ориентируя верующих на обособленность. Кроме того, такие священники, чрезмерно увлекаясь домашними требоисправлениями, допускают небрежность и торопливость в совершении богослужений в храме, часто сокращая их или пропуская. Для убеждения нерадивых владыка приводит в письме слова молитвы, которую священник произносит в конце каждой Литургии: «Исполнение Церкви Твоя сохрани», и недоумевает от того, что какая же может быть «полнота», какое «исполнение», если некоторые священники, совершая на дому без необходимости требы, отучают свою паству от храма, от соборной молитвы. Разъяснив, какой вред для Церкви приводят такие самочинные действия священников, нарушающие апостольские установления, епископ Михаил подчеркивает, что такое требоисполнение на дому противоречит и гражданским законам. «Ни один клирик не имеет права превышать свои полномочия, – предупреждает владыка, – сверх указываемых здесь

²¹ Информационное письмо благочинному. Личный архив протоиерея Александра Сарычева.

²² Там же.

границ. Объем совершаемых на дому богослужебных последований строго определяется вышеуказанными нормами»²³.

Панихиды и отпевания могут быть совершены и на дому, по приглашению родственников покойного, но только в тех случаях, когда тело усопшего по каким-либо причинам не может быть принесено в храм. Панихиды на дому после погребения усопшего, а также заочные отпевания вне храма не должны иметь место в священнической практике, недопустимы также и проводы покойников духовенством за пределами церковной ограды, в том числе и праздничные подворные обходы. «Предупреждаю, что все указания, – заключает епископ Михаил, – регулирующие порядок и объем требоисполнений, совершаемых вне храма, являются обязательными. Клирики, замеченные в нарушении данных указаний, будут рассматриваться как нарушители церковной дисциплины»²⁴.

Благочинным владыкой вменялось внимательно следить за выполнением архиерейского распоряжения и помогать приходскому духовенству, где это необходимо, разъяснять прихожанам значение и смысл общецерковной молитвы как основы жизни православного прихода. Благочинные, получив распоряжение от архиерея, информировали о нем священников своего благочиннического округа, о чем свидетельствуют подписи под документом.

Владыка оповещал благочинных, а через них и все приходы епархии, не только о своих распоряжениях, но и о документах, отправленных уполномоченному или в другие общественные организации, а также о бумагах, приходивших на его имя от уполномоченного или из других учреждений.

«Тамбовское Епархиальное Управление сообщает Вам для сведения, – пишет секретарь епархии благочинным, – что 13 августа текущего года за подписью Управляющего Епархией Пресвященного Епископа Михаила было послано письмо в Тамбовский областной Комитет защиты мира, в этом письме указано на роль приходов нашей епархии в деле защиты мира и на их активное участие в этом благородном деле, выражающемся в пожертвовании денежных средств в фонд Мира. Копия ответного письма из Тамбовского областного Комитета защиты мира прилагается»²⁵.

²³ Там же.

²⁴ Там же.

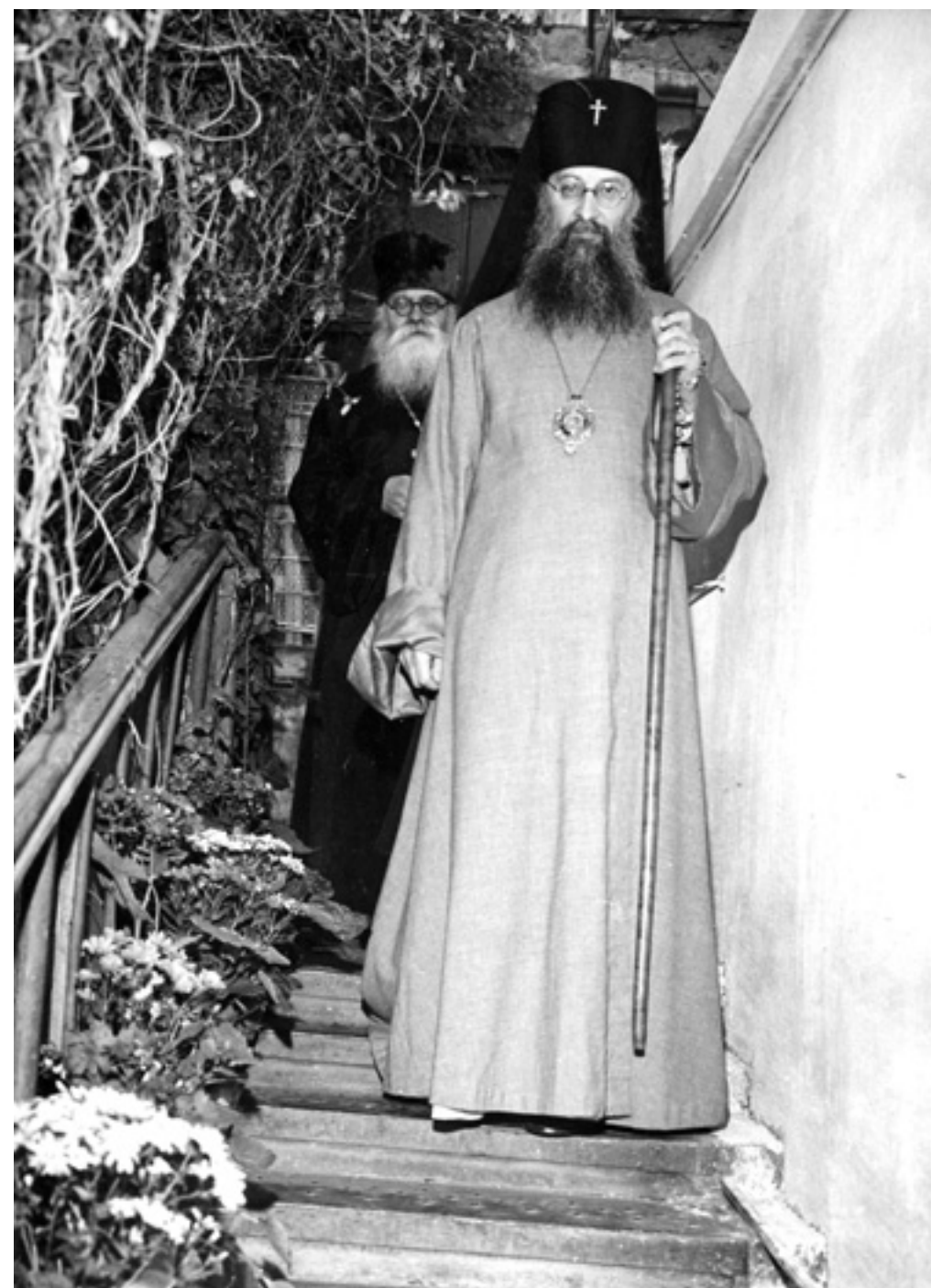
²⁵ Там же.

В ответ на указ епископа об учреждении благочиннических округов на заседании облисполкома 23 февраля 1962 года было принято решение создать комиссии содействия по соблюдению советского законодательства о культурах. Комиссии учреждались с целью контроля за соблюдением духовенством и религиозными обществами законодательства о культурах, а также для изучения и анализа форм и методов работы священнослужителей с верующими, особенно с молодежью и детьми, знакомства с проповеднической деятельностью священников, деятельностью учредителей церкви – двадцатки, советом и так далее. Всего в области было создано 14 комиссий при райисполкомах и 35 – при сельских советах. В работе этих общественных органов принимало участие около 200 человек. В основном это были учителя школ, работники культуры, пенсионеры – активисты антирелигиозной работы. Комиссии содействия активно занимались «перестройкой церковного управления»: подбором новых, «прислушивающихся к рекомендациям» членов исполнительных органов церкви, помогали им поставить на место настоятелей, возмущавшихся своим бесправным положением в общине²⁶.

На любую попытку правящего архиерея систематизировать и улучшить ведение епархиальных дел и работу с духовенством, клиром и паствой власть тут же принимала ответные меры, еще более ограничивающие деятельность епархиального начальства. Но владыка Михаил продолжал изыскивать средства для контроля над ситуацией. Он всегда старался поддерживать духовенство, многим помогал материально, хотя на тот момент его зарплата была несколько ниже зарплаты священнослужителей.

По свидетельствам духовенства и клира, которому довелось служить в те годы под его началом, епископ Михаил был прост и доступен в общении, вместе с тем был очень интеллигентным, вежливым и скромным человеком, имел особый дар проповедничества. Будучи высокоученым богословом, он вместе с тем совершенно понятно мог истолковывать самые сложные моменты Священного Писания и церковные догматы православной веры, чем снискал уважение не только среди духовенства, но и мирян. Свое основное служение в сане архиерея он видел, прежде всего, в предстоянии пред Престолом Божиим и свидетельстве о Христе. Хотя

²⁶ Чеботарев С.А. Указ. соч. С. 229.



Епископ Михаил на лестнице

владыка на Тамбовской кафедре в этот период был совсем недолго, чуть больше полутора лет, расставаться при переводе в Ставропольскую епархию, по его признанию, было грустно. Епископ Михаил уже успел полюбить тех, с кем приходилось вместе служить и общаться, но с глубоким смирением принял новое определение Священного Синода, о чем и сообщал в своем прощальном письме благочинному Моршанским благочинническим округом священнику Павлу Гулынину: «Никогда не забуду Вашего ласкового гостеприимства и заботливого внимания и совместных служб. Прошу меня не забывать в Святых молитвах у Божиего Престола». Епископ просил отца Павла передать сердечный привет матушке, всем домашним и сослуживцам. После заключительных строк с призыванием на семейство священника Павла Гулынина милости и щедрот Божиих, а также благословения владыка Михаил делает приписку, в которой передает привет некому Ивану Андреевичу и просит сообщить, что написал ходатайство о его пенсии, советуя, что ему для получения ее еще необходимо сделать²⁷.

Предполагаем, что это письмо, написанное в ноябре 1962 года владыкой Михаилом перед отъездом из епархии, было не единственным. В этот же период епископ Михаил продолжает научно-публицистическую деятельность, публикуя свои труды по исследованию творений святителя Мефодия Патарского в новом журнале «Богословские труды», к созданию которого Преосвященнейший владыка имел прямое отношение.

Попытки создания периодического издания, целиком посвященного богословской тематике, относятся к 1946 году, а разрешение и подготовка первого номера стали возможными только в 1957 году. Первое заседание редколлегии прошло под председательством епископа Михаила, управляющего тогда Смоленской и Дорогобужской епархией. Владыка сообщил собравшимся, что согласно резолюции Святейшего Патриарха Алексия I они являются редколлекцией нового учреждаемого издания, которое будет выходить два раза в год томами по 20 печатных листов в каждом и тиражом в 3000 экземпляров и призвано отражать богословскую мысль Русской Православной Церкви. Сборник будет содействовать развитию научной работы в высших духовных школах и показывать, в том числе

²⁷ Письмо благочинному Моршанского благочиннического округа протоиерею Павлу Гулынину. Личный архив протоиерея Александра Сарычева.

и перед внешним миром, пути русской богословской творческой мысли. Председателем редколлегии был назначен епископ Михаил, общее руководство изданием должен был осуществлять митрополит Коломенский и Крутицкий Николай²⁸.

С тех пор прошло еще пять лет, прежде чем вышел первый номер. Это произошло в июне 1960 года, хотя выпуск был датирован 1959 годом. Ситуация с тех пор несколько изменилась, владыка в связи с удаленностью места своего назначения имел меньше возможности бывать в Москве и теперь вошел только в члены редколлегии журнала, но также принимал в нем самое активное участие. Только в 1961 году в выпусках журнала напечатано 6 статей епископа Михаила: Предисловие к извлечению из славянского сборника творений священномученика Мефодия; Мефодий Патарский, священномученик. К [С] истелию о прокаже (к Истелию о прокажении); Мефодий Патарский, священномученик. Молитва (из сочинения «О воскресении»); Мефодий Патарский, священномученик. О жизни и о разумной деятельности (слово второе «О житии и деянии разумные»); Мефодий Патарский, священномученик. О пиявице, о которой говорится в книге Притчей, и о (словах) «Небеса проповедуют славу Божию» («О пиявице сущи в притчах и о Небеса исповедают славу Божию»); Мефодий Патарский, священномученик. О различении яств и о телице, упоминаемой в книге Левит, пеплом которой окроплялись грешники (о разлучении яди и о юници менимеи в левитице еяже пепеломь грешнии кропахуся). Вероятно, из-за занятости епархиальными делами в 1962 году владыка Михаил смог подготовить для публикации в «Журнале Московской Патриархии» только Слово на праздник Вознесения Господня.

²⁸ Богословское творчество в Русской Церкви. 50 лет альманаху «Богословские труды» // ЖМП. 2011. № 5. С. 89–90.

Протоиерей Владимир Кленин,
секретарь Ученого совета
Тамбовской духовной семинарии

Воспоминания об архиепископе Михаиле (Чубе)

Имя выдающегося иерарха Православной Церкви, ученого богослова и молитвенника архиепископа Михаила (Чуба, † 1985 г.) хорошо известно не только в Тамбовской епархии и не только в России, но и за ее пределами. Своей многогранной деятельностью он оставил яркий след в истории, науке и снискал уважение в сердцах людских. Мне посчастливилось не только на праздничных богослужениях видеть и слышать богомудрого старца, но и лично быть с ним знакомым, быть в числе его послушников: вначале иподиаконом, затем диаконом и, наконец, священником.

С первой встречи в 1978 году, когда я демобилизовался из рядов Советской Армии и прибыл на прием к правящему архиерею Тамбовской епархии, дабы испросить благословения для поступления в Духовную семинарию, и до последних дней жизни владыки Михаила меня особенно поражали в нем такие личные качества, как неподдельная человеческая доброта, эрудиция, огромное трудолюбие и исключительный молитвенный подвиг, а лучше сказать – стояние пред лицом Всевидящего Бога.

Как послушнику, мне довелось быть рядом с владыкой и в официальной обстановке, и в повседневной жизни. Благодаря этому обстоятельству имеется богатый материал воспоминаний о нем. И естественно, я мог бы много рассказывать о том, как Владыка Михаил готовил пищу, причем совершенно не имея к этому никакого практического поварского навыка!... Как он сам ходил на рынок и выбирал квашеную капусту, где его обступало множество хозяек, предлагая свой товар. Владыка Михаил, дабы никого не обидеть невниманием, терпеливо рассматривал и даже пробовал на вкус предложенный продукт, хвалил каждую и только после этого покупал продукт. На мой вопрос, почему предпочтение отдано тому посолу, а не другому, и вообще, как можно разобраться в таком большом количестве предлагаемого похожего товара, владыка с улыбкой ответил:

«В тонкостях квашеной капусты не шибко искушен, однако монахиня Иоасафа (экономка владыки) наказала выбрать ту, в которой больше содержится моркови!»

Вспоминается, как владыка нес деньги в сберкассу, по тем временам немалую сумму, для платы за автомобиль «Волга» в простой авоське! Данный случай породил немало легенд...

Помню, как владыка воспитывал того или иного послушника, который оказывался чересчур медлительным и, что называется, «не горел» на работе при вскапывании земли или заготовке дров. Вместо ожидаемого в этом случае «нагоняя», горе-герой неизменно получал от владыки деньги на самый дорогой обед в столовой со словами: «Ступай, подкрепись».

Все эти жизненные эпизоды характеризуют владыку Михаила как добропорядочного интеллигентного человека, который обладал незлобивым, по-детски чистым восприятием действительности. Такая непосредственная, непорочная была и вера пришлопамятного владыки, которая соделала все его житие одним подвигом – стоянием пред Богом. Для большего понимания этой мысли приведу соответствующие аналогичные образы, которые, на мой взгляд, были присущи владыке Михаилу.

Во-первых, вспоминается ветхозаветный патриарх Авраам, который так верил в Бога, Его обетование, что, нисколько не смущаясь, оставляет свой род, свой дом и уверенно идет в землю, ему неизвестную. Владыке Михаилу, волею судеб, пришлось много раз менять место жительства и часто не по своей воле. Идя по жизненному пути смело, без оглядки, он также обнаруживал свою сильную, глубокую веру в Бога. Казалось, как Авраам, он имеет неписанный договор или завет с Богом, Который ведет его по жизни. Условия этого завета владыке очень хорошо известны и он свято хранил их при всех обстоятельствах и на всяком месте...

Еще напрашивается сравнение с царем Давидом, который занимал высокое общественное положение и при этом открыто, как ребенок, умилялся перед святыней. Как сказано в Священном Писании Ветхого Завета, он буквально «скакал» перед ковчегом, который возвращался из плена, из поругания. Так владыка Михаил благоговел перед святыней, перед светлой памятью святых угодников, подвижников веры и благочестия, новомучеников и исповедников Российских, которые «даже до крови» твердо

стояли в вере и через которых Господь являет во все времена «присносущную силу Свою и Божество».

Иногда приснопамятный владыка Михаил напоминал Боговидца Моисея, который удостоился быть тайнозрителем и собеседником Божиим, которому были вручены скрижали завета. Боговидец Моисей вел людей из рабства к свободе, от греха к спасению. Известно, что владыка Михаил занимался исследованием творений святых отцов, и в первую очередь творением священномученика Мефодия Патарского (Олимпийского). В одном из произведений, «О прокаженных», им были обнаружены аграфы (в переводе с греческого – «незаписанные: устные по отношению к слову; неписанные – по отношению к закону), слова и изречения Господа нашего Иисуса Христа, не вошедшие в Четвероевангелие, но процетированные непосредственными слушателями Божественного Учителя и дошедшие до нас в различных произведениях. Это наполнило сердце владыки Михаила несказанной радостью о Господе и определило его служение как истового проповедника учения Христова о Царствии Небесном и путях его достижения.

Необходимо еще упомянуть о том, что Владыка любил читать художественную литературу, где яркими красками передается атмосфера, в которой находятся герои, талантливо оттеняется грех с его пагубными последствиями и мудро предлагаются пути очищения, искупления. Его любимыми писателями были Лесков, Мельников-Печерский, Чехов и др.

Все выше приведенные факты способствуют раскрытию того образа – «стояния пред Богом», в котором неизменно пребывал приснопамятный Владыка; того ощущения предвкушения Царства Небесного на земле во время совершаемого архиепископом Михаилом богослужения. Это возвышенное чувство передавалось не только мне, но и другим священнослужителям, сослужившим благодатному старцу, многочисленным молящимся в храме. Когда убеленный сединами архипастырь перед Престолом Божиим с воздетыми вверх руками возглашал: «Слава Тебе, показавшему нам свет!» или «Яко да под державою Твоею всегда храними, Тебе славу возсылаем, Отцу, и Сыну, и Святому Духу, ныне и присно, и во веки веков», владыка Михаил походил сразу на Боговидца Моисея, и на царя Давида, и на патриарха Авраама у дуба Мамврийского. В эти минуты, казалось, он, несомненно,

видит Бога, стоит перед Ним и беседует с Ним. И, что самое главное, у присутствующих создается уверенность, что Господь Бог не только слышит верного раба Своего, но и отвечает ему таинственным образом! Радостное и блаженное состояние, осязаемое в эти мгновения, если и можно выразить, то разве только апостольскими словами в момент Преображения на Фаворской горе: «Господи! Хорошо нам здесь быть»...

Таким архипастырем запомнился мне дорогой приснопамятный архиепископ Тамбовский и Мичуринский Михаил (Чуб), многогранная жизнь и деятельность которого отличалась «благоговением пред Богом» и, по моему личному убеждению, сроднила его с достойными небожителями в обителях вечных... Душа его во благих водворится и память его в род и род!..



В Покровском соборе 1970-е

Священник Антоний Лозовский,
проректор по научной работе
Тамбовской духовной семинарии

Архиепископ Михаил (Чуб) как исследователь богословского наследия святителя Мефодия Олимпийского

Архиепископа Тамбовского и Мичуринского Михаила (Чуба) с другим его предшественником на Тамбовской кафедре, его старшим другом святителем Лукой (Войно-Ясенецким), помимо их глубочайшей преданности Церкви, объединяет такая же преданность и своему второму призванию. Если для святителя Луки таким призванием была медицина, то для архиепископа Михаила это была церковная наука. В таком гармоничном сочетании своей церковной и научной деятельности архиепископ Михаил является нам, как будто из глубокой церковной древности воскресший, образ епископа-богослова.

Значение того вклада, который архиепископ Михаил внес в развитие отечественной церковной науки, во многом обусловлено тем обстоятельством, что, являясь «первым архиереем, окончившим возрожденные духовные школы»¹, архиепископ Михаил стал одним из тех ученых, которые обеспечили преемственность отечественной церковно-научной традиции. Обучаясь в Ленинградской духовной академии, он встретил там преподавателей еще прежней, дореволюционной школы, таких как известный патролог Александр Иванович Сагарда. Впоследствии архиепископ Михаил передал полученные им знания своим ученикам, среди которых были и нынешние профессора Московской духовной академии А.И. Осипов и К.Е. Скурат.

Самой любимой церковной наукой архиепископа Михаила стала патрология, а главным объектом исследования – богословское наследие святого Мефодия Олимпийского. По словам одного из исследователей жизни и деятельности архиепископа Михаила священника Димитрия Сафонова, «М. А. Чуб с увлечением изучал

¹ Сафонов Д. К 20-летию со дня кончины архиепископа Михаила (Чуба) // Альфа и Омега. 2006. № 1. С. 185.

духовное наследие священномученика Мефодия Олимпского (Патарского; ум. ок. 311 г.). Исследование и богословское осмысление его творений стало делом всей жизни владыки Михаила»². В пользу такого утверждения свидетельствует и тот факт, что самая первая и самая последняя научные работы архиепископа Михаила были посвящены богословию святого Мефодия.

Наиболее фундаментальной работой архиепископа Михаила, посвященной святому Мефодию, является его магистерская диссертация «Святой священномученик Мефодий и его богословие». До настоящего времени этот труд остается, по сути дела, единственным отечественным капитальным исследованием по богословию святого Мефодия. Важно отметить и то обстоятельство, что труд этот был написан в период гонений на Русскую Православную Церковь, когда отечественная церковная наука находилась в состоянии упадка. Поэтому весьма ценно, что в своей научной работе архиепископ Михаил смог выдержать высокие стандарты, характерные для дореволюционной церковной науки. Как написано в одном современном издании по патрологии, «на общем фоне диссертаций в духовных академиях по святым отцам в советский период капитальные исследования епископа Михаила (Чуба) являются редким исключением и заслуживали бы переиздания в полном объеме»³.

Святой Мефодий Олимпийский являлся видным богословом 2-й половины III – начала IV века от Р.Х. Однако вскоре после его смерти труды этого богослова были преданы забвению. Следствием такого забвения стал тот факт, что и в отечественной дореволюционной патрологии богословию святого Мефодия не было уделено достаточного внимания. Известный церковный ученый архиепископ Филарет (Гумилевский) в своем знаменитом труде «Историческое учение об отцах Церкви» характеризует святого Мефодия как одного из выдающихся отцов доникейского периода, отмечая при этом «диалектическую тонкость» в его трудах⁴. Тем не менее специальные сочинения, посвященные святому Мефодию, писали разве что студенты духовных школ. Архиепископ Михаил считал

² Сафонов Д.К 20-летию со дня кончины архиепископа Михаила (Чуба) // Альфа и Омега. 2006. № 1. С. 185.

³ Сагарда Н.И. Лекции по патрологии I–IV века. М., 2004. С. 555.

⁴ Филарет (Гумилевский), архиеп. Историческое учение об отцах Церкви. Сергиев Посад, 1996. С. 169.

такое забвение богословского наследия в отечественной науке святого Мефодия незаслуженным, поставив своей целью восстановление в отношении него церковной и научной справедливости.

К тому моменту, когда архиепископ Михаил приступил к своим исследованиям, отечественная патрология безнадежно отставала от зарубежной, в том числе и в изучении богословия святого Мефодия. Среди ученых, занимавшихся его наследием, были такие ученые, как Т. Цан, А. Гарнак, Н. Г. Бонвеч и Ф. Дикамп. Знакомство с их трудами, несомненно, существенно облегчалось прекрасным знанием архиепископом Михаилом европейских иностранных языков. В своей магистерской диссертации владыка делает обстоятельный обзор зарубежных исследований, посвященных святому Мефодию, что, несомненно, является одной из сильных сторон его научной работы.

О жизни святого Мефодия Олимпийского известно совсем немного, при этом даже немногочисленные имеющиеся источники о его жизни часто противоречат друг другу. Существуют различные свидетельства о месте его служения. Согласно греческой традиции, святой Мефодий был епископом города Патры в Ликии. Однако святой Иероним Стридонский в своем труде «О знаменитых мужах» сообщает, что святой Мефодий был епископом города Олимпа в Ликии, а затем епископом Тира.

Внимательное изучение славянских источников привело архиепископа Михаила к выводу о том, что местом служения святого Мефодия является македонский город Филиппы. Свою точку зрения владыка обосновывает и тем, что в III веке город Олимп находился в страшном запустении, вследствие чего вряд ли мог быть местом пребывания епископа. Несмотря на то, что и сегодня не все исследователи разделяют точку зрения архиепископа Михаила, его несомненная заслуга заключается в том, что версия филиппийского служения святого Мефодия прочно вошла в оборот российской патрологии.

В качестве одной из причин того забвения, которому подверглось богословское наследие святого Мефодия Олимпийского после его смерти, исследователи называют несколько архаичную даже для IV века форму изложения его трудов: святой Мефодий в своих произведениях продолжал пользоваться классической формой платоновского диалога. Однако архиепископ Михаил

главной причиной, по которой о богословском наследии святого Мефодия стали забывать, считает его критику известного александрийского богослова III века Оригена.

Как известно, впоследствии Ориген будет осужден отцами V Вселенского Собора, но в IV веке Ориген продолжал оставаться практически непререкаемым авторитетом для большинства богословов того времени. Среди его почитателей были и церковный историк Евсевий Кесарийский, и даже Великие каппадокийцы: Василий Великий, Григорий Богослов и Григорий Нисский. Единственным, кто дерзнул критиковать Оригена, оказался святой Мефодий Олимпийский, за что, по мнению архиепископа Михаила, и поплатился незаслуженным забвением. Как пишет ученый, «апологетические и полемические аспекты диалогов и трактатов святого Мефодия в полной мере подтверждают тот ореол защитника чистоты церковного учения, которым окружено его имя в летописях Церкви. Но в то же время именно эти его апологетические и полемические выступления вызвали самое отрицательное отношение к нему со стороны тех, против кого он вооружался, в первую очередь со стороны оригенистов. Это обстоятельство, несомненно, играло немалую роль в последующих судьбах литературного наследия святого Мефодия: оно было, в значительной доле, подвергнуто незаслуженному забвению и частично приписано другим авторам <...> в завершенной к 325 году «Церковной истории Евсевия Кесарийского, где святому Мефодию по праву должно было принадлежать почетное место, о нем даже не упоминается»⁵.

Итогом вышеуказанного отношения богословов IV века к творчеству святого Мефодия стала безвозвратная утрата большинства богословских произведений святого Мефодия. На греческом языке помимо отрывков из его нескольких сочинений целиком сохранился лишь «Пир десяти дев». Однако некоторые произведения святого Мефодия, пусть в сокращении, но сохранились в древнеславянском переводе. Стремясь расширить и упорядочить источниковую базу своего исследования, архиепископ Михаил выполнил несколько переводов со славянского языка некоторых трудов святого Мефодия. В частности, он перевел со славянского на русский язык очень важный текст этого

⁵ Михаил (Чуб), архиеп. Святой священномученик Мефодий и его богословие // Богосл. тр. М., 1973. Вып. 10. С. 7, 9.

богослова – «Диалог о свободе воли», значительно доработав тот перевод, который был выполнен профессором Е. Ловягиным.

Следует признать, что до сих пор не всеми учеными признается высокое достоинство богословских трудов святого Мефодия. Так, известный российский патролог Н.И. Сагарда, брат А.И. Сагарды, в своих лекциях по патрологии называет святого Мефодия «не особенно глубоким мыслителем и богословом», отмечая в то же время, что «он был образованным писателем, любителем философии и естественных наук, добросовестным исследователем и искренним полемистом»⁶.

Излишне говорить, что сам владыка Михаил в своих научных исследованиях приходит к совершенно другим выводам, находя в его творчестве то, что не смогли увидеть другие исследователи. Как пишет он в предисловии к своей диссертации, «мы имеем теперь все основания считать самым драгоценным сокровищем богословия святого Мефодия его мистико-аскетическое учение о духовной жизни Церкви и о христианском совершенстве. Страницы творений святого епископа, посвященные раскрытию этой темы, следует рассматривать как один из важнейших истоков учения о внутреннем совершенствовании, которое было развито писателями-аскетами, трудившимися в последующие века в уединении пустынь и в тиши монастырских келий»⁷.

Святой Мефодий является горячим сторонником девства, который вслед за апостолом Павлом утверждает, что именно девство следует рассматривать в качестве высшего идеала христианской жизни. Ценно при этом то, что святой Мефодий, живший до появления монашества, уже воспринимает девство в качестве церковного служения. Как комментирует архиепископ Михаил слова святого Мефодия, «„Совершеннейшие“ по степени преуспевания, „соединившиеся“ с Христом „и уневестившиеся Ему души“ – это отнюдь не собрание самодовольных праведников, а достигнутые ими степени духовного восхождения – вовсе не самоцель; они, эти „совершеннейшие“, становятся „помощниками“ Христа, „чтобы, приняв чистое и плодотворное семя учения, с пользой содействовать проповеди для спасения других“»⁸.

⁶ Сагарда Н.И. Указ. соч. С. 559–560.

⁷ Михаил (Чуб), архиеп. Указ. соч. С. 8.

⁸ Там же. С. 54.

Важнейшей стороной богословия святого Мефодия было то, что он не разделял спиритуалистических крайностей богословия Оригена, почерпнутых последним из платоновской философии. Для Оригена, как и для Платона, тело оставалось темницей для души. К сожалению, эти оригенистские настроения проникнут затем и в монашескую среду, что будет иметь пагубные последствия не только для монашества, но и для всей Церкви. Поэтому важно, что один из идеологов будущего монашества, не разделяя подобного заблуждения, критиковал Оригена. «Вопреки мнению Оригена, – замечает владыка Михаил, – святой Мефодий ни в каком случае не может согласиться с тем, что тело является темницей и оковами для души. Тело – помощник души»⁹. При этом, как отмечает архиепископ Михаил, «главной ошибкой Оригена, очевидно, было в данном случае пренебрежение церковной традицией, защиту которой сделал своей основной задачей святой Мефодий. Важнейшей принципиальной предпосылкой святого епископа было твердое убеждение в непреложности Божиих намерений, являемых в творении мира и в создании человека как духовно-телесного существа»¹⁰.

Таким образом, своими научными трудами, посвященными святому Мефодию Олимпийскому, архиепископ Михаил (Чуб) добился поставленной перед ним задачи – ему действительно удалось вывести из забвения имя святого Мефодия. Хочется надеяться, что богословские труды архиепископа Михаила, не утратившие своего научного значения и находящиеся по глубине исследования на уровне лучших патрологических работ, со временем все-таки будут изданы и станут доступными широкому кругу читателей.

⁹ Михаил (Чуб), архиеп. Указ. соч. С. 49.

¹⁰ Там же. С. 48.

Протоиерей Владимир Сергунин,
первый проректор Тамбовской духовной семинарии

Новые факты в исследовании наследия архиепископа Михаила (Чуба)

Основным научным интересом архипастыря и богослова архиепископа Михаила (Чуба), 30-летие со дня кончины которого приходится на 25 апреля 2015 года, было изучение жизни и творений святителя Мефодия Олимпийского, но этой темой не исчерпывались его богословские интересы.

Управляя епархиями Русской Православной Церкви в разных уголках нашей страны, он неизменно интересовался местными святынями. Так, будучи архиепископом Тамбовским и Мичуринским, владыка много времени уделял работе по составлению списка святых для собора Тамбовских святых и списка архиереев Тамбовских.

В 2011 году в газете «Моздокский вестник» была напечатана ранее неизвестная статья с авторством архиепископа Михаила «Православная святыня в Моздоке» о Моздокской иконе Божией Матери с небольшим предисловием его бывшего иподиакона Владимира Захарова.

Моздок является административным центром Моздокского района Северной Осетии. Моздокский район граничит на севере и северо-востоке со Ставропольским краем, на западе – с Кабардино-Балкарией, на юго-востоке – с Чеченской Республикой, на юге – с Правобережным районом Северной Осетии.

Управляющим Ставропольской и Бакинской епархией епископ Михаил был с 1962 по 1968 год. По свидетельству ставропольского историка Т.А. Булыгиной, «владыка неоднократно служил в Моздоке». Этим, по всей вероятности, и объясняется его интерес к моздокской святыне.

Из истории христианства на Кавказе¹

В 1976 году я приехал в Тамбов в гости к своему дорогому владыке Михаилу Чубу (1912–1985). Он уже несколько лет возглавлял Тамбовскую и Мичуринскую кафедры. Я прожил у него несколько дней. Он много рассказывал о владыке Луке (Войно-Ясенецком), с которым их связывали годы большой дружбы. Владыка Лука участвовал в хиротонии епископа Михаила и с тех пор был, по сути, его духовником.

Владыка Михаил также говорил о своих разысканиях рукописей и писем епископа Игнатия (Брянчанинова).

В ту неделю архиепископ Михаил дважды служил в соборе, и я иподиаконовал ему, как это было и раньше, когда он жил в Ставрополе, Воронеже.

Прощаясь со мной, владыка передал мне две свои рукописи: «Древнерусские плащаницы» и «Православная святыня в Моздоке» и сказал: «Я надеюсь, что настанет время, когда ты сможешь опубликовать мои статьи и их прочтут в России. Я верю, что это произойдет. Знаешь, Владимир, мне предлагали напечатать статью о плащаницах в сборнике Академии наук, но сказали, чтобы я слово „Бог“ написал с маленькой буквы, так же, как и Матерь Божия, и вообще убрал бы все прописные буквы, которые мы, верующие, употребляем. Я не мог позволить такого кощунства и отказался от публикации».

Сегодня это время настало.

История Моздокской иконы Божией Матери началась несколькими веками раньше, чем история города, давшего ей впоследствии наименование. С этой иконой соединены многие воспоминания о судьбах христианства на Кавказе.

Икона Божией Матери, известная теперь под именем Моздокской, явилась к осетинам в начале XIII века как знаменательный символический дар, полученный от грузинской царицы Тамары (1184–1213). По ее распоряжению, как повествует об этом предание, искусный живописец написал копию великой святыни

¹ К публикации подготовил протоиерей Владимир Сергунин. Печатается по: «Моздокский вестник». 2011. 6 апр.

грузинского народа – Иверской иконы Богоматери – специально для христиан-осетин. И эта, вновь написанная, икона была направлена св. Тамарой в Осетию как знак особого внимания к соседнему народу, родственному грузинам по вере.

В те давние времена уже существовали многосторонние и разнообразные связи между различными христианскими народами, как жившими в непосредственном соседстве, так и находящимися на далеком расстоянии один от другого. Эти связи нередко приводили к бракам, которые заключались между членами семейств правителей различных христианских государств, а также браки в свою очередь содействовали укреплению вышеуказанных связей.

Святая Тамара, приславшая в дар осетинам Богородичную святыню, была дочерью грузинского царя Георгия III и осетинской царевны Бурдухан. Первым мужем царицы Тамары был князь Юрий – сын русского великого князя святого Андрея Боголюбского. Вторым браком она была повенчана с осетинским царевичем Давидом Сосланом.

С именем царицы Тамары связаны одна из самых замечательных эпох национального и культурного расцвета Грузии, а также значительное оживление миссионерской работы проповедников христианства, трудившихся на ниве Евангельского благовестия и в самой Грузии, включая ее отдаленнейшие уголки и на соседних с Грузией территориях, в частности, в областях, населенных осетинами как на южном, так и на северном склонах Кавказского хребта.

Миссионеры, посланные царицей Тамарой, отчасти продолжили, отчасти возобновили то, что было сделано их предшественниками. Как известно из церковной истории, начало христианства у осетин относится еще к апостольским временам. Впоследствии среди осетин много потрудились византийские миссионеры. Византийские официальные документы именовали осетин аланами. Христиане-аланы первоначально были причислены к Понтийскому диоцезу Константинопольского Патриархата. Патриарх Николай Мистик (X век) основал у аланов архиепископию, ставшую впоследствии митрополией. Судьба этой древней Аланской митрополии была чрезвычайно осложнена множеством исторических невзгод, а христианство среди осетин подвергалось в течение веков самым тяжелым испытаниям и жестоким гонениям: в древнейшие времена со стороны соседних языческих народностей,



Епископ Михаил со студентами

а впоследствии – со стороны завоевателей из Персии и Турции. Много бед принесло осетинам и татарское нашествие.

В XIII веке при деятельном участии миссионеров, посланных царицей Тамарою, происходили восстановление и укрепление христианства у осетин, причем исключительно важную роль при этом играло ознакомление осетин с культурой соседней Грузии.

За эпохой, отмеченной мощным и плодотворным воздействием, шедшим из Грузии, последовал период блестящего национального возрождения осетин, хранивших свою христианскую культуру от посторонних враждебных воздействий. К сожалению, этот период расцвета был непродолжителен, и для Осетии наступила пора тяжелых испытаний, в ходе которых христианство у осетин было фактически почти полностью забыто. О его расцвете свидетельствуют лишь немногочисленные исторические напоминания.

От славной некогда Аланской митрополии в настоящее время сохранились скудные археологические памятники византийской эпохи и еще более скудные летописные известия. Возрождение христианства в Осетии при царице Тамаре оставило на себе более ощутимые вещественные свидетельства в виде повсеместно встречающихся развалин храмовых и монастырских сооружений в грузинском стиле, остатков фресковой росписи и различного рода письменных свидетельств.

Своеобразными памятниками вторичного расцвета христианства в Осетии являются обычаи, имена, праздники и оригинальные редкостные предания, сохраняющиеся веками в среде осетин, несмотря на то, что официально христианство считалось здесь вытесненным.

Но без всякого преувеличения можно утверждать, что благоговейная любовь немногочисленных осетин, оставшихся среди всех испытаний верными христианству, к их заветной святыне – присланной царицей Тамарой иконе Богоматери, – является самым замечательным свидетельством эпохи вторичного распространения христианства в Осетии, это свидетельство выдержало многовековое испытание в самых тяжелых условиях. Характерно то обстоятельство, что даже те осетины, которые отошли от христианства, выражали свое почтение к этой национальной святыне.

Икона Матери Божией находилась длительное время в селекции Майрами-Кау в Куртатинском ущелье. Церковь, в которой

находилась икона, трижды горела, но икона каждый раз чудесно сохранялась. Эти чудеса прославили образ Пресвятой Богородицы как новую Неопалимую Купину, к которой с надеждой обращались осетины, томившиеся под игом поработителей. Следует отметить, что, несмотря на подавляющее превосходство сил у завоевателей, осетины, никогда не складывавшие полностью своего оружия, продолжали вести освободительную войну против захватчиков, и как нация не были ими полностью поработены. Но насильники веками держали осетин, точно в природной темнице, в почти недоступных горных ущельях и тесницах. Загнанным в эти ущелья осетинам приходилось страдать от безземелья и от сурового климата, почти не имея связей с внешним миром.

Святая икона Богоматери была для многих жителей Северного Кавказа настоящим проповедником христианства, миссионером, напоминанием об утерянных духовных ценностях – так выразился однажды об этой иконе приснопамятный святитель Игнатий (Брянчанинов), возглавлявший сто с небольшим лет тому назад Кавказскую и Черноморскую епархии.

Шли десятилетия и века. Истерзанная чужеземными завоевателями Осетия вместе с другими поработченными народами Северного Кавказа стала пристально всматриваться в зарождающуюся на далеком Севере могучую силу и искать в ней поддержки.

Это была Россия, сбросившая татарское иго, изгнавшая со своей территории вторгавшихся извне завоевателей, утверждавшая шаг за шагом свое могущество в тех областях, которые долгое время служили рассадником кочевых племен, совершавших свои разбойничьи набеги на русские селения и города.

Помощь, которую искали у России против персов и турок народы Грузии, Осетии, Кабарды и других этносов Кавказа, первоначально была сравнительно слабой и непостоянной: слишком много накопилось у России других неотложных задач, для удовлетворительного разрешения которых далеко не всегда хватало средств и сил. И, тем не менее, круг вопросов, входивших в комплекс кавказских интересов Русского государства, уже с конца XVI века занимает определенное место в истории дипломатии Московского правительства.

Проблемы помощи единоверному народу и поиски возможных путей восстановления христианства у осетин уже тогда

переплетались с вопросами и задачами государственного порядка. В XVII веке начинается история властного влияния России на дела и отношения Кавказа.

В XVIII веке это влияние приобретает исключительно большие размеры. Оборонительные линии, сооружаемые русскими для защиты от набегов горных феодалов, постепенно приближались к ущельям Осетии. Одна из таких линий протянулась от Кизляра к урочищу «Мздогу» (по-кабардински это означает густой, дремучий лес). Здесь в 1763 году основана крепость Моздок, которая с самого своего появления сделалась центром нового распространения христианства на Кавказе. Уже в 1764 году в Моздоке открыли первую школу «для детей осетинских и прочих горских народов». Подавляющее большинство учеников школы за все время ее существования (1764–1792) было из осетин.

Школа, несмотря на скудость средств и многочисленные недостатки в постановке преподавания, устройства быта учеников, играла положительную роль в деле просвещения осетин и их общения к русской культуре, а также укрепления дружественных отношений между Осетией и Россией. Наиболее способные ученики, оканчивавшие школу, направлялись в Астраханскую духовную семинарию.

В Моздоке в 1771 году учредили Осетинскую духовную комиссию с целью восстановления христианства у осетин. (Эта комиссия была создана по инициативе грузинского духовенства еще в 1745 году. Первоначально в состав комиссии включили клириков и мирян только грузинской национальности.) Обосновавшаяся в Моздоке Осетинская комиссия получала в том же, 1771 году, от Священного Синода специальную инструкцию по ведению миссионерской работы среди осетин. Инструкция эта, очень подробная и обстоятельно разработанная, по существу, является первым по времени официальным руководством для русских миссионеров. Обращает на себя внимание исключительно гуманный дух инструкции, который категорически запрещал миссионерам какие бы то ни было насилия над совестью тех, к кому они посылались на апостольское служение.

В инструкции сказано буквально следующее: «Повеление, угрожение и строгое с утеснением взыскание есть насильство совести. Оно е язычника или магометанца не только к Богу или

христианству не приведет, но паче ожесточит, и то есть самое противу слова Божия злочестие». Инструкцией предусматривается необходимость проповеди среди осетин на их родном языке.

В 1774 году, после победоносного окончания войны с Турцией (Кучук-Кайнарджийский мирный договор от 10 мая 1774 года), Россия приобрела еще больший авторитет среди народов Кавказа, привыкших в течение столетий со страхом осматриваться на турок и их вассалов.

Наступило время, когда инициатива осетин, искавших у России помощи против своих врагов, получила в Петербурге полную поддержку. Для переговоров о присоединении Осетии к России в том же, 1774 году, в Моздок прибыла специальная осетинская делегация и встретила здесь с полномочным представителем Русского правительства – астраханским губернатором Кречетниковым. В Моздоке был решен вопрос об окончательном присоединении Осетии к России, и, таким образом, совершилось то, что было заветной мечтой Осетинского посольства в Петербурге в 1749–1752 годы.

В 1793 году с целью улучшения миссионерского дела среди осетин в Моздоке учреждается самостоятельная архиерейская кафедра. Основанная кафедра существовала недолго, до 1814 года. Первым епископом вновь открытой епархии стал Преосвященный Гаий (до епископства – начальник Осетинской духовной комиссии, по национальности грузин).

Отсутствие собственной письменности и азбуки у осетин служило препятствием для распространения в их среде просвещения. Преосвященный Гаий в самом начале своего архиерейства повторил для осетин ту великую любовь, что совершили за девять столетий до него святые равноапостольные братья Кирилл и Мефодий для славян: составил осетинский алфавит и озаботился его практическим применением.

В 1798 году епископ Гаий издает в Москве в Синодальной типографии осетинскую азбуку и сокращенный катихизис, получивший название: «Начальное учение человекам, хотящим учиться книгам Божественнаго Писания». Эта первая книга на осетинском языке издана таким образом, что ее содержание передано двумя параллельными текстами: церковно-славянским и осетинским.

В основу осетинской азбуки епископ Гаий положил кириллицу, иными словами – церковно-славянский алфавит. Таким образом, осетинский язык был первым языком народа, вновь получавшего письменность, для азбуки которого взяли славянское написание. (Спустя некоторое время ученые-лингвисты внесли небольшие поправки в труд Преосвященного Гаия, но его инициатива и заслуга в деле создания осетинской письменности этим нисколько не умаляются).

Имеются сведения, что в это же время и в Моздоке была устроена типография для печатания книг на осетинском языке. Моздок становится культурным центром для осетин, не теряя при этом своего значения как крепости русского владычества на Кавказе и возрождения христианства у осетин. В конце XVIII века он сделался самым крупным населенным пунктом на всей Кавказской линии, стягивавшим к себе пути, по которым русская культура проникала в среду народов Северного Кавказа.

В начале епископства Преосвященного Гаия совершилось перенесение в Моздок древней святыни осетин – иконы Богоматери, присланной им царицей Тamarою в XIII веке. Группа осетин из Куртатинского ущелья получила позволение переселиться на плодородные равнины Терской линии в окрестностях Кизляра (Дагестан). Переселяясь, они взяли с собою и заветную святыню – икону Божией Матери. Остановившись на ночлег в предместье Моздока, переселенцы, как повествуется в сказании об этой святой иконе, видели в сумраке ночи необыкновенный свет, сиявший над той арбой, на которой находилась икона, и распространявшийся на всю окрестность. Утром переселенцы запрягли волов и хотели двигаться дальше, однако волю, запряженные в ту арбу, где находилась святыня, несмотря ни на какие понуждения, не двигались с места.

Один из переселенцев слышал ночью голос, повелевавший ему оставить икону на том месте, где стояла арба. Переселенцам, спешившим на избранное ими место жительства, очень не хотелось расставаться со своей святыней, но они не посмели ослушаться столь явственных указаний.

Так древняя икона Богоматери, присланная в благословение осетинскому народу царицею Тamarою, осталась в Моздоке и получила наименование «Моздокская».

В сказании о Моздокской иконе сохранились сведения о том, что она едва не исчезла вскоре по закрытии Моздокской епархии, но по усиленной молитве местного православного населения – осетин и черкесов – оставлена на месте.

В XIX веке многое из того, что было сделано Осетинской духовной комиссией и ее миссионерами, подверглось испытаниям. Интриги туркофильской партии на Северном Кавказе нанесли ущерб делу православной миссии на Кавказе. Происходили многочисленные отпадения от христианства и соращения в иные веры отдельных лиц, официально ставших христианами, и семейств, и даже целых селений. Тайной целью испуганных агентов иных вер было стремление подорвать у осетин и соседних народностей духовные связи с Россией и ослабить русское влияние на Кавказе.

Но, несмотря на невзгоды, семя христианства, так часто заглушавшегося здесь различными сорняками, не погибло. Великую роль в деле сохранения православной веры в душах человеческих играла исконно многовековая привязанность осетин к их родной святыне – прославленной иконе Божией Матери, к которой многие из них вместе с православными людьми других национальностей продолжали с верою прибегать во всех нуждах и обстоятельствах жизни.

В настоящее время чтимые точные списки с чудотворной Моздокской иконы Божией Матери являются священным украшением и средоточием молитвенного прославления Божией Матери в храмах Моздока и г. Прохладного.

Празднование Моздокской иконы Божией Матери совершается дважды в год – в праздник Преполовления Пятидесятницы и в день Успения Богоматери.

На праздники прибывают богомольцы различных национальностей, благоговейно чтущие милостивую Заступницу рода христианского.

О.Ю. Левин,
преподаватель Тамбовской духовной семинарии

Письма архимандрита Софрония (Сахарова) к архиепископу Тамбовскому и Мичуринскому Михаилу (Чубу)

Архимандрит Софроний (в миру Сергей Семенович Сахаров) – богослов нашей эпохи. Ученик и автор книги о преподобном Силуане Афонском, его духовный преемник. Отец Софроний родился 22 сентября 1896 года в Москве, в семье купца.

Духовный облик юного Сергея формировался, с одной стороны, под влиянием его увлечения живописью, и с другой – философско-религиозного поиска, приведшего его к восточной мистике. Способности к рисованию у Сергея Сахарова проявились в детстве. Получив среднее образование, он учился в Академии художеств (1915–1917) и затем – в Московской школе живописи, скульптуры и архитектуры (1920–1921).

В 1921 году Сергей Сахаров выехал из России с тем, чтобы продолжить карьеру живописца уже на Западе. Он провел несколько месяцев в Италии и в Берлине. В 1922 году молодой человек переехал в Париж. В 1925 году он отправляется на Афон, где в Русском Пантелеимоновом монастыре принял постриг в монашество с именем Софроний. В 1930 году отец Софроний встретился со святым старцем Силуаном. С 1940 года, поселившись в одной из пещер Карулии, в самом сердце афонской «пустыни», начал отшельничать. В 1941 году рукоположен во иеромонаха в скиту святой Анны. В 1944 году по просьбе монахов монастыря святого Павла оставил Карулию и в качестве духовника перешел в пещеру в Неа Скити. А в 1947-м вынужден был ее покинуть из-за появившихся после войны антиславянских настроений греческих монахов, живущих на Святой Горе.

В 1952 году отец Софроний издал сочинения старца Силуана со своими комментариями и жизнеописанием старца. Эта книга стала классикой современной православной аскетической литературы.

Отец Софроний поселился в городке Сент-Женевьев-де-Буа под Парижем. В 1959 году, после безуспешных попыток найти во

Франции место для основания монашеской общины, он переехал в Англию с группой учеников и поселился в Толлесхант Найтс (Эссекс) в бывшем доме священника. Здесь был основан монастырь святого Иоанна Предтечи, духовным руководителем которого стал архимандрит Софроний.

Умер отец Софроний 11 июля 1993 года.

Знакомство архиепископа Тамбовского и Мичуринского Михаила (Чуба) с архимандритом Софронием состоялось, видимо, в тот период, когда владыка с августа 1957 года по март 1959 года управлял приходами Московского Патриархата в Германии. В августе 1957 года он был назначен заместителем председателя Отдела внешних церковных сношений и несколько лет трудился на этом поприще. Участвовал в первой официальной встрече представителей Всемирного Совета Церквей и Русской Православной Церкви в Утрехте (Нидерланды) в августе 1958 года. Впоследствии архиепископ Михаил был назначен членом Комиссии Священного Синода по вопросам христианского единства. Со времени основания сборника «Богословские труды» (1959) он являлся бессменным членом редакционной коллегии.

Владыка Михаил перевез в Россию первые издания основного труда отца Софрония «Старец Силуан». Сохранилось несколько писем отца архимандрита к архиепископу Михаилу, некоторые из них хранятся в архиве Тамбовского епархиального управления. Сегодня мы публикуем два письма, посвященные некоторым богословским проблемам и вопросам духовной жизни, актуальными и в наше время.

Сент-Женевьев-де-Буа, 28 июня 1958 года

Глубокоочтимый и возлюбленный о Господе Преосвященный Владыко, благословите.

При вести о том, что Вы в Англии, я сначала потянулся душой туда, чтобы лично получить от Вас благословение и, если возможно, участвовать в Божественной литургии и причаститься из Ваших рук. Но, к сожалению, желание сие не реализуемо, так как для меня весьма сложная процедура получения виз и требует столь долгого времени, что я уже не застаю Вас там. Итак, мне сейчас не дана радость непосредственного общения с Вами.

Сам я недавно был в Англии по делу издания английского перевода книги «Старец Силуан» Англиканским Издательством «THE FAITH PRESS». За время моего пребывания там я встречался с некоторыми высокими представителями Англиканской Церкви. Некоторые из них занимают руководящие места в деле общения с представителями Русской Церкви; я имею в виду гл. обр. Архиепископа Йоркского д-ра М. Ramsey и Епископа Челмсфордского д-ра Allison.

Горячо молю Бога, чтобы благословил Он пребывание в Англии представителей Русской Церкви действительным успехом, под которым я мыслю хотя бы частичное «разрушение того средостения», что разделяет христианский мир уже несколько веков, несмотря на сознание всеми губительных последствий этого разделения. Я непоколебимо верю в то, что если бы Господь открыл всем нам удобные Ему пути к искомому и желанному единству христиан, то мир могучими потоками излился бы свыше на всю страждущую землю, ибо судьба мира самым глубоким образом связана с судьбами Церкви, и все исторические события находятся в непосредственной зависимости от духовного состояния христиан. Внешняя разорванность мира, т.е. в плане политическом, есть не что иное, как отражение разрыва в плане духовном. И поскольку христианству принадлежит не только преобладание, но и «власть» над миром прочим, постольку возможно утверждать, что мир между христианами явится прочною основой мира во всей Вселенной.

Мой личный опыт общения с представителями и высшей, и средней средой Англиканства убедил меня в том, что они исполнены искреннего желания найти пути к возможному скорому и действительному сближению с Православием вообще и с Русской Церковью – особенно. Совершенно не склонный к «упрощению» этого вопроса в его существе, ибо мыслю благим единство не в бедности и снижении, а в богатстве и полноте, я вместе с тем внутренне болею исканием тех путей, следуя по которым мы смогли бы преодолеть печальное наследие наших предков – разделение христианского мира. Преодоление это в настоящий момент нам, и всему миру, нужнее, чем когда бы то ни было в прежние века. Мы не достигнем искомого, если слишком «твердо» станем на формальную почву. Этот путь испытан в прошлом, и результаты были незначительными, потому что по существу своему догматы

постигаются не теоретически, не рассудочно, а через духовный опыт. Если мы дадим англиканам вступить в общение с нами духовное, то тем самым они естественно включаются в наш «догматический опыт», и тогда подлинное единство станет реальностью и формально. Я позволяю себе высказать несколько таких мыслей лишь после того, как сам убедился в эффективности такого метода. Конечно, он требует от нас самих действительно твердого стояния в полноте Святого Предания, во всех его аспектах: литургическом, аскетическом, каноническом, пастырском, богословском. Ждать от англикан и старокатоликов немедленного постижения всего и вхождение в обладание всем сим богатством – бесплодно. В этом случае они будут ближе к римо-католикам, родственным им во многих отношениях: культурных, психологических и исторических. Тогда чаемое единство христианского мира отодвинется от нас еще дальше, чем оно было до наших дней. Не отрицаю наличия известного «риска» в принятии такой последовательности, о какой говорю выше, но ведь и Бог, творя мир свободных существ – «шел на риск». Любовь Божественная не страшится и сего.

Моя преданная любовь к Русской Церкви вообще, и к Вам лично, дала мне дерзновение высказать отрывочно несколько мыслей, и зная, что я не имею на это права, прошу Ваше Преосвященство не вменить мне это дерзновение в грех, но отнестись к ним со снисходительным вниманием и как к следствию долгих молитв.

Испрашивая Вашего святительского благословения, пребываю смиренно преданный послушник Вашего Преосвященства Недостойный Архимандрит Софроний.

«Донжон», 12 января 1959 года

Глубоко чтимый, возлюбленный о Господе Владыко, благословите.

Согласно выраженному Вами желанию, послал Вам два оттистка моей французской статьи: «Единство Церкви по образу единства Св. Троицы» (Православная Триадалогия как основа Православной Экклесиологии).

В 1950 г. я написал по-русски статью под тем же заглавием. Напечатана она в нашем «Вестнике» № 2–3. Это был момент весьма трудный для самого существования всего нашего

Экзархата. Тенденция наших противников, отымавших у нас один за другим приходы, была – доказать, что Русская Церковь не имеет канонического права распространять свою юрисдикцию на приходы, находящиеся вне ее территориальных границ, что права эти принадлежат только Вселенскому Патриарху. Это обстоятельство привело к тому, что первой редакцией моей статьи рядом с чисто богословскими положениями наличествует полемический элемент. На просьбу редакторов французского журнала «Contacts» разрешить им перепечатать на страницах их органа мою статью, собственно ее первый французский перевод, опубликованный в № 5 нашего же «Вестника», я ответил принципиальным согласием, но с тем, что внесу в нее исправления, устранив совершенно полемический момент и усилив положительное изложение основных моментов богословского порядка. С тех пор положение изменилось, и полемизировать с нашими «нео-папистами» уже нет необходимости. Статья проф. Троицкого (и могу сказать и моя также) привела к тому, что «Русский Экзархат Вселенского Патриарха» на последовавшем за этими статьями Епархиальном Съезде переменял решение предыдущего съезда о «постоянном и окончательном» подчинении Константинопольскому Патриарху и вынес постановление, что их подчинение К-полю должно рассматривать как временное, вызванное современным положением вещей.

В новой редакции моей статьи я несколько более развиваю и обосновываю те моменты, которые приобретают все большую актуальность. Мы видим, что проблема единства всего христианского мира все более и более захватывает все разветвления исторического христианства, и в связи с этим на первый план выступает и вопрос о том принципе, который должен быть положен в основу всеобщего единства. Наличествует три главных течения: «Экуменизм», созданный Протестантизмом, с пониженным требованием в области догмата и таинств. Римо-католический «Католицизм» с единым главою, облеченным всей полнотой власти, с догматом о непогрешимости папы. И третье – Православие, с его Соборностью и признанием равнодостоинства Поместных Церквей... Естественно последнее я почитаю единственно правильным. Слово Господа: «Да будут все едино, как Мы...» указывает, что иного принципа, как тот, что мы имеем в Откровении об образе Единства

Святой Троицы, не может и быть. Бытие – едино. Следовательно и догматическое учение о нем должно быть «единым». Невозможно правильно решить вопроса о единстве Церкви, не решив правильно иных догматических вопросов. Итак, догмат о Святой Троице и, следовательно, об исхождении Святого Духа имеет кардинальное значение и в Экклезиологии.

В моей статье я стремлюсь показать, что в православном догматическом сознании нет разрыва между Сущностью, Природою и Ипостасями. И Сущность, и Ипостась – тождественны абсолютно, пребывая однако несводимыми одна на другую. Это «тождество» или «равновесие» между Персоною и Природою утеряно в «филиоквистической» перспективе Римо-католичества, ибо там признано за Природою онтологическое первенство, преимущество, Ипостаси же мыслятся как отношения противоположения внутри Единой Сущности. Поскольку Природе отдано онтологическое первенство, ипостаси же отведены на второе место, постольку меняется все, положительно все, в видении Бытия, и Божественного, и тварного, созданного «по образу и подобию».

Когда такое видение Божественного Бытия переводится в план человеческой жизни, в план духовного, аскетического действия, акта, тогда создается тот же самый разрыв между принципом персоны и принципом природы: последняя превалирует над личностью, что приводит в Римо-католичестве к умеренному акценту на юридическом моменте в сотериологии, в литургическом акте («ex opere operato»), в экклезиологии – непогрешимость папы («ex cathedra», т.е. «ex officio»; это у них возможно в силу «природы вещей» независимо от персоны папы; персоны, которая может быть детерминирована природою, стоящею выше принципа персоны.

Такая установка человеческого духа отражается и на всем познании вообще, на всем устройстве человеческого общества, на духе законов, на всем. И человечество оказывается в тупике: Объективный принцип, сверхличный, имперсоналистический – подавил личность. Учреждение, общество, коллектив в сознании людей превалируют, и личность служит этим ценностям. Но поскольку такой порядок не может уничтожить того, что заложено Богом в творение, постольку непреодоленным остается конфликт между обществом и личностью. И сколько бы ни подавляли люди в самих

себе свое «личное», это личное не перестанет искать оправдание и своему бытию, ибо по существу говоря, живет-то это лицо, а не безличная природа. Итак, доколе не утвердится в сознании людей истинное видение Божественного Бытия, где каждое Лицо является носителем всей полноты Бытия, т.е. где Природа и Лицо являются собою абсолютное и простое единство, где каждое Лицо равно «динамически» всему триединству, т.е. есть истинный и всесовершенный Бог, абсолютно равный другим лицам и всему Единству Трех, где соблюдается полное равновесие между принципом Природы и Лица, дотоле не разрешится и в человечестве вопрос соотношения общества и лица.

Я не закрываю своих глаз, что такое богоподобное совершенство человечества является лишь целью, поставленное над заповедями Христа; что совершенство сие может быть никогда не достигнется в плане Истории, но даже последнее не может привести нас к решению оставить, как «утопию», заданное Богом совершенство, и, умалив христианство, преследовать цели меньшего порядка, но дающие скорее «видимые результаты». Реализация или осуществление заповеди Христа в церковном бытии – вот задача.

В моей первой статье («Вестник» № 2–3, стр. 31, первый абзац) я говорю, что «в своем последнем осуществлении принцип автокефальности Поместных Церквей говорит нам о нашей общей надежде, что не только поместные церкви, но и каждый член Церкви, каждая отдельно взятая ипостась-личность должна стать носителем всей католической полноты церковной». В новой редакции этот момент я развиваю несколько больше, обосновывая его ссылками на Новый Завет, на Святых Отцов, особенно среди последних цитирую Григория Нисского, Максима Исповедника и Симеона Н. Богослова.

Встреча Православия с Католичеством и Протестантским экуменизмом вынуждает нас искать «корень» наших расхождений. Без этого все споры о «деталях» не приводят ни к чему. В лучшем случае достигается некое «психологическое смягчение отношений», единство же подлинное, выражающееся в единой Литургии, не достигается.

Я часто встречаюсь с иностранцами, католиками и другими. Из опыта этих встреч я увидел, что в глубинах их душ всегда пребывает именно тот конфликт, о котором я говорю выше. Особенно

у римо-католиков. Они сильно и глубоко страдают от навязанного им внешнего авторитета, всякое несогласие с которым порождает в них болезненное состояние, – обеих сторон.

Католичество в настоящее время, несмотря на свой внешний успех, переживает один из самых глубоких кризисов своих. Видя, как неразрешимый у них конфликт «общего» и «лица» разрешается в Православии, они влекутся к последнему, пока еще робко; из страха они цепляются еще за свои привычные формы мышления и действия, но уже не смотрят на Православие, как на нечто низшее, застывшее, омертвевшее, что было обычным раньше.

Из моих встреч я имел немало случаев убедиться, что всякое снижение христианства влечет за собою или личные, или общественные катастрофы. Только этим снижением и можно объяснить бегство из церковной ограды многих лиц, искренно ищущих универсальной Правды и универсальной Истины. Говорю не о развращенных, а о тех, кто глубоко ищет разрешения великих проблем нашего бытия, кто стремится к интегральному и даже абсолютно-му познанию, естественному для человека.

Все это в несколько непоследовательном порядке я хочу высказать Вам, чтобы тем самым облегчить Вам понимание моей статьи, в силу понимания вызвавших ее причин. Я знаю, что для Русской Церкви в настоящее время первенствующее место занимает иная задача, верно угаданная и мудро проводимая в жизнь. Я имею в виду охранительные и реставрационные тенденции. Поэтому я не хочу занимать внимание русских людей моею статьею, и посылаю ее только Вам. Но мне кажется, что не очень далек тот момент, когда весь христианский мир будет ждать от Русской Церкви, богатой опытом молитвы Своей и Литургической жизнью вообще, ответа на вопрос: Какой же принцип единства должен быть признан как наиболее соответствующий данным Новозаветного Откровения?

По действительной ли слабости моего здоровья, по лени ли моей, или в силу неблагоприятных условий моей жизни в настоящее время, но я работаю, т.е. произвожу слишком мало. Недели проходят, а я не могу выбрать и одного дня, чтобы с утра сесть за писание, чтобы как-то закончить задуманную мною книгу для французского издания о догматических основах аскетизма нашего. Мне хотелось бы подробнее и яснее показать, что на всем бытии

нашем отражается неизбежно всякое изменение нашего догматического видения. Что потеря хотя бы частичная того, что нам дано в Откровении, влечет за собою изменение жизни всего тела той или иной Церкви. Хотя подавляющее большинство людей живет в состоянии «до-догматической» веры, т.е. только еще в порыве души к Богу, однако и в их жизни отражается догматическое познание или учение Церкви, к которой они принадлежат.

За истекшие недели я получил еще некоторые благоприятные отзывы на мою книгу на англ. языке. Отзывы в самых разнообразных кругах: католических, англиканских, некоторых других пара-церковных течений: даже литературные круги привлечены красотой и литургическим величием «лирики» писаний Старца. Я думаю их переписать на машинке и тогда пошлю Вам. А сейчас прошу Вас принять мою глубокую благодарность за Ваши благословения и добрые пожелания к Празднику Рождества Христова и Нового года. Помяная Вас с глубокой любовью в моих недостойных молитвах, я усердно прошу и Вас не забывать меня. Также прошу принять выражения моей искренней преданности о Христе Вашему Преосвященству.



Михаил и Николай

Раздел III

Тамбовская

ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ

В СИСТЕМЕ ОБРАЗОВАНИЯ РОССИИ

Митрополит Тамбовский и Рассказовский ФЕОДОСИЙ,
ректор Тамбовской духовной семинарии,
кандидат богословия

**Обучение, система воспитания,
бытовые условия и повседневная жизнь
в Тамбовской духовной семинарии
в 1820–1850 годы**

Устав духовно-учебных заведений, введенный в 1814 году, создал стройную, упорядоченную систему духовного образования в России и четко регламентировал все стороны жизни и деятельности духовных училищ и семинарий. Он устанавливал новые принципы управления начальными и средними духовными учебными заведениями, содержал рекомендации по учебно-воспитательному процессу, давал наставления относительно повседневной жизни и быта воспитанников. Жизнь Тамбовской духовной семинарии в основном соответствовала заложенным в уставе принципам.

Обучение в семинарии было бесплатным. Учебный год начинался 1 сентября и продолжался до 15 июля, когда все воспитанники отпускались домой на каникулы, или вакации¹. Помимо продолжительных летних вакаций существовали еще Рождественские – с 24 декабря по 7 января, и Пасхальные – от Вербного воскресенья до окончания Светлой седмицы.

Занятия в семинарии продолжались в течение недели, с понедельника по субботу. В воскресенье и праздники учебы не было. Свободными от занятий являлись и так называемые рекреационные² дни. Они определялись ректором семинарии в один из будних майских дней. Вот что вспоминал о традиции проведения рекреационных дней Н. Евгенов, учившийся в Тамбовской семинарии в 1830–1840 годы: «Перед рекреационными днями два лучших ученика шли к ректору, который жил на подворье Козловского монастыря и пели: «*Reverendissime pater, nostrarum musarum*

¹ От латинского *vokaci* – праздная пора.

² От латинского *recrea* – отдых от учения.

Rector Crissime robamus recreationem» до тех пор, пока ректор не выходил и не давал согласие»³.

Каникулярное время было одним из самых радостных в жизни семинаристов. Многие из них спустя годы, будучи вполне состоявшимися людьми, с особой теплотой вспоминали об этом времени жизни в семинарии. И.И. Дубасов, учившийся в 1850–1860 годах, писал: «Мы делались счастливыми с наступлением каникул. В половине июля, а также к Пасхе и к святкам мы расходились из Тамбова по разным направлениям с более или менее тощими узелками и котомками, с какими-нибудь гривенниками или двугривенниками в кармане, но зато с невыразимой сердечной радостью»⁴. Родительский дом многих учеников находился от Тамбова на расстоянии десятков и даже сотен верст. Домой семинаристы добирались, как правило, пешком. «Мы шли более недели, – вспоминал Дубасов, – и дождем нас мочило, и солнцем пекло, и есть-пить было нечего, когда все наши капиталы вышли, и пили мы часто из грязных луж, и Бог хранил нас»⁵.

Решение об отпуске учеников на каникулы принималось по итогам экзаменов или испытаний, которые были двух видов: внутренние и публичные. Внутренние испытания проводились в декабре в присутствии всех членов семинарского Правления. К этим экзаменам преподаватели предоставляли Правлению конспекты тех предметов, которые были изучены. На экзаменах ученик отвечал на вопросы, поставленные преподавателем. Дополнительные вопросы могли задать и члены Правления. Кроме того, ученик писал несколько сочинений по экзаменуемому предмету на латинском и русском языках. Устав настоятельно рекомендовал преподавателям, что в ответах учеников «искать должно не столько скорости и обилия, сколько основательности и собственного суждения испытуемых»⁶. Успеваемость воспитанников отражалась в особой книге.

Тем, кто неудачно ответил на внутренних экзаменах, предоставлялась возможность испытать себя на публичных экзаменах, которые проходили в июле. На них, помимо преподавателей

³ ТЕВ. 1879. № 7. С. 245. Фразу с латыни можно перевести так: «Достопочтенный отец Ректор, стена и защита наша, укрепи юных воспитанников отдыхом».

⁴ Дубасов И.И. Очерки истории Тамбовского края. Тамбов, 2006. С. 382.

⁵ Там же.

⁶ Свод уставов и проектов уставов духовных семинарий. СПб., 1908. С. 166.

семинарии, присутствовал Управляющий епархией и представители гражданской администрации по приглашению. По воспоминаниям В. Крюковского, учившегося в семинарии в 1850–1860 годах, к публичным экзаменам зал семинарии «... украшали цветами. Было много публики. В антракте пел хор, читали диалоги профессора Остроумова»⁷, составлялись специальные программы для гостей. Публичные испытания проходили так же, как и внутренние. Находившиеся в зале светские лица также имели право задавать вопросы ученикам. По итогам испытаний составлялись разрядные списки. После экзаменов учеников отпускали на каникулы. Не сдавших экзамены исключали из семинарии или оставляли на второй год, но они лишались казенного содержания и жили в семинарии за свой счет.

По месту своего проживания и содержания воспитанники делились на два типа: казеннокоштных, то есть тех, кто проживал в семинарском общежитии или бурсе⁸ на казенном содержании, и своекоштных, то есть тех, кто жил на городских квартирах на собственном содержании. День семинаристов начинался с общей утренней молитвы. Казеннокоштные вставали в 7 часов. Своёкоштные должны были вставать в 6 часов и приходиться в семинарию на молитву. После молитвы у своекоштных обычно был легкий завтрак. Они выпивали 2–3 стакана сбитня, «мутного, как вода из лужи»⁹, с куском хлеба. У казеннокоштных завтрака, видимо, не было. Во всяком случае, ни в уставе, ни в семинарских документах, ни в воспоминаниях семинаристов сведений об этом нет. Занятия начинались в 8 часов и продолжались до 12 часов. Затем следовали обед и небольшой перерыв, а с 14 до 16 часов воспитанники снова занимались. Ужин у казеннокоштных воспитанников в летнее время начинался в 20 часов, в зимнее – в 18 или 19. После ужина отводилось время на подготовку домашнего задания. В 22 часа полагался отход ко сну.

Питание в семинарии, по общему мнению мемуаристов, было скудным и однообразным. Н. Евгенов вспоминал следующее:

⁷ Русская старина. 1911. Апрель. С. 243.

⁸ Бурса (от латинского *cochlear*) – так называли в средние века общежитие для бедных студентов богословия, существовавшее на средства благотворителей; студенты носили название *bursarii* (отсюда бурши). В России первая бурса была устроена в Киеве при митрополите Петре Могила (XVI в.). Из Киева название бурса перешло ко всем общежитиям при духовно-учебных заведениях.

⁹ Русская старина. 1911. Апрель. С. 216.

«Обед: чашка щей с говядиной (в пост щи с крупой или картофельная похлебка) и каша с коровьим маслом (в пост с постным маслом), ... хлеба давали много, хлеб пекли ежедневно, и он всегда славился вкусом и мягкостью. После обеда и ужина оставалось огромное количество кусков хлеба, которыми кормили свиней»¹⁰. У Крюковского остались более грустные воспоминания: «Кормили скверно. Щи из тухлой капусты со скверным мясом, каша затхлая и хлеб»¹¹. Следует отметить, что Крюковский не проживал в семинарии и, как питаются казеннокоштные, знал с их слов. В этом смысле больше доверия И. Дубасову, который все годы учебы жил в общежитии. «Кормили нас по чрезвычайной бедности заведения, а может быть, отчасти и по недосмотру, из рук вон скверно, – писал он. – Хлеб был у нас совершенно черный и черствый, а мяса давалось по четверти фунта на 6 человек»¹². При таких обстоятельствах я сильно голодал и нередко с плачем бегал по училищному двору и искал: нет ли где на земле хлебной корки»¹³. Протоиерей В. Певницкий о питании в семинарии оставил такие строки: «Ученическое содержание наше было самое скромное: щи с мясом и каша с маслом, постом без мяса и с конопляным маслом; чаю нам не полагалось, а вместо него краюха черного хлеба»¹⁴.

Воспоминания бывших воспитанников о питании в этот период подтверждаются документами, сохранившимися в фонде Тамбовской семинарии. Из них следует, что, действительно, в первой половине XIX века временами питание было довольно скудным из-за нехватки финансовых средств. Обычно в начале каждого учебного года семинарское Правление заключало контракт с каким-либо купцом города Тамбова на заготовку им солонины не более 100 пудов (около 1600 кг) и свежей говядины 30 пудов (около 480 кг)¹⁵. Таким образом, на каждого из 130 казенных воспитанников приходилось примерно по 4 кг свежего мяса и по 12 кг солонины в год.

К 1850 годам закупка продуктов стала более организованной и производилась в больших объемах. Мясо и солонину закупали два раза в год. Осенью в достаточных объемах заготавливали

¹⁰ ТЕВ. 1879. № 7. С. 239.

¹¹ Русская старина. 1911. Апрель. С. 217.

¹² 1 фунт, примерно, 0,5 кг.

¹³ Дубасов И.И. Указ. соч. С. 376.

¹⁴ Русская старина. 1905. Июль-сентябрь. С. 243.

¹⁵ ГАТО. Ф. 186. Оп. 8. Д. 8. Л. 2.

капусту, огурцы, морковь, лук, картофель. Своими силами в огромных бочках солили огурцы и капусту. В период постов покупали грибы, свежую и соленую рыбу – судака, севрюгу, леща, карася. Хлеб в семинарии был только ржаной. Его выпекали в собственной пекарне. Из круп употребляли пшено, горох, гречиху¹⁶. Некое разнообразие в семинарское меню вносили только пасхальные дни, когда воспитанникам давали творог (пасху), куличи и яйца. На столе семинаристов в этот период, по-видимому, отсутствовали фрукты, молочные продукты и сладости, а также чай. Впрочем, чай не предполагался к столу и уставом. «Питье учеников состоит во всякое время года из кваса и воды», – предписывал устав¹⁷. Действительно, квас в семинарии всегда делали знатный, с добавлением мяты, хрена и разных пряностей.

Значительная часть семинаристов жила на обеспечении родителей, что являлось для них тяжелым финансовым бременем. Несмотря на это, большинство родителей стремилось найти для своих детей квартиры в городе, поскольку условия жизни в семинарии оставляли желать лучшего. В семинарском общежитии жили в основном дети бедняков или сироты. Вот как описывает бытовые условия и обстановку семинарского общежития Василий Крюковский. «Чуть не 50 человек в одной комнате. И великовозрастные, и дети. Кровати с подушками, матрацы, набитые соломой, и одеяла, табуретки и столы – вот и вся обстановка. Мне иногда приходилось заходить в бурсацкие номера. Как ни коротко заставляли стричься (чтобы пальцами раскрытой ладони нельзя было ухватить волосы), но и в коротких волосах заводились насекомые. Их было так много, что вместо гребенки, их можно было вычесывать рукавом пальто из коричневого драпа (вигони) с длинным и жестким ворсом. Одеяла бурсаков кишели насекомыми, несмотря на то, что каждую неделю одеяла „жарились“»¹⁸. Бывало, в классе видишь, как производилась охота на свирепых зверей (то есть вшей. – *Примеч. авт.*). В номерах водились мыши и крысы, да такие смелые, что бурсаки, намазавшие себе нос от насморка сальной свечкой, случалось, просыпались с поврежденным носом»¹⁹. Евгенов вспо-

¹⁶ ГАТО. Ф. 186. Оп. 66. Д. 1. Л. 65 об., 114, 142.

¹⁷ Свод уставов. СПб., 1908. С. 278.

¹⁸ Т. е. производили их паровую обработку.

¹⁹ Русская старина. 1911. Апрель. С. 215.

минает о такой детали: «В некоторых окнах не было стекол, печи не топились, а в них складывали розги»²⁰. Из-за таких условий в семинарии были распространены инфекционные болезни²¹.

На квартирах проживало обычно по 8–12 человек. Они снимались в недорогих, но удаленных от центра и неблагополучных в нравственном отношении районах города Тамбова. Жили своеобразной коммуной, во главе которой стоял старший ученик философского или богословского класса. Ему платили по одному рублю с человека, чтобы он присматривал за младшими и следил за приготовлением ими уроков. Провизию закупали в складчину. Обычно в базарные дни – пятницу и понедельник – старший ученик, взяв себе в помощники кого-нибудь из младших, рано утром отправлялся на базар, покупал мясо, ржаную муку, гречку, пшено, топленое масло, яйца. Приготовление пищи, уборка в комнатах были обязанностью хозяйки. Из-за скученности (на человека приходилось менее одного квадратного метра площади) в комнатах была постоянная духота и спертость воздуха. Зимой, весной и осенью из-за отдаленности квартир и плохих дорог очень тяжело было добираться до семинарии. Ученики, не имевшие хорошей обуви и одежды, нередко простывали, долго болели, а иногда и умирали.

Казеннокоштным воспитанникам ежегодно выдавали 3 сорочки, 3 исподницы, 2 косынки, 2 пары чулок, 3 пары сапог. На два года выдавали шлафрок (спальный халат), панталоны и жилет с рукавами, летние панталоны и жилет китайчатый. На три года – сюртук синего цвета, кожаный картуз. Одетые таким образом казеннокоштные воспитанники выглядели единообразно, чего не скажешь о своекоштных, которые одевались так, как им позволяли средства. На шесть лет, то есть до конца обучения, выдавались: кровать, тюфяк, 2 подушки, 4 наволочки, одеяло бушмазейное и 2 простыни. Новое постельное белье положено было выдавать только отличникам.

Протоиерей В. Певницкий так пишет о внешнем виде учеников: «Одежда была: летом – халат нанковый (грубая хлопчатобумажная ткань) и для дождя чекмень или чуйка (верхняя одежда в виде полукафтана) из толстого самодельного сукна синего или черного; зимой – овчинный тулуп, нагольный и крытый крашениной из

²⁰ ТЕВ. 1879. № 7. С. 225.

²¹ ГАТО. Ф. 186. Оп. 36. Д. 23. Л. 5.

холста посконного. Обувь – сапоги личные, смазываемые дегтем, и валяные сапоги или валенки без голенищ. В этой одежде ходили мы в классы, а дома – в рубашках и портах, опоясавшись тоненьким поясом из тесьмы, летом ходили босиком. В старших классах ходили мы уже в сюртуках нанковых, или суконных тонкого хорошего сукна с триковыми брюками навыпуск, в смазанных сапогах, даже со скрипом, в шинелях и пальто»²². Дубасов вспоминал: «Шумная бурсацкая толпа, состоявшая из детей разнообразного возраста, от 8 до 20 лет, одетых в самые разноцветные балахоны, между которыми преобладала синяя, из толстого домашнего сукна чуйка. Обuvi почти ни у кого не было. В зимние месяцы классы наши не топились, поэтому холод у нас был страшный. И я не знаю, почему мы, в своей дырявой обуви, из которой свободно выглядывали голые пальцы, не все перемерли от простуды»²³. Сторожа приходских церквей из-за внешнего вида семинаристов иногда не пускали их на богослужения в храмы и оставляли стоять на паперти. В городе воспитанники были известны под прозвищем кутейников²⁴. Сообщения авторов воспоминаний подтверждаются сохранившимися в архивах документами. Так, в 1830 году проверявший состояние семинарии ревизор отметил в своем отчете такой факт: «Казеннокоштные воспитанники семинарии и состоящих при ней училищ недостаточно снабжаются одеждою, первые имеют только суконные сюртуки с панталонами, а последние – только сюртуки»²⁵.

Семинаристы были заняты в основном учебой. Для выполнения хозяйственных работ в семинарии был достаточно большой штат наемных работников или служителей, которые топили печи, пекли хлеб, солили капусту, возили воду, подметали семинарский двор, убирали в комнатах и классах, чистили ретиральные места, то есть туалеты и т.д.

В семинарии особенное внимание уделялось нравственному и религиозному воспитанию. Оценка за дисциплину существенно влияла на распределение семинаристов по разрядам и их дальнейшую судьбу после окончания семинарии. Назовем основные фундамен-

²² Русская старина. 1905. С. 254.

²³ Дубасов И.И. Указ. соч. С. 376.

²⁴ Кутейники – место в церкви, где ставилась поминальная кутья и, собственно, в этом месте в приходском храме дозволялось находиться семинаристам, откуда они и получили прозвище – кутейники.

²⁵ ГАТО. Ф. 186. Оп. 36. Д. 23. Л. 7 об.

тальные принципы воспитания. Прежде всего, это участие в богослужении и молитве. «Отсутствие или небрежность в положенных часах молитвы должно считаться вящим злом, нежели упущение важнейших уроков», – гласил устав. Важным являлось воспитание у учеников безусловного повиновения, потому что «не может быть тот покорен Богу, кто строптив перед человеком», и такое распределение времени учащихся, «чтобы всякое понятие о праздности было от них удалено»²⁶. Внедрение этих принципов в жизнь осуществлялось путем строгого надзора. Для воспитания использовались как поощрения, так и наказания. Воспитательные функции должен был выполнять весь начальствующий и педагогический состав семинарии, однако ответственным «за нравственное управление» в семинариях был инспектор. Он следил за исполнением расписания, посещением богослужений и уроков учениками и учителями, за поведением учеников в общежитии и на квартирах, для чего периодически посещал их, он наблюдал за тем, что читают ученики, и непозволительные книги изымал, что поют и какую музыку играют, не допускал исполнения светского и простонародного пения.

Все без исключения ученики в воскресные и праздничные дни обязаны были находиться на церковном богослужении. Долгое время тамбовские семинаристы в богослужении не участвовали, поскольку в семинарии не было своей церкви, и казеннокоштные посещали кафедральный собор, а живущие на квартирах – ближайšie к их месту жительства приходские храмы. С устройением в здании семинарии в 1847 году Никольского храма семинаристы стали участвовать в богослужении в качестве пономарей и алтарников, для чего им благословлялся стихарь. Крюковский вспоминал, что «до 1867 года всенощные служились в бурсацкой столовой. К обеду мы ходили в приходские церкви или в мужской монастырь, где была архиерейская служба, прекрасный архиерейский хор, громогласные архиерейские протодиакон и диакон. Весною мы любили посещать стоящую за городом на горе кладбищенскую церковь. Начальство строго требовало, чтобы во время богослужения ученики не выходили из церкви. Посещение церкви в воскресные и праздничные дни было обязательным»²⁷. Н. Евгенов, учившийся раньше Крюковского, пишет: «В церковь к ранней обеду»

²⁶ Свод уставов. С. 190.

²⁷ Русская старина. 1911. Май. С. 446.

ходили в собор (даже те, кто жил далеко), но потом разрешили ходить в ближайшие церкви; старший смотрел за посещаемостью и рапортовал. Всенощной нигде не служили, кроме архиерейской крестовой церкви. При экономе иеромонахе Иринее всенощную стали служить в одном из помещений бursы. При переходе в класс богословия посвящали в стихарь и говорили проповеди в одной из церквей города (получалось два раза в год)²⁸. В первую и последнюю недели Великого поста все ученики семинарии обязаны были причащаться Святых Христовых Таин. Кто оставался дома по болезни, должен был представить справку от приходского священника о том, что причащался в указанные недели поста. Во время трапезы один из учеников читал книгу «Училище благочестия», а остальные ели и слушали.

В изучаемый период инспектору помогали два помощника, что было недостаточно для контроля за несколькими сотнями разновозрастных учеников, поэтому широко употреблялась система внутренней субординации, когда старшие ученики следили за поведением младших. В бурсе ученики разделялись по номерам (т. е. по комнатам проживания), над которыми назначались старшие, или «сеньоры». Кроме того, инспектору помогали доверенные лица среди учеников, информировавшие его о всех настроениях воспитанников. В ученической среде их называли «жузелками».

Существовала и определенная система поощрений и наказаний. В уставе перечисляются следующие поощрения: похвала и ободрение инспектора в комнатах перед товарищами, причисление учеников к сословию старших не по должности, но для почести, объявление благодарности ученику в присутствии семинарского Правления, подарки (обычно книги). Перечень наказаний был сравнительно большим: увещивание и выговор от инспектора перед товарищами, назначение особого места за столом ниже всех и в отдалении от прочих, осуждение на хлеб и воду на срок от 1 до 7 дней, строгий выговор в Правлении, карцер и исключение из семинарии, направление к гражданскому правительству. Устав 1814 г. не упоминает о телесных наказаниях, но воспоминания и документы свидетельствуют, что они существовали и применялись как к ученикам училища, так и семинарии. Система телесных наказаний подробно описана теми, кто через нее прошел.

²⁸ ТЕВ. 1879. № 7. С. 241.

Для исполнения наказаний из среды старших неуспевающих учеников назначался так называемый экзекутор и четыре его помощника. В их обязанности входило не только исполнять наказание, но и заготавливать розги. По иронии судьбы рядом с семинарией росли березы, так что экзекуторам далеко ходить было не нужно. Дубасов о сечении розгами вспоминал: «Сечение иногда было крайне жестокое: секли двумя розгами с двух сторон»²⁹. Отец В. Певницкий писал, что «учили ... мало, но много мучили, особенно сечением розгами, в котором и ставили все свое педагогическое искусство». Спустя годы, подводя итоги такой педагогики, он делал вывод, что все эти наказания «не только не побуждали лучше учиться, но еще более отупляли и ожесточали»³⁰. В старших классах семинарии наказаний розгами уже не было, но зато применялись: карцер, лишение обеда, стояние на коленях в классе, зуботычины³¹. Крюковский отмечал, что в его время «нравы стали смягчаться. Не было даже особенно жестоких пороков, до бесчувствия»³². В 1850 г. при инспекторе иеромонахе Сергии (Марморисове) телесные наказания в Тамбовской Духовной семинарии были отменены. В это время стали меняться педагогические взгляды на воспитание, и прежние методы постепенно уходили в прошлое.

В этот период в семинарской жизни были и некоторые развлечения. Одно из них, пожалуй, самое интересное – кулачные бои. Они практиковались учениками и в классах, и в номерах, особенно зимой, для того, чтобы согреться. Популярны были те бои, которые проводились в городе между городскими обывателями и семинаристами. Первое документальное упоминание о таких боях относится к 1804 году. В этот год 31 октября от городничего в семинарское Правление поступила следующая жалоба: «Вчерашнего дня на народной площади собравшись семинаристы немалым числом завели и производили кулачный бой и пресекающих оный от полиции учрежденных людей перебили было, из коих один и захвачен в полицию и ночевал в оной»³³. Возможно, что городничий не стал бы жаловаться семинарскому начальству на это вполне обычное в то время для города происшествие, однако

²⁹ Дубасов И.И. Указ. соч. С. 378.

³⁰ Русская старина. 1905. С. 314.

³¹ Зуботычина – легкий удар кулаком по зубам.

³² Русская старина. 1905. С. 315.

³³ ГАТО. Ф. 186. Оп. 10. Д. 16. Л. 2-4.

он не смог сдержать оскорбленного самолюбия, поскольку в драке от семинаристов досталось его подчиненным. Задержанный полицией ученик богословского класса Иван Пичаевский по решению семинарского Правления должен был быть наказан за проступок розгами, однако епископ Феофил (Раев) решение Правления отменил, пригрозив Пичаевскому, что если он еще раз будет замечен в кулачных боях, то его отдадут на военную службу. Несмотря на такие строгие меры и запреты начальства, участие семинаристов в боях продолжалось до конца 1860 годов. Н. Евгенов вспоминал, что в его время был «знаменитый боец семинарии Г. М. Казанский. Роста вершков около 10, атлетичный, сильный, ловкий, он прослыл первостатейным бойцом (под фамилией Казанцев). В то же время славился мещанин Шушили. Раз они сошлись, и Казанский сломал ему челюсть. Его так боялись, что если он в кулачных боях показывался на одной стороне – другая бежала. Он мог одним ударом уложить двухлетнего бычка»³⁴. Легенды о кулачных героях передавались от одного поколения семинаристов к другому. «Про одного из таких силачей, моих современников, – писал Дубасов, – Никольского, рассказывали, что он во время кулачных битв всегда действовал ладонями, опасаясь смертоносных последствий от своего могучего кулака»³⁵. Евгенов и Дубасов в кулачных боях не участвовали и были сторонними наблюдателями, а вот Василий Крюковский принимал в них участие, будучи учеником младших классов. Различали два вида кулачных боев: те, которые проводили сами семинаристы на семинарском дворе между собой и бои в городе с жителями. Первые проходили обычно с соблюдением следующих негласных инструкций: «Кулачные бои только ладонями и «по мордам не бить»³⁶. Бои были ожесточенные и увлеченные ими ученики нередко не замечали, как появлялся инспектор, и следовала «кулачная» расправа». Бои в городе оставляли более яркое впечатление: «В зимнее время в воскресенье и праздничные дни производились они на 2-й Долевой улице, где полиция появлялась редко. Одна сторона – мещане, другая – мелкие чиновники, семинаристы и купцы. Купцы фактически не участвовали, они угощали бойцов водкой или пивом. Сначала выступали

³⁴ ТЕВ. 1879. № 7. С. 253.

³⁵ Дубасов И.И. Указ. соч. С. 378.

³⁶ Русская старина. 1910. Июнь. С. 447.

малыши, затем взрослые, а малыши становились зрителями. Бой продолжался до темноты или до появления полиции»³⁷. Известны были среди семинаристов и профессиональные бойцы, которые участвовали на чьей-либо стороне за определенную плату, тем самым зарабатывая себе на жизнь. Со временем кулачные бои в Тамбове стали проводиться реже, поскольку из-за нескольких случаев убийства строже преследовались городской полицией.

Младшие ученики увлеченно играли на переменах в чехарду, лапту, чиж. Среди старших воспитанников распространенным явлением была игра в карты. Семинарское начальство активно боролось с этим пороком, однако изжить его из быта семинарии оказалось делом весьма трудным.

Читали семинаристы в это время мало, потому что книги в фундаментальной библиотеке состояли в основном из учебников и пособий на латыни и греческом, а ученическая библиотека появилась несколько позже. Наиболее любознательные доставали книги, которые чаще всего оказывались запрещенными для чтения в семинарии. Известный писатель А. Левитов во время своей учебы в семинарии пострадал: был наказан розгами за чтение «Мертвых душ» Н.В. Гоголя. Иван Дубасов увлекался популярными тогда журналами: «Отечественные записки» и «Русский вестник». Архив семинарии и дошедшие до нас воспоминания бывших воспитанников не оставили свидетельств об особом стремлении семинаристов к чтению духовной литературы в этот период.

Из развлечений в большой степени были развиты пение и театральные постановки. «Хоровое пение было почти единственным образовательным развлечением семинаристов. Петь у нас любили. Церковное особенно было любимо: «Да исправится молитва моя», «Покаяния отверзи ми двери», «Достойно есть». Из светских – романсы на стихи Пушкина, Лермонтова, Никитина, Кольцова, оперные номера из «Аскольдовой могилы» – вспоминает В. Крюковский³⁸. Театральные постановки семинарским руководством запрещались, но некоторые ученики тайком принимали в них участие. О том, как это было в 1830–40 гг., пишет Н. Евгенов: «Главным развлечением были театры, которые сами и устраивали. Они запрещались начальством. Мысль об их устройстве

³⁷ Русская старина. 1905. Май. С. 443.

³⁸ Там же. С. 444.

впервые пришла в голову Петру Евдокимычу Солярскому из низшего отделения. Ему помогал Егор Андреевич Заикин и Петр Павлович Пальмов. Представления устраивали на чердаке семинарского корпуса. Первая постановка была успешной, потом ставили на квартирах. Особенно часто у Николая Самойловича Надеждина (впоследствии архиепископ Нектарий Харьковский); он стоял у мещанина Владимира Ивановича Бердникова. Часто играли на квартире внука митрополита Ионы (Васильевского), Александра Ивановича Тихонравова на Покровской улице; он играл на гитаре. Потом наши представления стали посещать и посторонние. Играли в доме помещика Ивана Матвеевича Сатина (на Дворянской улице) у купца Николая Николаевича Кобзева (он отдал под это каретный сарай). Через два года об этом донесли ректору. Но учителя вступились (а так хотели уволить). Потом, когда в доме Кобзева было представление, устроили облаву (двоих уволили). Временно представления прекратили, но через полтора года возобновили подальше от центра на Инвалидной, в квартире Говорова»³⁹.

Такой была жизнь Тамбовской Духовной семинарии в период после реформы 1808–1814 годов. Обучение, требования воспитательного процесса, бытовые условия и повседневная жизнь семинаристов были тяжелыми, подчиненными строгим положениям устава и дисциплине.

В этот период семинарию закончили выдающиеся личности: преподобный Амвросий Оптинский, архиепископ Харьковский Нектарий (Надеждин), богослов и церковный историк архиепископ Черниговский Филарет (Гумилевский), преподаватель семинарии и автор одного из лучших учебников русского языка К.Г. Говоров и многие другие, ставшие славой и украшением Русской Православной Церкви и Отечества.

³⁹ ТЕВ. 1879. № 7. С. 246-255.

Священник Максим Насонов,
преподаватель Тамбовской духовной семинарии

Церковное пение как компонент эстетического воспитания в Тамбовской духовной семинарии в конце XIX – начале XX века

Тамбовская семинария на рубеже XIX–XX вв. являлась духовно-просветительским центром, имеющим влияние на духовное и на другие сословия общества. Наряду с обязательным учебно-воспитательным процессом, семинария проводила разного рода встречи и беседы, выпускные концерты и творческие вечера, показательные лекции для широкого круга горожан, что всякий раз подчеркивало высокий статус духовно-учебного заведения.

Устав семинарии, программы преподавания, воспитательные инструкции и другие нормативные документы указывали на необходимость формирования творческой личности с развитым эстетическим вкусом. Семинария благополучно справлялась с подобной задачей, примером чему служат многие ее выпускники: виднейшие иерархи, богословы, священнослужители, ученые, писатели, историки.

Подобных результатов семинарии удавалось достигать благодаря проведению реформ, которые вывели преподавание предметов эстетического цикла на новый, более высокий уровень.

В 50–60 гг. XIX в. музыкального воспитания в духовно-учебных заведениях как целенаправленного педагогического процесса не существовало. Уроки церковного пения проводились на низком уровне. Личными музыкальными инструментами пользоваться запрещали. Пример того находим в воспоминаниях И.И. Дубасова: «... о. Антоний (инспектор – свящ. М.Н.) преследовал семинаристов за их музыкальные занятия, за скрипку, гитару, гусли и пение светских песен. Исполнителей он обыкновенно сек в семинарской пекарне, а музыкальные инструменты, какие находил, собственноручно разбивал. Гонитель светской литературы и эстетических стремлений, архимандрит Антоний в то же время преследовал у семинаристов опрятность и чистоту в одежде. Одеться семинаристу в хорошо сшитый сюртук, по его

мнению, значило быть легкомысленным, пустым и ни на что не способным франтом»¹.

Описанный факт был скорее исключением, чем общепринятой практикой. В среде администрации и преподавателей Тамбовской духовной семинарии всегда было немало талантливых людей, способных оценить действительные способности юных воспитанников и потребности их духовно-эстетического развития. Примером этому служит другой факт, приведенный И.И. Дубасовым: «Во всех действиях своих относительно семинаристов Антоний проявлял совершенный произвол. С нами вместе поступил в семинарию некто Макашин, по мнению учителей и товарищей, очень способный мальчик. Именно на него-то и обратил инспектор свое внимание и решил устроить судьбу его по-своему. Он определил его подлекарем в семинарскую больницу с правом нехождения в классы. Напрасно бедный мальчик поставлял ему на вид свое сильное желание и способность учиться, Антоний упорно отвлекал его от науки и бросал его в традиционную среду семинарских тупиц и дармоедов. Положение Макашина становилось отчаянным, и он рад был вернуться на повторительный курс опять в училище... Спасибо, надумили его обратиться за помощью к самому ректору, о. Феофилакту, который и освободил Макашина от больницы»².

Можно сделать вывод о том, что соперничество между «неучительным» и ученым духовенством решился в пользу последних. Во всяком случае, учебно-воспитательный процесс в Тамбовской духовной семинарии в конце XIX в. принял системный характер, что справедливо и для эстетической подготовки.

Воспитание в Тамбовской духовной семинарии подчинялось принятому уставу и программе, следовательно, предметы эстетического цикла являлись частью обязательной подготовки. К предметам этого цикла можно отнести в первую очередь церковное пение.

К 1870-м годам в Тамбовской семинарии, впрочем, как и во всех остальных, наметился интерес к проведению публичных концертов с привлечением хоров семинарии, исполнявших кроме богослужебной музыки светские пьесы и хоровые оперные номера. Однако подготовка к публичным выступлениям, занимавшая подчас достаточно продолжительное время, отвлекала

¹ Дубасов И.И. Очерки из истории Тамбовского края. Тамбов, 1993. С. 276.

² Там же.

учеников от занятий и Священный Синод постановил: «Принимая во внимание, что по § 160-му Уставов Духовных Семинарий хотя и поощряется развивающие и облагораживающие эстетический вкус воспитанников занятия пением и музыкой, но таковые занятия должны строго согласовываться с назначением духовно-учебных заведений и не отвлекать воспитанников от исполнения их главных и прямых обязанностей. Вследствие сего определил: устройство подобного рода собраний в духовно-учебных заведениях воспретить»³.

Довольно долго существовал запрет на посещение светских учреждений культуры. В 1885 г. на заседании Правления семинарии ректор архимандрит Никандр предложил разрешать воспитанникам семинарии посещение открываемых в Тамбове музыкальных классов, на что другие члены Правления «за неизвестностью условий и обстановки открываемых классов и общества их посещающего» посчитали целесообразным отвечать отказом⁴.

Основу эстетического воспитания в семинарии составляло музыкальное воспитание, выражавшееся в изучении церковного пения, участии в церковных службах в качестве певцов, инструментальных классах, посещении концертов церковных и светских хоров и других формах⁵.

Руководство семинарии, осознавая значимость музыкального воспитания как одного из средств к «возвышению религиозно-нравственного воспитания»⁶, заботилось о надлежащем уровне преподавания церковного пения. Уровень преподавания зависел от ряда факторов. Негативно сказывалось, в первую очередь, положение предмета «церковное пение» как факультативного. Отсутствие необходимого количества нот и учебно-методической литературы, низкий образовательный ценз преподавателей пения не могли благоприятно сказаться на качестве певческой подготовки.

Церковное пение относится к группе церковно-прикладных дисциплин, однако его значение в формировании эстетического идеала человека и тем более священнослужителя трудно переоценить. Вместе с тем, состояние церковного пения перед реформой

³ ТЕВ. 1871 № 7. С. 153-154.

⁴ ГАТО. Ф. 186. Оп. 91. Д. 11. Л. 127.

⁵ Подробнее см.: Казьмина Е. О. Музыкальная культура Тамбовского края: монография. Ч. 1: 1786 1917. Тамбов, 2009. 441 с.

⁶ Устав духовных семинарий // ТЕВ. 1884. № 22. С. 873.

1884 г. нельзя назвать благополучным. В статье «Предметы и методы преподавания в Тамбовской духовной семинарии в 1870–1880-х гг.» епископ Тамбовский и Мичуринский Феодосий (Васнев) отмечает: «Сложилась парадоксальная ситуация, когда, несмотря на то, что пение вошло в курс духовных училищ и семинарий, преподавать его приходилось по старинке, и урок пения проходил так: преподаватель сам пел различные песнопения, а за ним начинали подпевать семинаристы. Естественно, что такое преподавание было малоэффективным»⁷.

Начало процесса изменения обучения церковному пению связано с именем протоиерея Григория Семеновича Смирнова, который разработал «Проект о методике преподавания нотного пения», содержащий правила по предмету и адресованные учителям духовных училищ. Занятия рекомендовалось проводить не реже двух раз в неделю. Известно, что в преподавании он использовал цифровой метод обучения. По имеющимся фактам можно предположить, что уже в начале процесса реформирования церковное пение в семинарии находилось на высоком уровне. Творческий характер эстетическое воспитание путем освоения теории и практики церковного пения получило благодаря педагогическому таланту Г.С. Смирнова, который был не только хормейстером, но и композитором. Н.Н. Евгенов, современник Смирнова и автор мемуаров «Воспоминания о школьной жизни», пишет: «... Некоторые из его произведений издавна пелись в семинариях и академиях в часы досуга<...> Одно из этих произведений «Житейское море», пользовавшееся особенными симпатиями в среде учащейся молодежи, ... я советовал автору представить в Учебный комитет для одобрения как материал для пения учащихся во внеклассное время, полезное не только для духовных, но и для всех вообще учебных заведений»⁸. Из того же источника известно, что занятия Смирнова и он сам производили на семинаристов глубокое эстетическое впечатление и их занятия пением стали не только данью обязательной учебной программе, но и потребностью. Высокий уровень церковного пения и талант Смирнова отметил реvisor С.И. Миропольский. В отчете он написал: «Произведения

⁷ Феодосий (Васнев), еп. Тамбовский и Мичуринский. Предметы и методы преподавания в ТДС в 1870–1880-х гг. // ТЕВ. 2009. № 8. С. 31.

⁸ ТЕВ. 1880. № 20. С. 607.

протоиерея Смирнова особенно заслуживают внимания потому, что в них эстетическая сторона, изящество музыкальной формы соединено строго нравственным содержанием»⁹.

В исследовательской литературе со ссылкой на мемуары Реморова цитируется мнение о том, что в семинарском хоре «участвовали <...> только «любители», – большинство же остальных воспитанников не получали тогда в семинарии никакого музыкального образования»¹⁰.

Это мнение требует комментария: как опытный хормейстер Г.С. Смирнов понимал, что нельзя достичь качества пения в общем составе семинаристов. Естественно, что на общих занятиях он вынужден был выдвигать приемлемые требования к обучающимся. Серьезные же требования предъявлялись к «любителям», в обучении которых Смирнов и проявлял весь свой педагогический талант музыканта. Очевидно, Н.Н. Евгенов относился к числу «любителей» и ценил Смирнова, а Реморов не имел певческих способностей.

Общая музыкальная компетентность в области церковного пения была высокой. В обязанность каждому обучающемуся было вменено знание гласовых напевов, распространенных песнопений великих праздников, общеупотребительных песнопений богослужений суточного круга и т. д. Следует учитывать также, что в семинарию молодой человек приходил с запасом музыкальных знаний, полученных в училище, в семинарии же сформированные навыки совершенствовались.

О высокой значимости пения в жизни семинаристов вспоминает выпускник семинарии, автор мемуаров «Очерки бursы» В.Я. Крюковский: «Хоровое пение было почти единственным, более или менее образовательным развлечением семинаристов.<...> Спустя лет 30 мне в Москве пришлось опять слышать общее пение прихожан в кафедральном соборе на внебогослужебных чтениях, устраивавшихся благодаря стараниям моего земляка, местного кафедрального протоиерея В.М. У-ого, и это напоминало мне наше семинарское пение всю церковь. Жаль, что этот прекрасный обычай, привлекающий всех богомольцев к деятельному участию в Богослужении, не находит себе поддержки в высших представителях

⁹ Там же.

¹⁰ Там же.

нашего духовенства»¹¹. Традиция «пения всею церковью» – это результат музыкальной подготовки семинаристов, каждый из которых, независимо от качества природных музыкальных данных, владел культурой обиходного пения.

Нельзя сказать, что обиходное пение находится вне эстетики, так как оно порождено необходимостью выразить молитвенное единение, гениальную простоту, с которой обращается верующая душа к Спасителю. Привлекательным обиходное пение делает не столько музыкальный язык, сколько музыкальная речь. Красота обиходного пения символизирует простоту и открытость, без которых нет истинного мира веры. Хороший уровень владения обиходным пением является заслугой служителей церкви, которых готовит духовная семинария.

Большая часть нововведений в годы реформ в семинарии в XIX веке коснулась церковного пения. Решение преподавать пение во всех классах семинарии было принято в 1870 г. С 1880 г. в отчетных документах семинарии такое пение стало называться нотным¹². Нововведения объясняются не только реформированием церковной школы, но и сменой культурной музыкальной парадигмы, когда на смену обиходного одноголосного пения пришло партесное, которое требовало обязательного владения нотной грамотой. Партесное пение повлекло за собой необходимость в знании основ гармонии, сольфеджио, а эта практика требовала длительного периода обучения, поэтому курс церковного пения был введен не только в младших классах, но и в старших.

С 1884 г. в духовно-учебных заведениях изменилось отношение к способам духовно-нравственного обогащения и развития эстетической культуры семинаристов: преподаванию церковного пения отводилось отдельное время в расписании, были введены факультативные занятия иконописью, живописью, появились инструментальные классы, были значительно смягчены запреты на посещение светских учреждений культуры. О важности церковного пения писала епархиальная печать: «Правление Тамбовской семинарии <...> имело суждение по вопросу о мерах к возвышению религиозно-нравственного воспитания в семинарии и ввиду неоднократных предписаний высшего духовного начальства о введении

¹¹ Крюковский, В.Я. Около бурсы. Свенцяны, 1914. С. 445.

¹² Феодосий (Васнев), еп. Тамбовский и Мичуринский. Указ. соч. С. 31.

совокупного пения всех воспитанников в церковном богослужении, а также признавая церковное пение одним из средств к возвышению религиозно-нравственного направления воспитанников и во внимание к тому значению, какое обучение церковному пению имеет для воспитанников семинарии, как будущих служителей Церкви, нашло положенные семинарским уставом для пения только два недельных урока крайне недостаточными для успешного ведения этого дела, особенно при многочисленности воспитанников семинарии, число которых к началу 1884–1885 учебного года достигло до 590 человек, и потому назначило для церковного пения шесть недельных уроков»¹³.

Преподавание церковного пения сталкивалось с рядом проблем. В своем заявлении, адресованном Правлению семинарии, учитель пения И.С. Любомудров так описывал положение до реформы 1884 г.: «Церковное пение до последнего преобразования духовно-учебных заведений поставлено было в разряд необязательных предметов и потому на обучение пению в семинариях назначено было лишь два урока в неделю для всех классов. На уроки эти являлись только любители. Изучались на уроках пения лишь одни гимны и разного рода кантаты с целью завлечь на урок пения побольше воспитанников, об обучении их церковным напевам мало заботились. Таким путем церковное пение доведено было до поразительного упадка и поэтому новые псаломщики положительно не знают церковных напевов, и если бы не было еще старых дьячков, отправление богослужений соединено было бы с большим затруднением»¹⁴.

Введение нового устава, а также пристальное внимание Обер-Прокурора и Священного Синода к проблемам церковного пения значительно изменили ситуацию: «В настоящее время, благодаря внушениям семинарского начальства, воспитанники стали заниматься церковным пением больше прежнего. Доказательством этому служит то, что за первый месяц испытания воспитанников по одиночке во всех классах оказалось из 590 воспитанников неуспевающих 40 человек, во втором же месяце число неуспевающих сократилось наполовину»¹⁵. Таким образом, в семинарии

¹³ ТЕВ. № 22. 1884. С. 873.

¹⁴ ГАТО. Ф. 186. Оп. 91. Д. 11. Л. 207.

¹⁵ Там же.

способным к пению оказалось большинство воспитанников – 96%. «Неуспевающих» в пении Правление семинарии рекомендовало обучать отдельно.

Учебно-методическое обеспечение этого процесса не успевало за динамикой изменений: во всяком случае, до 1882 г. церковное пение преподавалось по старинке, когда семинаристы усваивали свои партии с голоса педагога. «Хотя воспитанники и начали заниматься изучением церковных богослужений, но без знания нот, они усвоят церковные напевы только по слуху. Пение же по слуху не только бесполезно, но, как бессознательное, положительно вредно, что доказано всеми опытными преподавателями пения и музыки»¹⁶. Компетентность И.С. Любомудрова как педагога и музыканта подтверждает правильное осознание процесса преподавания и его формы: «Чтобы преподавание в классе шло хорошо, и учащиеся делали заметные успехи, в прочном и сознательном изучении церковных песнопений, необходимо каждому из учащихся иметь нотный учебник для повторения классных занятий. Для достижения же правильного, гармонически общего пения требуется, прежде всего, развить слух и голос, научить свободно читать ноты, выработать речитатив, развить ритмическое чувство и наконец довести воспитанников до сознательного понимания гармонических сочетаний и только после подобных упражнений можно приступить к сознательному общему пению»¹⁷. Особенно остро стоял вопрос об обеспеченности предмета церковного пения дидактическими материалами. В Тамбовской духовной семинарии эта проблема была решена благодаря высокому профессиональному уровню и педагогической ответственности И.С. Любомудрова. За неимением подходящих пособий по церковному пению, он был вынужден составить собственный учебник и издать его необходимым количеством экземпляров. По разрешению Правления семинарии данное пособие было приобретено на средства ученической библиотеки, пополняемой за счет добровольных пожертвований воспитанников, а также епархиальных взносов. По ходатайству Любомудрова, Правление семинарии приняло решение заказать копии изданных Священным Синодом обиходных сборников¹⁸.

¹⁶ ГАТО. Ф. 186. Оп. 91. Д. 11. Л. 207.

¹⁷ Там же.

¹⁸ ГАТО. Ф. 186. Оп. 88. Д. 7.

Увеличение количества уроков церковного пения требовало увеличения жалования педагога. В Тамбовских епархиальных ведомостях Правление семинарии опубликовало просьбу к съезду духовенства о выделении дополнительных средств, в размере 200 рублей¹⁹.

К концу 80-х годов XIX в. Правлением семинарии было введено несколько изменений в процесс изучения церковного пения. Причиной тому служили недостатки образовательного стандарта 1884 г., который предполагал проведение уроков пения во всех параллельных отделениях семинарии. Как известно, в зависимости от количества обучающихся в Тамбовской духовной семинарии на младших курсах было четыре отделения, старшие курсы делились на три отделения. Таким образом, проведение урока с аудиторией в 100–150 и более человек было сопряжено с большими трудностями. Первой причиной было отсутствие просторных аудиторий, вмещающих весь курс. Семинаристам приходилось заниматься стоя, петь в душном помещении. Кроме того, успех педагогического процесса зависел от способности объединить внимание такого большого числа воспитанников.

Правление семинарии вынесло решение преподавать церковное пение, не объединяя отделения в одну аудиторию. С 1890 г. уровень обучения церковному пению значительно возрос. При аудитории не более 50 человек преподаватель имел возможность контролировать уровень знаний учеников.

Об успехах дела могут свидетельствовать воспоминания выпускника семинарии – академика К.В. Островитянова: «Нужно отдать должное семинарии – преподавание пения в ней было поставлено очень неплохо. Семинарский хор конкурировал с архиерейским»²⁰.

Примечательной страницей истории эстетического воспитания в Тамбовской духовной семинарии стала практика занятий в инструментальном классе, появление которого связано с именем И.С. Любомудрова. Иван Сократович был убежден, что владение музыкальным инструментом является важным профессиональным навыком будущих регентов и учителей пения. «Для внеклассной работы семинарии регулирующую роль сыграли

19 ТЕВ. 1884. № 22. С. 873.

20 Островитянов К.В. Думы о прошлом. М., 1967. С. 34.

циркуляры Синода 1907 и 1908 годов. Они официально закрепили сложившуюся практику эстетического воспитания через светское музицирование и установили обязательное обучение игре на скрипке, а «по возможности, и на клавишном инструменте, для чего должны быть назначены особые часы». На основании этих документов в Тамбовской семинарии ввели экзамены в инструментальном классе, практику сольных, ансамблевых и оркестровых выступлений учащихся»²¹.

Необходимо отметить, что инструментальный класс возник и достиг немалых успехов не только благодаря усилиям и желанию педагогов. Сами воспитанники проявляли к музыке большой интерес. Даже в период запретов некоторых инспекторов на владение музыкальными инструментами студенты часто играли и пели в часы досуга.

О высоком уровне музыкальной подготовки воспитанников семинарии свидетельствуют упоминания в прессе. В тамбовских ведомостях было помещено сообщение о проходивших 25 января 1898 г. в семинарии публичных чтениях на тему монашеской жизни на Афоне, участниками которых были семинарский оркестр и хор. В исполнении хора прозвучали концерт Д.С. Бортнянского «Возведох очи мои», прот. Г.С. Смирнова «Житейское море», а совместно с оркестром были исполнены «Гимн св. князю Владимиру», «Dies irae» – из «Requiem» Моцарта, «Не о том скорблю...» и «Славься, славься, наш русский царь» из «Жизни за царя». Автор статьи отмечает, что «... эти музыкальные произведения были поставлены с большим вкусом и пониманием. Несмотря на то, что указанные произведения довольно трудны для исполнения, семинарский оркестр исполнил их хорошо, так что его игра произвела на публику очень приятное впечатление. Чтение закончилось стройным исполнением совместно хором и оркестром народного гимна»²².

«Семинарский оркестр, не смотря на свою юность (он существует только другой год) производит впечатление хорошо обученного дисциплинированного оркестра. Все это свидетельствует с одной стороны о талантливости и энергии г. Коделяса, учителя музыки, устроившего семинарский оркестр, а с другой стороны – о том, что

²¹ Казьмина Е.О. Указ. соч. С. 77.

²² ТЕВ. 1898. № 5. С. 146.

воспитанники семинарии смотрят на занятия музыкой как на серьезное дело, которому и придаются с любовью»²³.

Таким образом, организация инструментального класса не только повлияла на развитие музыкальных способностей обучающихся в Тамбовской духовной семинарии, но и в целом способствовала обогащению форм организации личного и коллективного досуга семинаристов.

О достаточно высоком уровне культуры пения в Тамбовской духовной семинарии свидетельствует востребованность семинарского хора в культурной жизни города. Так, например, известно, что с приходом на должность учителя церковного пения священника Михаила Ерхана семинарский хор начал выступать публично. Певчие-воспитанники были постоянными участниками просветительских чтений и бесед, организованных миссионерским братством²⁴.

Современники отмечают активность изменений в процессе обучения и воспитания семинаристов, что было вызвано реформой духовной школы. Данный факт отмечают многие краеведы. В частности, Р.Ю. Просветов в своей статье «Тамбовская духовная семинария при ректорах Феодоре (Поздеевском) и Симеоне (Холмогорове) в 1904–1907 гг.» пишет: «Для классного обучения пению в семинарии была приобретена фисгармония. <...> В жизнь семинарии вносилось разнообразие. Многие семинаристы, в свободное от учебных занятий время, занимались музыкой под руководством учителя музыки и «достигали в этом искусстве значительного совершенства» (многие выбирали для этого скрипку), иные – рисованием под руководством учителя художника; другие – переплетным мастерством. Кроме того, воспитанники семинарии, по желанию <...> съезда духовенства январской сессии 1907 г., с разрешения инспекции, во второй половине учебного года посещали театральные представления, концерты и вечера, а также имели позволение участвовать в концертах Тамбовского Отделения Императорского Музыкального общества, в школе которого некоторые из семинаристов брали уроки пения, гармонии и уроки по инструментальному классу. С 1 ноября 1907 года при семинарии была открыта читальня для

²³ Там же.

²⁴ ГАТО. Ф. 186. Оп. 96. Д. 7. Л. 12.

воспитанников, в которую выписывалось несколько газет и журналов, а также передавались туда журналы, выписывавшиеся для ученической библиотеки»²⁵.

С ростом уровня музыкально-певческой подготовки качественно и количественно совершенствовался репертуар семинарского хора. Архивные документы и периодические издания изучаемого периода дают большой перечень произведений, исполняемых семинарским хором. Это были и обиходные песнопения в авторских переложениях, духовные концерты, светские гимны, фрагменты опер и кантат и т. д.

Получая в процессе обучения (4 года – духовное училище и 6 лет – духовная семинария) неплохую музыкальную подготовку, каждый семинарист, за небольшим исключением (20–30 человек), становился профессиональным хоровым певцом. При количестве семинаристов около шестисот человек, регент имел возможность выбрать наиболее одаренных. К 1907 в Тамбовской духовной семинарии было сформировано 14 хоров²⁶.

Естественно не все семинаристы участвовали в хоре, но общее пение было неотъемлемой частью богослужения в семинарском храме. Современники не раз вспоминали то незабываемое ощущение молитвенного единения, когда все семинаристы, стоя на богослужении, начинали довольно слаженно петь. Хор в составе почти 600 человек не мог не произвести подобного впечатления.

Таким образом, в изучаемый период заметно изменилась система обучения в духовной семинарии. Предметы эстетического цикла составили первоначальный этап формирования новой традиции. В качестве обязательных учебных предметов было введено церковное пение, в качестве предметов факультативных – иконопись и занятия в инструментальном классе. Благодаря замечательным педагогам Тамбовской духовной семинарии уровень преподавания указанных предметов был достаточно высоким, о чем свидетельствует и качество пения при богослужениях, а также сложный репертуар семинарского хора, пользовавшегося популярностью в городской среде. Именно музыка, музыкальная подготовка сыграли

²⁵ *Просветов Р.Ю.* Тамбовская духовная семинария при ректорах Федоре (Поздеевском) и Симеоне (Холмогорове) в 1904-1907 годах // А.Н. Алленов, Р.Ю. Просветов, О.Ю. Левин. Служба Богу и России. М., 2002. С. 60.

²⁶ Там же.

облагораживающую роль в процессе организации личного и коллективного быта семинаристов.

Высокая культура музыкантов-педагогов определила и высокий уровень подготовки семинаристов, чьи успехи в области музыкального исполнительства были оценены не только священниками, но и городской интеллигенцией. Музыка стала хорошим средством творческого самовыражения молодого поколения священников. Сформировался репертуар, включавший как богослужебные песнопения, духовные концерты, так и светские произведения, народные песни.

Раздел IV
Публикации по направлениям

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

Митрополит Тамбовский и Рассказовский ФЕОДОСИЙ,
ректор Тамбовской духовной семинарии,
кандидат богословия

**Крещение Руси:
заветы прошлого и проблемы настоящего**

Крещение святого равноапостольного князя Владимира в 988 году, а затем и Крещение всего народа, является переломным событием в российской истории. Через Крещение Русь восприняла духовное и культурное наследие православной Византии, христианскую науку и образование, просвещение и книжность, органично вошла в передовую семью христианских народов. Православие вывело Русь на совершенно иной уровень политического, социального и культурного развития, укрепило ее связи со славянами Балкан, уже принявшими к тому времени Православие. 4 декабря 2014 года в Кремле Президент В.В. Путин говорил о принятии князем Владимиром православной христианской веры так: «Христианство явилось мощной духовной объединяющей силой, которая позволила включить в формирование единой русской нации и образование общей государственности самые разные по крови племена и племенные союзы всего обширного восточнославянского мира. И именно на этой духовной почве наши предки впервые и навсегда осознали себя единым народом»¹.

Важнейшим заветом равноапостольного князя Владимира и самым ценным из того, что приобрел русский народ в купели Крещения стали Евангельские нормы жизни и христианский образ мыслей. Известный церковный историк Антон Карташев писал, что, «как губка воду, легко впитал в себя греческую веру русский народ»². Целый ряд древнерусских летописных источников повествуют о том, что православная вера преобразила души

¹ Путин В.В. Послание Президента Российской Федерации Федеральному Собранию Российской Федерации. М., 2014. С. 5.

² Карташев А.В. Воссоздание Святой Руси. Париж, 1956. С. 31.

русских людей и коренным образом изменила их внутренний мир. Молитва и святые Таинства Церкви стали надежным лекарством от пагубного воздействия страстей на русского человека, в котором прежде беспрепятственно правили, по слову апостола Иоанна, «похоть плоти, похоть очей и гордость житейская» (1 Ин. 2, 15–17).

Святой князь Владимир стал примером для своего народа в соблюдении заповедей Христа. Современники, наблюдая положительные перемены, произошедшие с ним после принятия Крещения, находили этому только одно единственное объяснение: воздействие благодати Божией. «Видя желание сердца его, Бог, зная о доброте его, снизошел с небес на князя Владимира милостью своею и щедротами, – свидетельствует монах Иаков в своем сочинении «Память и похвала князю русскому Владимиру». – И Бог Отец, и Сын, и Святой Дух в Троице славимый, «проникающий в сердце и существо» Бог праведный, все предвидящий, просветил сердце князю Русской земли Владимиру, чтобы принял он святое крещение»³. Некогда жестокий, коварный и распутный правитель русского государства оставил прежние языческие обычаи и стал жить по-христиански. Проявляя милосердие к провинившимся подданным, он отказывался наказывать их даже в тех случаях, когда это требовалось для поддержания правопорядка. Князя приходилось убеждать в том, что для блага народа необходимо вершить суд над преступниками. Он положил начало религиозному образованию и духовному просвещению. По совету митрополита Киевского Михаила им были созданы первые училища «на утверждение веры и научение для детей знатных, средних и убогих»⁴. Князь Владимир обеспечил на века преемственность государственного строительства на Руси, во главу которого были положены евангельские нравственные заповеди. Своих детей он воспитал деятельными христианами. Двое из них, князья Борис и Глеб, за преданность Богу, беззлобие в отношении своих убийц, отказ от языческой традиции отстаивать свои права на княжескую власть в междоусобной борьбе, стали первыми святыми на Руси и любимыми русскими героями.

³ Память и похвала князю русскому Владимиру [Электронный ресурс]. URL: <http://www.pushldnskiydom.ru/Default.aspx?tabid=4870> (дата обращения: 08.12.2014).

⁴ Лавровский Н. О древнерусских училищах. Харьков, 1854. С. 31.

Несколько веков спустя, когда память о заветах святого князя Владимира несколько ослабела, страна оказалась разобщенной на множество удельных княжеств. Князья постоянно враждовали между собой и не имели внутренних сил для объединения и противостояния татаро-монголам, которые поработили Русь и владычествовали ею целых триста лет. Тяжелым для Отечества было это иго, но народ терпеливо нес свой крест и тем самым накапливал духовные силы, необходимые для освобождения от завоевателей. Именно в это время в Русской земле явился преподобный Сергей Радонежский и множество других подвижников веры, которые своим духовным величием стали подобны древним святым отцам и учителям Церкви. Благодаря их святости и молитвенному подвигу за нашим Отечеством в народном сознании закрепилось название – Святая Русь. Оно отражало признание больших духовных перемен, произошедших в душах людей вследствие благотворного влияния Православия, и одновременно тот идеал, к которому народ стремился в своем общественном и государственном делании. Понятия «русский» и «православный» стали практически тождественны. Философ Владимир Соловьев справедливо отмечал, что «по счастью для нас ... вселенское православное дело есть вместе с тем наше народное русское дело. Для служения делу Божию нам не нужно разрывать связь со своим народом, нам нужно только быть солидарным с ним в его хорошем, – в настоящей правде народной»⁵.

Начавшееся с конца XVII века разрушение патриархального уклада жизни русского народа, в значительной степени обусловленное процессом интенсивной интеграции России в западную культуру, со временем привело к существенному ослаблению православного начала в русском человеке. Особенно сильно разрыв с отечественной христианской культурой наметился у части правящего класса, а также у творческой интеллигенции, сформировавшейся в XIX веке на принципах и идеях, подчас абсолютно несовместимых с Православием. Разрыв с христианской верой и утрата духовных национальных ориентиров представителями либерального слоя, стали причиной революционной катастрофы, потрясшей основы русского общества в начале XX века с такой

⁵ Соловьев В. Что такое Россия // Жизнь и житие Сергия Радонежского. М., 1991. С. 310.

разрушительной силой, что ее последствия ощущаются по сей день. Однако ценности и традиции Православия настолько глубоко укоренились в народе, что, невзирая на развязанную безбожниками антицерковную пропаганду и «красный террор», он продолжал следовать им все советские годы. Во время переписи населения в 1937 году миллионы граждан назвали себя православными, так что власти не решились обнародовать ее результаты⁶. Похожая ситуация сохранялась во время Великой Отечественной войны и после ее окончания. Общеизвестно, что до распада страны Советов многие партийные начальники в сельских храмах, подальше от всевидящего партийного ока, тайно крестились и венчались сами, через родственников крестили своих детей, освящали куличи на Пасху и т.д. Вера жила в сердцах людей и не исчезла даже в самые страшные годы гонений, когда разрушались тысячи храмов и монастырей, осквернялись святыни, расстреливались десятки тысяч священнослужителей и сотни тысяч верующих. «На костях мучеников, как на крепком фундаменте, – писал святой праведный Иоанн Кронштадтский, – будет воздвигнута Русь новая – крепкая своей верой во Христа Бога и Святую Троицу; и будет, по завету князя Владимира – как единая Церковь. Перестали понимать русские люди, что такое Русь: она есть подножие престола Господня. Русский человек должен понять это и благодарить Бога за то, что он русский»⁷. Пророчество отца Иоанна сбылось. Ведь еще два десятка лет назад невозможно было себе представить, что в России на рубеже XX–XXI веков начнется духовное возрождение. Процесс возвращения к заветам князя

Владимира, христианским традициям и православной культуре активно продолжается последние двадцать пять лет. Повсюду воздвигаются сотни новых храмов, заполняющихся верующими, в том числе молодыми людьми, набирает силу молодежное, социальное, миссионерское, катехизаторское служение Церкви. Современный период иногда называют эпохой «Второго Крещения Руси». Люди не просто восстанавливают порушенные святыни и отдельные стороны национального уклада жизни, связанные

⁶ Жиромская В.Б., Киселев И.Н., Поляков Ю.А. Полвека под грифом секретно. М., 1996. С. 100.

⁷ Платонов О.Н. Философия русской цивилизации // Трибуна русской мысли. М., 2014. № 15. С. 164.

с Православием. Они хотят подлинного воцерковления, регулярно участвуют в церковных Таинствах, стремятся усвоить сами и привить детям основы православной культуры.

Иную картину можно наблюдать сегодня практически во всех христианских странах Старого и Нового Света, где храмы закрываются и нередко переоборудуются под рестораны, парикмахерские и модные салоны, где люди увлекаются неоязычеством и глумятся над христианскими святынями. Духовный и моральный кризис в западных странах наступил потому, что они отказываются от ценностей христианства и, проповедуя либеральную идеологию и культуру потребления, фактически возвращаются в языческие времена. Если христианство требует от человека самоограничения и постоянных духовных усилий, то язычество откровенно потакает любым, порой самым низменным, неестественным устремлениям человека, оно разъединяет людей, угрожает духовному здоровью граждан.

Неоязычество, к сожалению, привносится и в нашу жизнь, в том числе посредством массовой культуры, которая оказывает колоссальное негативное воздействие на все общество. Массовая культура – это культура богоборчества. Она отравляет жизнь человека; развлекает, а не воспитывает; развращает, а не облагораживает; унижает, а не возвышает; приучает к духовной праздности, а не к нравственному совершенству; стимулирует развитие материальных, а не духовных потребностей; замещает подлинную красоту человека и Божьего мира пошлостью и уродливыми карикатурами. В IV веке преподобный Антоний Великий писал: «Будет время, когда скажут: ты безумствуешь, потому что не хочешь принимать участие в нашем общем безумии. Но мы заставим тебя быть как все»⁸. Действительно, массовая культура заставляет человека «быть как все», она подавляет разум, стыд и совесть, разрушает личность, семью и родовые связи, всеми средствами навязывает уважительное отношение к пороку.

Слава Богу, что российское общество в целом осознает, что языческие обычаи, пропагандируемые либеральными кругами в качестве нормы жизни, представляют опасность для нашего государства. Многие люди сохраняют приверженность

⁸ Цит. по: Шаргунов А., прот. Красота греха и современная культура // Трибуна русской мысли. М., 2014. № 15. С. 112.

традиционным духовным, нравственным, семейным ценностям и не приемлют противоестественные для человеческой природы нормы поведения. Чтобы и дальше он мог противостоять аморальным западным тенденциям, нам предстоит тяжелый труд по развитию духовных традиций, заложенных более тысячи лет назад святым равноапостольным князем Владимиром и укреплявшихся трудами его последователей, благочестивых князей и мирян, бесчисленным сонмом русских святых и подвижников веры и благочестия. Русский народ будет жить всегда, если сохранит веру в Бога, любовь, покаяние и будет поступать по правде Божией, которая находится в каждом из нас, однако мы подавляем ее иногда кривдой, лицемерием и равнодушием. «Не вне тебя правда, – учил святитель Иларион (Троицкий), – а в тебе самом, найди себя в себе и узришь правду».

Крещение Руси и принятие святым равноапостольным князем Владимиром православной веры – это важнейший завет, данный им потомкам, это драгоценное сокровище русского народа. Гражданам современной России, заботящимся о ее величии и переживающим за будущее своих детей, следует бережно хранить это сокровище и передавать его из поколения в поколение, ибо в этом, по слову Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла, «есть залог ... нашей безопасности, благополучия, процветания и того духовного единства всей исторической Руси, которое не могут поколебать никакие слова и никакие действия»⁹.

⁹ Проповедь Святейшего Патриарха Кирилла в праздник Крещения Господня в Богоявленском кафедральном соборе г. Москвы 19 января 2014 г. [Электронный ресурс] // Азбука веры: православ. интернет-портал, М. 2005. URL: <http://azbyka.ru/propovedi/propovedi-patriarxa-1agi11a.51igp1/4/#п133> (дата обращения: 19.10.2014).

ИСТОРИЯ ТАМБОВСКОЙ ЕПАРХИИ

Протоиерей Виктор Лисюнин,
проректор по учебной работе Тамбовской духовной семинарии,
кандидат исторических наук

Роль Покровского собора в истории города Тамбова

«Сила Вышняго осеняет с верою и благоговением
прибегающих к Твоему Всечестному Покрову...»
(*3 икос акафиста
Покрову Пресвятой Богородицы*)

Если обратиться к истории Покровского собора города Тамбова и его прихода, то именно эти слова акафиста Покрова Пресвятой Богородицы очень точно будут характеризовать то основное предназначение, которое этот древний собор и его приход осуществляли веками. На Руси в честь важных событий, определяющих судьбы людей, всегда возводили храмы, которые были призваны сохранять, в том числе, и благодарную историческую память людей. Первостроители будущего города Тамбова видели смысл в преображении окраины России, именуемой «диким полем», в цветущий сад, дающий благодатный плод.

Поэтому и назван был первый храм крепости Тамбов, заложенный на праздник Святой Пасхи Господней, Преображенским. Именно он с этого времени стал олицетворением сердца города Тамбова. А 1 (14) октября 1637 года, через год после начала градостроительных работ, в день Покрова Пресвятой Богородицы новый город был освящен¹. Для освящения города был выбран именно праздник Покрова, и это было не случайно. Праздник в честь Покрова Пресвятой Богородицы был связан с чудом, когда Божия Матерь защитила от набега врагов своим Покровом столицу мира – Царь-град Константинополь, сохранив тем самым престол Вселенского Константинопольского Патриарха, и спасла символ твердыни Православной веры. Этот праздник получил большое почитание

¹ Известия Тамбовской ученой архивной комиссии. Тамбов, 1918. Вып. 58. С. 148–151.

в России, где в городах обязательно стали строить храмы Покрова, которые и становились символами защиты от набегов иноверцев. Яркими примерами тому могут являться Покровский собор на реке Нерли и Покровский собор на Красной площади в Москве, более известный как собор Василия Блаженного.

История и значение этих храмов убеждают в том, что храмы Покрова строились в ознаменование особых событий и становились символами и памятниками городов, областей, а иногда и целого государства. В то же время Покров Пресвятой Богородицы становился не только отображением религиозного сознания, но и живым ожиданием реальной помощи в трудной судьбе пограничных городов. Подобные чаяния были связаны и с историей Покровского собора города Тамбова, который, видимо, был возведен в память освящения города. Как известно, в православной традиции днем святого Ангела для человека является день его крещения, говоря же о целом городе, можно сказать, что днем его духовного рождения является день освящения. Видимым же символом небесной защиты города Тамбова стал построенный Покровский храм. Интересным подтверждением сказанному является и то, что храм Покрова Пресвятой Богородицы в Тамбове был построен с южной стороны крепости, откуда чаще всего и шла опасность нападения татар. Историческая память тамбовчан сохранила красивую легенду, из которой следует, что первым жителям Тамбова явилась Божия Матерь и повелела именно на этом месте построить храм во имя Ее Покрова. Сохранились воспоминания горожан, свидетельствующие, что явления Божией Матери над Покровским собором были и в советское время².

В последующие века, когда исчезает реальная военная угроза и Тамбов становится мирным городом, у храма Покрова появляются новые функции. В XVII–XIX веках расширение Тамбова в основном шло на юг, вдоль реки Цны, при этом храм Покрова становился главной строительной доминантой и центром общественной жизни этой части города. Это подтверждает тот факт, что вместо старой сгоревшей деревянной церкви в 1763 году был заложен каменный Покровский храм. Строительство храма велось при известном Тамбовском архиерее – епископе Пахомии

² Подробнее см.: Лисюнин В. Ф., свящ. Покровский собор города Тамбова и православные традиции. Тамбов, 2013. 432 с.

(Симанском, на Тамбовской кафедре 1758–1766 гг.)³. Именно он один из первых начал привносить в Тамбов новые стилевые архитектурные веяния, которые и стали оформлять облик города как губернского центра. Храм Покрова, в данном случае, является отражением этого интересного процесса, а стилевые приемы, воплощенные впервые в Покровском соборе, и сегодня являются нам эту особую воздушность, придающую храму образ корабля, парящего над городом.

По сути, этот храм стал первой в городе приходской церковью, построенной в камне и до настоящего дня сохранившей свои основные стилевые особенности. Как известно, Преображенский кафедральный собор, на много раньше заложенный святителем Питиримом в камне, долгое время строился и на протяжении нескольких веков претерпевал изменения и перестройки.

О том, что в Тамбове этот каменный Покровский храм всегда считали одним из самых древних, свидетельствует и празднование в 1898 году 200-летия со дня кончины святителя Питирима, когда была отслужена праздничная Литургия специально в Старо-Покровской церкви, как одной из ближайших церквей по времени существования к периоду жизни святителя Питирима⁴.

О значении, которое придавали Покровскому храму в городе, говорит и то, что в честь него издревле были названы – Покровская слобода, Покровская улица и площадь, а также село Покрово-Пригородное, куда в середине XIX века и были переселены крестьяне Покровской слободы, и названы даже такие учебные заведения, как первое в Тамбове Покровское сельское училище и Покровская церковно-приходская школа.

Со времени основания города Тамбова население в нем распределялось по специальностям. Здесь жили казаки, стрельцы, пушкарки, кузнецы, ямщики и «тяглые жилецкие люди». Все они были расселены в слободах, которые размещались за крепостными стенами: в Пушкарской, Полковой, Панской, Стрелецкой и Покровской слободах⁵. В таком интересном распределении названий Тамбовских слобод видна даже некая символичность: четыре части

³ Хитров Г.В., *прот.* Историко-статистическое описание Тамбовской епархии. Тамбов, 1861. С. 276.

⁴ Покровская в городе Тамбове церковно-приходская школа: исторический очерк за 20 лет ее существования / сост. М.И. Новочадова. Тамбов, 1906. С. 15.

⁵ Черменский П.Н. Прошлое Тамбовского края. Тамбов, 1961. С. 30.

города по названию символизировали земную (воинскую) защиту, а четвертая часть – защиту Небесную. Так в названиях отразилась особенность мышления первостроителей и жителей города, освященного в день Покрова Пресвятой Богородицы.

Появление учебных заведений в Покровском приходе явилось следствием активных процессов демократизации в русле подготовки крестьянской реформы (1861), когда появилась насущная потребность в создании системы народного образования. В дальнейшем на территории, относящейся к Покровскому храму, в самой близости от него, строится здание приходских училищ города Тамбова имени известного мецената – купца, прихожанина Покровского храма А. И. Толмачева⁶. Во всех этих учебных заведениях, а также в Тамбовской духовной семинарии, которая была построена с северной стороны от храма Покрова, в первом и втором Духовных училищах состояли преподавателями священники и диаконы Покровского прихода.

Говоря о Покровской церковно-приходской школе, основанной в 1885 г., надо заметить, что она была открыта одной из первых в Тамбове. Эта школа славна именами многих даровитых людей. Три последних настоятеля Покровского прихода – протоиереи Иоанн Новочадов, Иоанн Милованов и Александр Савостьянов, – являлись главными организаторами этой школы. Школа имела особый статус среди подобных учебных заведений, в ней преподавали самоотверженные педагоги епархии: дочери протоиерея Иоанна Новочадова – Мария Ивановна и Софья Ивановна Новочадовы, регент Покровского храма Константин Петрович Магнитский⁷. Именно эти люди создали известный во всей епархии детский хор, а также были талантливыми организаторами различных учебных и праздничных мероприятий, в том числе и во время канонизации преподобного Серафима Саровского (1903) и канонизации святителя Питирима Тамбовского (1914)⁸.

С середины XIX века наблюдается значительный рост города, при этом расширяется и Покровский приход. С 1846 года рядом с Старо-Покровской церковью был выстроен новый большой каменный трехпрестольный храм, посвященный празднику Покрова.

⁶ ТЕВ. 1900. № 42. С. 1070.

⁷ Покровская в г. Тамбове церковно-приходская школа... С. 28–30.

⁸ ТЕВ. 1914. № 7. С. 240–242.

Возрастая количественно, приход преобразался и качественно. Внутри него сформировалась крепкая община, на основе которой в 1908–1909 годах было организовано Покровское церковное братство. В него входили многие именитые люди, активные меценаты и благотворители: Нарышкины, Палеологи, купцы – Толмачевы, Аносовы, Яковлевы⁹.

Братство проводило благотворительные акции: выдавало беднейшим из прихожан денежные пособия, организовывало благотворительные лекции и концерты. С начала XX века при приходе существовала опекаемая Покровским братством женская богадельня имени госпожи Масловой¹⁰.

К 1903 г. Тамбовским отделом Санкт-Петербургского общества детских развлечений были устроены первые в Тамбове игровые площадки. Одна у Покровского храма в сквере Покровской площади для детей от 1 года до 15 лет, другая на Варваринской площади вблизи женского епархиального училища для детей 15–20 лет. Упор делался на атлетические игры, например, «американская лапта». Игры проводились по средам и воскресениям с 4 до 7 или с 5 до 8 ч. вечера под управлением опытных руководителей. Здесь же были сделаны первые попытки создания бесплатного зимнего катка, также проводились бесплатные спектакли и чтения для учащихся, которые состояли из научно-популярной и литературной части¹¹. Отрадно видеть, что сегодня неподалеку от Покровского собора вновь возрождены детские площадки и каждый год, как и прежде, зимой со склона берега дети катаются на санках. Сегодня, как и прежде, площадь у Покровского собора является излюбленным местом отдыха для горожан, где теперь устроен красивый сквер с фонтаном и несколькими скульптурными памятниками.

Прихожанами Покровского храма были многие именитые люди не только Тамбовщины, но и всей России. Близ Покровского храма долгое время проживал известный церковный краевед протоиерей Стефан Березнеговский, другой же церковный краевед, протоиерей Георгий Хитров, служил в Покровском храме, где говорил удивительные проповеди. Бывал здесь и великий русский

⁹ ТЕВ. 1913. № 7–8. С. 81.

¹⁰ Адрес-календарь Тамбовской губернии на 1913 год. Тамбов, 1913. С. 79.

¹¹ Адрес-календарь Тамбовской губернии на 1903 год. Тамбов, 1903. С. 123–124.

композитор С.В. Рахманинов. На углу улицы Большой (Советской) и улицы Покровской (Кронштадской) проживали аристократические семейства Нарышкиных и Чичериных, а на улице Лермонтовской, напротив Покровских храмов, жил известный ученый, изобретатель лампы накаливания А.Н. Ладыгин.

С начала русско-японской войны (1904) древнему Покровскому храму возвращалось его прежнее назначение: быть символом защиты и покровительства Божией Матери перед лицом надвигающихся опасностей, войн и революций. В 1904 году храм был передан в пользование военного ведомства и в народе стал называться Солдатской церковью, при этом один из престолов храма временно (после ремонта) был переосвящен в честь Казанской иконы Божией Матери. С этого времени, вплоть до революции 1917 года, Старо-Покровский храм, а также Покровский приход, для которого оставлен был Ново-Покровский храм, активно участвовали в сборе пожертвований на нужды армии¹².

Революция 1917 года перечеркнула весь прежний ход истории. Особенно безжалостна она была к главному светильнику Отечества – Церкви, которая в глубинах своих духовных сокровищниц веками сохраняла и преумножала традиции и силы всего русского народа. Местью за Антоновское крестьянское восстание со стороны новых властей были не только жестокие репрессии, но и разрушение храмов Тамбовщины. Чудом сохранившаяся, Старо-Покровская церковь стала единственным неразрушенным приходским храмом в Тамбове. Хотя этот храм и был закрыт, как Солдатская церковь, и в течение 35 лет использовался в виде заводского общежития и склада, именно ему, Храму-воину, вновь предстояло возродить к жизни церковное служение на Тамбовской земле. Потребность в церковном служении появилась сразу же с началом Великой Отечественной войны. В 1943 году 13–14 октября на праздник Покрова и был открыт Покровский храм. Несмотря на сложную ситуацию, в которой этому храму приходилось существовать в годы советской власти, создавалась приходская община, находились силы, способные сохранить храм от разрушений. Так было, например, в годы хрущевского правления, когда многие церкви подверглись разрушению. Покровский же собор именно в это время, несмотря даже на то, что являлся действующим

¹² ТЕВ. 1904. № 10. С. 259.

православным храмом, стараниями многих верующих людей был признан памятником архитектуры республиканского значения¹³.

Всегда в наиболее тревожные и важные для государства моменты истории появляются высоко-духовные личности, олицетворяющие созидательное начало эпохи. Такими значимыми личностями, освятившими рубежи 50-летнего кафедрального служения Покровского собора (1943–1993), явились архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий, на Тамбовской кафедре 1944–1946) и архиепископ Евгений (Ждан, 1987 – †2002).

Именно владыка Лука начал возрождение в годы Великой Отечественной войны Покровского храма и прихода. При нем храм получает статус кафедрального собора. Будучи святителем и хирургом-целителем душ и телес страждущих, владыка Лука стремился вернуть тамбовчанам их утраченные традиции, их историческую память о Великом прошлом. Следуя этому принципу, владыка освящает нижний храм собора в честь преподобного Серафима Саровского – первого всероссийски прославленного Тамбовского святого. При владыке Луке возрождается почитание Тамбовской иконы Божией Матери, собираются образы почитаемых Тамбовских святых и сведения об утраченных святынях Тамбовщины. По благословению архиепископа Луки в Покровском соборе начали работать над созданием великолепных резных иконостасов искусные мастера – Емельян Александрович Сычев и священник Иоанн Аверин¹⁴.

Новым этапом не только в истории страны, но и Церкви, явились 90-е годы XX века. Это время в Тамбовской епархии обозначено благодатным правлением архиепископа Тамбовского и Мичуринского Евгения, который, продолжая дело владыки Луки, всемерно старался возродить лучшие традиции Тамбовской епархии. Владыкой Евгением вновь были обретены мощи заступника Тамбовской земли – святителя Питирима, которые в забвении долгие годы сохранялись в Тамбовском областном краеведческом музее, а теперь в Покровском соборе были возвращены к почитанию. Здесь мощи святителя Питирима находились пять лет (1988–1993).

¹³ ГАТО. Ф. Р. 5220. Оп. 1. Д. 164 (960). Л. 13.

¹⁴ Подробнее см.: *Лисюнин В.Ф.* История Покровского собора города Тамбова. Тамбов, 2001. С. 83; *Лисюнин В.Ф., свящ.* Подвиг архипастырского служения на Тамбовской земле святителя-исповедника Луки (Войно-Ясенецкого) // ТЭВ. 2008. № 1. С. 34–47.

В рамках подготовки к юбилею 1000-летия Крещения Руси в 1988 году был полностью реконструирован Покровский собор: покрыты росписью стены и сусальным золотом главки собора. В честь новопрославленного Тамбовского святого – святителя Феофана, Затворника Вышенского, – был наречен крестильный храм Покровского собора. Именно здесь, в Покровском соборе, в год 1000-летия Крещения Руси вновь в епархии, почти после векового запрета, появилась первая церковная школа, когда по благословению архиепископа Евгения в помещениях храма стали собираться дети и взрослые по воскресным дням для изучения Закона Божия.

Приезд в Тамбов в 1993 году Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II обозначил завершение кафедрального служения Покровского собора. В это время мощи святителя Питирима, а вместе с тем и статус кафедрального собора были перенесены в Спасо-Преображенский собор, который в своем прежнем качестве был возвращен Тамбовской епархии. За Покровским же собором по благословению Святейшего Патриарха Алексия сохранилось почетное право называться соборным храмом города.

Своеобразным отражением значения Покровского собора в истории Тамбовщины сегодня является и заложенная в 1992 г. традиция ежегодно совершать от Покровского собора праздничный Пасхальный крестный ход по городу. Этот крестный ход является видимым напоминанием того недавнего прошлого, когда из стен Покровского храма пошло возрождение всей Тамбовской епархии. Закономерность совершения городского Пасхального крестного хода из Покровского собора подтверждается и древностью событий, ведь первые крестные ходы в Тамбове, установленные святителем Питиримом, были, видимо, проведены именно к Покровскому храму, престольный праздник которого является праздником рождения города, его сохранения и защиты¹⁵.

Примером особого служения Покровского собора в годы лихолетий и гонений могут являться судьбы многих священнослужителей, которые в этом маленьком почти единственном на всю округу храме продолжили благородное дело своих предков, служба Богу, своему народу и Отечеству. Среди многочисленных имен священнослужителей Покровского собора необходимо вспомнить

¹⁵ Подробнее см.: *Лисюнин В.Ф.* История Покровского собора города Тамбова. Тамбов, 2001. С. 10.

таких, как протоиерей Николай Степанов (†15.07.2008), протоиерей Иоанн Есенников (†28.03.2008) и протоиерей Борис Жабин. За плечами каждого из них, в той или иной мере, почти пол века священнослужения в Тамбовской епархии. Все они в числе первых пошли учиться в вновь открывшиеся после войны духовные школы и, не побоявшись испытаний, вернулись на свою малую Родину для церковного служения в Покровском соборе. В свою очередь, протоиерей Николай Степанов, будучи долгие годы настоятелем Покровского собора и особенно усердно участвуя в духовном возрождении Тамбовского края в последнее время, продолжил традицию Покровского собора, когда до революции (1917) настоятели и священнослужители этого древнего городского храма являлись активными и талантливыми организаторами и делателями на ниве духовного просвещения. Знаком признания заслуг настоятеля Покровского собора протоиерея Николая Степанова перед городом Тамбовом и его жителями стало присвоение 9 июня 2007 года отцу Николаю звания Почетного гражданина города¹⁶.

На современном этапе истории Покровского прихода Высокопреосвященнейшим Феодосием, митрополитом Тамбовским и Рассказовским многое делается для его развития. Летом 2011 г. по благословению владыки Феодосия на территории Покровского прихода были проведены археологические раскопки у западной стены старого Покровского храма, в результате которых в нескольких метрах от нее удалось обнаружить фундамент нового Покровского храма. В течение 2011 года археологи очистили от грунта две трети фундамента, а именно: больше половины восточной, всю северную и часть западной сторон, основания опорных столбов в главной части храма. По благословению Владыки была организована исследовательская работа в Российском государственном историческом архиве (Санкт-Петербург), где были обнаружены документы, свидетельствующие об истории основания и строительства Ново-Покровского храма. Владыка Феодосий инициировал проведение переговоров с администрацией города, благодаря которым было «достигнуто соглашение о возвращении земельного участка, на котором находился новый Покровский храм,

¹⁶ Подробнее см.: *Лисюнин В.Ф., свящ.* 50-летие священнослужения настоятеля Покровского собора города Тамбова протоиерея Николая Степанова // ТЭВ. 2008. № 1. С. 8–9.

о включении в соборную территорию здания бывшей церковно-покровской школы, переданного в 2010 году в собственность епархии. С территории храма выведены сараи, установлено ограждение вокруг возвращенного участка, восстановлен центральный вход к храму со стороны улицы Кронштадтской. 14 октября 2011 года на праздник Покрова Пресвятой Богородицы в Тамбове прошли торжества, посвященные 375-летию со времени основания города. В этот день после Божественной Литургии в старом Покровском соборе состоялись крестный ход и молебен на площади перед собором, где управляющий Тамбовской епархией в присутствии главы города Тамбова А.В. Кондратьева и главы администрации города Тамбова А.Ф. Боброва при большом стечении молящихся освятил трехметровый деревянный крест на сохранившемся фундаменте алтарной части нового Покровского храма. Это положило начало работам по воссозданию храма на прежнем месте, что является важнейшей перспективной задачей Тамбовской епархии по сохранению духовного и культурного наследия Тамбовского края»¹⁷.

Данный факт также свидетельствует, что особый статус Покровского собора, его роль в истории и культуре города Тамбова вновь осознаются общественностью и обретают высокое символическое значение, а значит, вместе с этим, постепенно начинает возвращаться историческая память, свидетельствующая о великом служении Церкви не только на благо отдельного города, но и всей России.

¹⁷ *Феодосий, еп. Тамбовский и Мичуринский.* Ново-Покровский храм города Тамбова: история основания и перспективы воссоздания // ТЭВ. 2012. № 10. С. 32–44.

Иеродиакон Лука (Попов),
выпускник Тамбовской духовной семинарии

Традиция крестных ходов в Тамбовской епархии

История формирования, развития и трансформация традиции крестных ходов восходит к одной из древних форм церковного молитвенного богослужения. К прообразам первых крестных ходов можно отнести путешествие сынов израилевых из Египта в обетованную землю, а также семикратное обхождение с ковчегом вокруг стен Иерихонских.

Еще в древности сложились единые для всех христианских Церквей общие традиции крестных ходов, к которым следует отнести общие сакральные смыслы: покаяние, моление, чествование.

В общеевропейской практике с древних времен существовали различные формы крестных ходов: умиловительные, покаянные, благодарственные и торжественные.

В русской православной традиции крестные ходы получили не только поддержку, но и активное развитие. От греческого обычая российский отличался торжественностью и праздничностью, использованием хоругвей, икон, колокольного звона, чтением канонов, специальных песнопений. Крестные ходы могли быть большими и малыми, праздничными, покаянными, приуроченными к выдающемуся событию. Монастырские крестные ходы могли иметь некоторые особенности. Наиболее популярными формами крестных ходов в России стали хождения на поля (во время засухи) и ходы с чудотворными иконами, явившими себя защитниками от внешних врагов, или эпидемий.

Традиция крестных ходов в Тамбовской епархии ведет свое начало с последней четверти XVII века, когда на кафедре пребывал святитель Питирим. Именно им установлены крестные ходы из Преображенского собора в городские монастыри и храмы во дни их престольных праздников. Трепетное отношение святителя Питирима к иконописанию и почитание чудотворных икон (например, Ильино-Черниговской, Девпетерувской икон Божией Матери) подвигали епископа Тамбовского на организацию крестных ходов и в дни празднования этих икон.

Позже, при назначении на Тамбовскую кафедру в 1750 году епископа Пахомия, крестные ходы регулярно совершались и вокруг Казанского монастыря. В трудах протоиерея Г.В. Хитрова по описанию Тамбовской епархии находим следующее: «Вокруг Казанского монастыря при архиерейском доме крестный ход совершался в понедельник и пятницу светлой недели. Крестный ход, троекратно прерывался литиями перед монастырскими воротами»¹.

Заведенные святителем Питиримом традиции крестных ходов по праздникам поддерживались в Тамбовской епархии и в конце XVIII века, о чем свидетельствуют печатные материалы того времени. Так, Тамбовские известия № 3 от 1788 года сообщают, что «сего месяца 25 числа, в день Благовещения Богородицы, происходило в городе следующее: пособрании в 8 часов утра, от всех здешних церквей духовенства в соборную церковь Казанского монастыря, отправлен был в округ онаго, крестный ход с колокольным звоном; после которого, в присутствии г. правителя губернии и прочих чинов, началась... Божественная литургия, которую совершали гумен Козловского Троицкого монастыря Варлаам...»².

Пасхальный крестный ход описывается в шестнадцатом номере «Тамбовских известий» за 1788 год³.

От стен кафедрального Преображенского собора крестный ход совершался и в день Пятидесятницы,⁴ а также в день празднования происхождения Честных Древ Животворящего Креста Господня, который начинался после Божественной литургии в соборе и отправлялся «до реки Цны, где совершалось Водоосвящение»⁵.

Известна тамбовской православной традиции и форма крестного хода по случаю торжественной встречи важного гостя.

Надо также отметить, что не только городские, но и сельские храмы и монастыри твердо придерживались традиции крестных ходов. Так, 9 мая (22 н. ст.) в селе Мамонтово Моршанского уезда утром, перед литургией, совершался крестный ход вокруг храма

¹ Историко-статистическое описание Тамбовской епархии / сост. прот. Г. Хитров. Тамбов, 1861. С. 332.

² Тамбовские известия. Тамбов, 2012. С. 49.

³ Там же. С. 61.

⁴ Там же. С. 93.

⁵ Там же. С. 125.

с иконой святителя Николая, а в селе Хлыстово – с образом святой великомученицы Параскевы в день ее памяти.

С 1826 года берет начало традиция крестного хода 26 июня (9 июля н. ст.) в храмовый праздник Тихвинского женского монастыря в городе Кирсанове. Ход утвержден епископом Афанасием.

Ежегодно с 1891 года из Тамбова в Кирсанов в июне месяце с торжественным крестным ходом приносили Казанскую Вышенскую икону Божией Матери. В настоящее время в нашей митрополии возобновлена традиция встречи крестным ходом чудотворной Вышенской иконы Божией Матери, которая своими корнями уходит в прошлое, так как крестные ходы в честь заступничества чудотворных икон Божией Матери известны еще с 1771 года.

Так, например, в Козлове ежегодно совершался крестный ход в память избавления от моровой язвы при помощи заступничества Боголюбской иконы Божией Матери, а в Липецке, который в XIX веке относился к Тамбовской епархии, ежегодно 28 июля (10 августа), начиная с 1832 года, совершался крестный ход в память избавления от холеры благодеянием Божией Матери через ее Страстную икону.

По ходатайству епископа Тамбовского и Шацкого Феофана (Горова) в 1862 году Святейшим Синодом был учрежден ежегодный крестный ход с иконой Казанской Божией Матери из Вышенской пустыни в город Моршанск в память о двукратном избавлении жителей от свирепствующей в 1853 и 1858 годах холеры. Пребывание указанной иконы в Троицком соборе города Моршанска продолжалось в течение месяца, начиная с 15 июля (ст. ст.).

История и ежегодная практика совершения крестного хода с чудотворной иконой Вышенской Божией Матери позволяет увидеть традицию во всем богатстве ее духовных смыслов и силы выражения православной веры. Обретение иконы Тамбовским краем связано с чудом, произошедшим с будущей монахиней Миропией – обладательницей иконы Вышенской (Казанской) Божией Матери. Имя монахини Тамбовского Вознесенского женского монастыря Миропии (Аденковой) дорого и достопамятно в обители потому, что оно тесно связано с чудотворным образом Казанской Божией Матери, являющимся родовой собственностью монахини Миропии, который она передала, по воле Самой Пречистой, в Вышенскую

пустынь «на вечные времена». Отсюда эта икона Богородицы и получила название Вышенской⁶.

Начиная с 1846 года идет непрерывный ряд свидетельств о многих благодатных явлениях милости Божией через Вышенскую икону Божией Матери. Особенное же почитание икона приобрела в 1853 и 1871 годах после неоднократного избавления жителей Шацка, Моршанска и Тамбова от свирепствовавших эпидемий холеры.

11 июля (ст. ст.) 1871 года, в период опустошительного действия холерной эпидемии, Вышенская чудотворная икона Божией Матери прибыла в Тамбов и была встречена в четыре часа по полудню у Моршанской заставы (близ Архангельской церкви) крестным ходом из всех городских церквей. После литии перед иконой на месте ее встречи, крестный ход, возглавляемый епископом Феодосием, двинулся к Казанскому монастырю. Многолюдная масса людей занимала все видимое пространство Моршанской и прилегающих к ней улиц. Было совершено всенощное бдение и отслужен водосвятный молебен перед чудотворным образом. Архивные источники свидетельствуют, что уже на второй день (12-го июля) по принесении в Тамбов чудотворной Вышенской иконы число умерших от холеры сразу сократилось вдвое; с 17 июля случаи заболевания сделались единичными, а с 30 июля совсем прекратились. Святая икона в тот год пробыла в Тамбове целый месяц, в течение которого побывала в домах большей части жителей города. Местом же ее постоянного пребывания стали Казанский монастырь и Кафедральный собор.

С чувством глубокой благодарности и подобающей торжественности провожали через месяц крестным ходом жители Тамбова эту дорогую святыню.

Тогда же в 1871 году в память этого события, положили устроить часовню в честь Божией Матери и принимать в ней чудотворную Вышенскую икону ежегодно в июне месяце.

Выстроенная часовня освящена в 1875 году, а через год епископом Феофаном, затворником Вышенским прислана копия с чудотворной иконы в благословение городу Тамбову его собственноручного письма, о чем гласит следующая запись, сделанная

⁶ Вышенская икона Божией Матери украшена золотым крестом, в который вложены частицы святых мощей апостола и евангелиста Матфея, святителя Василия Великого, Спиридона Тримифунтского и частица крови Иоанна Предтечи.

на задней стенке иконы: «Истинное изображение, мера и подобие с чудотворных Казанских икон Божией Матери, находящейся в Вышенской пустыне, полученное тамбовскими гражданами в благословение от Преосвященного Феофана, бывшего Епископа Тамбовского и Шацкого, им самим собственною рукою написанная в 1876 году июня 10 дня».

Указ Священного Синода от 11 мая 1877 года за № 1483, которым было разрешено на будущее время переносить из Вышенской пустыни в город Тамбов чудотворную икону Божией Матери крестным ходом гласил о следующих условиях ее пребывания в Тамбовской епархии: «Продолжительность пребывания святой иконы – с 15 мая по 10 июня. При том в каждой церкви города Тамбова оставаться иконе не более трех суток, а в часовне, сооруженной в память избавления от холеры в 1871 году, – трое суток по принесении и трое суток перед отправлением из города Тамбова... Третья часть доходов должна быть обращена в пользу духовных училищ Тамбовской епархии – четырех мужских и одного женского».

По материалам, находящимся в Тамбовских епархиальных ведомостях, о пребывании Вышенской иконы в Тамбове с 1871 по 1917 годы можно проследить особенности развития традиции крестных ходов в этот период. очевидец этого события так описал его в 1902 году: «... Молебен при участии такого множества священнослужителей совершен с необычайной торжественностью, а благоговейная горячая молитва ко Пресвятой Богородице переполнявших до крайней тесноты место собрания богомольцев производила неизгладимое впечатление...»

Вечернее богослужение перед проводами иконы закончилось лишь в 11-м часу ночи. На утро совершались две литургии. При колокольном звоне крестный ход направился к железнодорожному вокзалу по Дворянской улице. Причем по пути повременно делались остановки для совершения пред иконою молитвословий и для осенения ею народа... Из всех городских храмов на проводы пришли крестные ходы, слившись в единый мощный ход с хором певчих, исполнявшим тропарь «Заступнице усердная...». Во главе крестного хода двигались хоругви. Святую икону поочередно несли духовные лица, которых сменяли военные и гражданские люди. В этом шествии виделась объединенная святая Русь...»⁷.

⁷ ТЕВ. 1902. № 26. С. 495–496.

Вышенская чудотворная икона Божией Матери, за время ее пребывания в Тамбове, ежегодно приносилась на сутки и в местную духовную семинарию. Приведем описание этого события в 1892 году: «5 июня после полудня крестный ход, при участии воспитанников семинарии во главе с семинарским духовником, священником Михаилом Тюменевым, направился из семинарии для принятия чудотворной иконы в Троицкую церковь... По прибытии в семинарию, крестный ход со святой иконою, при молебнопении, обошел семинарию, троекратно осенив ее образом с разных сторон. Затем при большом стечении богомольцев началось торжественное всеобщее бдение в семинарском храме. На следующий день по окончании литургии и водосвятного молебна святыня, при пении соответствующих тропарей, была обнесена по всем семинарским зданиям»⁸.

В заключении приведем весь путь, который совершала Вышенская икона в течение года. После окончания светлой седмицы (Указ Святейшего Синода от 18 февраля 1891 года № 692) икона крестным ходом износилась из Вышенской пустыни в город Шацк, откуда следовала в Тамбов к 14 мая на один месяц. 25-го июня святыня железной дорогой отправлялась в Кирсанов на 10 дней. По пути в Кирсанов она посещала некоторые села Тамбовского и Кирсановского уездов. Из Кирсанова (по указу Святейшего Синода от 20-го июня 1908 года за № 7514,) икона на три дня заносилась в село Пичаево Моршанского уезда. Со 2-го августа до 1-го сентября находилась в Моршанске (месячный срок пребывания иконы в г. Моршанске определен в 1887 году указом Святейшего Синода от 15 апреля 1887 года № 3263). Затем весь сентябрь обходила селения, лежащие по пути к городу Козлову, где пребывала с 1-го октября по 1-е ноября. Оттуда по железной дороге следовала на месяц в город Борисоглебск Тамбовской губернии, делая на восемь дней остановку на станции «Грязи». Совершив торжественное восьмимесячное шествие по городам и весям обширной Тамбовской епархии икона Казанской Божией Матери снова возвращалась в Вышенскую пустынь, находящуюся на северной окраине Тамбовской губернии⁹.

⁸ ТЕВ. 1892. № 26. Неофиц. ч. С. 975.

⁹ ТЕВ. 1908. № 27. Неофиц. ч. С. 465–468; То же. 1892. № 24. Неофиц. ч. С. 898–909; То же. 1892. № 49. Неофиц. ч. С. 1254–1255.

Таким образом, в конце XIX – в начале XX века традиция крестного хода становится в Тамбовской епархии неотъемлемой частью православного календаря, масштабы которой (география, численность, статусность участников) постоянно расширяются.

В 2001 году по благословению и при участии митрополита Рязанского и Касимовского Симона, и архиепископа Тамбовского и Мичуринского Евгения (Ждана) чудотворная иконой Вышенская икона Божией матери была принесена в Тамбов. С 26 мая 2001 года икона (после долгого перерыва безбожного времени) вновь шествовала по Тамбовской епархии, совершая на пути остановки в городе Моршанске и окрестных селах с молебнами перед нею. В Тамбове она пребывала в Вознесенском женском монастыре, в Преображенском кафедральном соборе, где покоятся святые мощи святителя Питирима епископа Тамбовского, в Петропавловской и других храмах.

Возрождение традиции, существовавшей в XIX – первой четверти XX века, ежегодно приносить чудотворный Вышенский образ в Тамбовскую епархию началось при епископе Тамбовском и Мичуринском Феодосии. 17 марта 2004 года с согласия архиепископа Рязанского и Касимовского Павла он обратился к Патриарху Московскому и всея Руси Алексию II с рапортом, в котором говорилось: «Икона каждый год приносилась в Тамбов, где ее на центральной площади встречали прихожане губернатором. Благочестивая традиция была прервана в 1917 году... Почтительнейше сообщая Вашему Святейшеству о существовании вышеупомянутой традиции, смиренно прошу Вашего Первосвятительского благословения возродить ее и ежегодно приносить Вышенскую икону Божией Матери в Тамбов с пребыванием в городе с 26 мая по 8 июля»¹⁰. Через два дня, 19 марта 2004 года, последовала резолюция Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II: «Благословляется»¹¹.

С тех пор Вышенский образ каждый год доставляется в пределы Тамбовской епархии, торжественно встречается архипастырем, духовенством и верующими и в течение сорока трех дней пребывает в Спасо-Преображенском кафедральном соборе города Тамбова.

¹⁰ ТЕВ. 2012. № 5. С. 39.

¹¹ Письмо управляющего делами Московской Патриархии митрополита Калужского и Боровского Климента от 19.03.2004 г. за № 1940.

Знакомство с историей крестного хода интересно как руководство в духовном становлении православного общества. Во-первых, эта традиция учит опыту молитвенного единения народа в минуты опасности, дает урок обращения людей за помощью ко Господу, Божией Матери как первой ходатаице к Сыну Своему за род человеческий, а также к угодникам Божиим, показывающим пример духовного служения. Во-вторых, история традиции учит осмысленно относиться к событиям и фактам забвения человеком своего богоизбранного назначения, когда по грехам Господь попускает испытания для отрезвления усыпленного страстями человечества.

Таким образом, можно сделать вывод, что Тамбовская митрополия не бедна святынею, не бедна лицами, ознаменовавшими себя досточтимыми подвигами не только для чести местного края, но и для славы Церкви Русской и всей Церкви Православной.

История возрождения указанной традиции – лучший урок того, что Бог поругаем не бывает и православный образ мира единственно приемлемый на все времена, так как он обращен к вечной, богосотворенной душе человека, не могущего жить в чистоте и правде вне христианской православной традиции.

В.Б. Безгин,
преподаватель Тамбовской духовной семинарии,
доктор исторических наук, профессор

Сельский приход и крестьянская община периода поздней империи в современной историографии

Изучение исторической судьбы крестьянства, фундамента русского этноса, невозможно без глубокого и всестороннего исследования вопросов общественного самоуправления и религиозного объединения российской деревни, проблемы соотношения социокультурной и этноконфессиональной идентичности жителей села. Последствия современных модернизационных процессов не могут быть поняты без учета исторического опыта традиционных институтов русского села эпохи поздней империи, таких как община и приход. В истории Тамбовского края проблема деятельности сельских приходов практически не исследована. Решение этой задачи внесет существенный вклад в изучение истории Русской Православной Церкви и вопросов исторического краеведения.

Проблема взаимоотношения сельского прихода и крестьянской общины еще не стала предметом специального исследования. В тоже время в современной исторической науке активно разрабатываются сюжеты, связанные с историей Русской Православной Церкви периода поздней империи. Так синодальному периоду Русской Православной Церкви посвящены монография В. Полонского¹ и учебное пособие В.А. Федорова². Интерес для специалистов представляет мнение на положение Церкви в синодальную эпоху Б.Н. Миронова, изложенное в его фундаментальном труде по социальной истории России³. Специалист делает вывод о том, что «в рамках всей государственной системы духовенство как

¹ Полонский В. Православная Церковь в истории России : синодальный период. М., 1997.

² Федоров В.А. Русская Православная Церковь и государство : синодальный период, 1700–1917. М., 2003.

³ Миронов Б.Н. Социальная история России периода империи (XVIII – нач. XX в.) : в 2 т. СПб., 2000.

сословие пользовалось самоуправлением». Содержательна монография Т.Г. Леонтьевой, в которой рассмотрена роль приходского духовенства в жизни русского села, а также проблемы секуляризации сознания крестьянского населения⁴.

Роль Русской Православной Церкви в социально-культурном развитии сельского населения губерний Центрального Черноземья рассмотрена в работе Б.А. Ершова. Автором исследованы различные формы пастырского служения священства региона, степень их духовного воздействия на местную паству, а также характер правовой поддержки коронной властью инициатив правящих архиереев⁵. Им отмечено, что содержание отчетов благочинных в духовные консистории епархии исследуемых губерний является ценным источником, отражающим различные аспекты повседневной жизни провинциального общества в эпоху модернизационных процессов второй половины XIX – начала XX в.

Духовная жизнь русского крестьянства, в том числе и повседневная жизнь сельских прихожан, традиционно выступают объектом исследования для этнографов. Проявления крестьянской религиозности в различных сферах труда и быта русской деревни изучены в работах Т.А. Ворониной, С.В. Кузнецова, Т.А. Листой, Л.А. Тульцевой⁶. Определенный интерес представляют современные исследования по этнической психологии и менталитету русского крестьянства. Отношение крестьян к храму, церковным праздникам, сельскому духовенству раскрыто в сборниках, подготовленных специалистами Института этнологии и антропологии РАН⁷.

⁴ Леонтьева Т.Г. Вера и прогресс: Православное сельское духовенство в России во второй половине XIX – начале XX в. М., 2002.

⁵ Ершов Б.А. Социально-психологическая характеристика священнослужителей губерний Центрального Черноземья в XIX – начале XX в. // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2011 № 8 (14). Ч. 1. С. 91–94.

⁶ См.: Воронина Т.А. Этнокультурные аспекты изучения русского православного поста: автореф. дис. ... д-р ист. наук. М., 2010; Кузнецов С.В. Хозяйственные, религиозные и правовые традиции русских XIX – начало XXI в. М., 2008; Листова Т.А. Православная атрибутика в русской народной культуре // Очерки русской народной культуры. М., 2009. С. 575–614; Тульцева Л.А. Божий мир православного крестьянина // Менталитет и аграрное развитие России (XIX–XX вв.). М., 1996. С. 294–305.

⁷ Православная жизнь русских крестьян в XIX–XX веков: итоги этногр. исслед. М., 2001; Православная вера и традиции благочестия русских в XVIII–XX веках: этногр. исслед. и материалы. М., 2002.

В современной исторической науке появился ряд работ, которые посвящены наиболее обделенному в исследовательской практике предшествующего времени сословию – духовенству. Отрадно, что в последнее время изданы монографии и защищены диссертации о приходском духовенстве, выполненные на материалах регионов: О.Ю. Бабушкиной, Н.В. Беловой, С.М. Васиной, Д.Н. Калашникова, И.Н. Мухина, А.В. Скутнева⁸. Обзор и рецензия публикаций последних лет, освещающие различные аспекты деятельности Русской Православной Церкви в эпоху модернизации, даны автором в одной из его статей⁹.

В современной историографии мало, но есть работы, авторы которых изучали отдельные аспекты проблемы соотношения органов крестьянского самоуправления и православных приходов жителей русского села. Отношению между духовенством и мирянами русской деревни посвящена работа А.Н. Розова¹⁰. Правда, внимание автор уделяет преимущественно взаимоотношениям сельских священников и помещиков, при этом размышляет о влиянии пастырей на деревенскую культуру в целом. Особо следует выделить монографию Т.А. Бернштам¹¹. На основе архивных и опубликованных источников автором прослежены этапы становления и эволюции сельского прихода и его духовенства со средневековья до середины XIX в. В работе представлен ценный материал, дающий возможность проследить динамику церковно-общественных отношений и выявить роль факторов, сыгравших ведущую роль в жизни сельского прихода.

⁸ *Бабушкина, О.Ю.* Приходское духовенство Южного Зауралья в 60-е гг. XIX – начале XX в. : дис. ... канд. ист. наук. Курган, 2002 ; *Белова Н.В.* Провинциальное духовенство в конце XVIII – начале XX в. : быт и нравы сословия (на материалах Ярославской епархии) : автореф. дис. ... канд. ист. наук. Иваново, 2008 ; *Васина С.М.* Приходское духовенство Марийского края в XIX – начале XX вв. : дис. ... канд. ист. наук. Чебоксары, 2003 ; *Мухин И.Н.* Приходское духовенство в конце XVIII – начале XX вв. (по материалам Егорьевского уезда Рязанской епархии) : Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 2006 ; *Скутнев А.В.* Приходское духовенство в условиях кризиса Русской православной церкви во второй половине XIX – 1917 г.: на материалах Вятской епархии : автореф. дис. ... канд. ист. наук. Киров, 2005.

⁹ См.: *Безгин В.Б., Лисюнин В., свящ.* Церковь, государство, общество в эпоху модернизации: проблемы взаимоотношений // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение: вопр. теории и практики. 2012. № 9 (23). Ч. 1. С. 225–229.

¹⁰ *Розов А.Н.* Священник в духовной жизни русской деревни. СПб., 2003.

¹¹ *Бернштам Т.А.* Приходская жизнь русской деревни. СПб., 2007.

Характер взаимоотношений крестьянства и приходского духовенства в начале XX в. обстоятельно изучен в статье историка Л.И. Земцова¹². По его мнению, отношение крестьянства к приходскому священству определяли два начала. Первое – личное, связанное с типом материальных взаимоотношений крестьян и причта. Второе – мировоззренческое представление о том, насколько политика власти и ее проповедь в храме отвечали мироощущению крестьянского населения, его представлениям о справедливости¹³.

Жизнедеятельности сельского прихода российской провинции в 1881–1917 гг. посвящена кандидатская диссертация А.В. Ключаревой¹⁴. В исследовании, выполненном на материалах Тульской епархии, изучены: особенности положения православного прихода, его статус и место в системе государственных и церковных отношений России; положение приходского духовенства и основные направления его деятельности; содержание жизни сельского прихода. Описание жизни и быта приходского духовенства Московской епархии начала XX в. дано в монографии Ю.И. Белоноговой¹⁵. Автором установлена численность сельского духовенства, его образовательный уровень, характер материального и пенсионного обеспечения. К сожалению, вопросы участия общины в содержании сельского храма и причта, роль сельского прихода в общественной жизни села и др. не нашли в данной работе своего разрешения.

Повседневная жизнь приходских священнослужителей провинциальной России второй половины XIX – начала XX в. рассмотрена в кандидатской диссертации Д.Н. Калашникова¹⁶. Автор приходит к выводу, что «неоднозначный статус клириков, их неполноценное материальное обеспечение, большой объем

¹² *Земцов Л.И.* Крестьянство и приходское духовенство в начале XX века // Науч. ведомости БелГУ. 2008. № 1 (41). Вып. 5. С. 73–79.

¹³ Там же. С. 79.

¹⁴ *Ключарева А.В.* Жизнедеятельность православного прихода в русской провинции в 1881–1917 гг.: (по материалам Тульской епархии) : автореф. дис. ... канд. ист. наук. Орел, 2008.

¹⁵ *Белоногова Ю.И.* Приходское духовенство и крестьянский мир в начале XX века: (по материалам Моск. епархии). М., 2010.

¹⁶ *Калашников Д.Н.* Повседневная жизнь приходских священнослужителей в провинциальной России второй половины XIX – начале XX в. : автореф. дис. ... канд. ист. наук. Курск, 2011.

внебогослужебных обязанностей приводили к ослаблению пастырской деятельности»¹⁷. К сожалению, вне исследовательского интереса специалиста остались проблемы взаимодействия общины и схода, отношений пастырей и мирян. Роль прихода в деятельности государства изучены в работе А.Л. Беглова¹⁸. Он утверждает, что государство использовало приход в качестве социального контроля. В результате страдали его пастырские обязанности, а гнев прихожан обращался не только против консистории, но и против него самого¹⁹.

Свой вклад в изучение проблемы внесли церковные историки. Среди публикаций последних лет нужно отметить статью священника В. Мишина²⁰. На основе архивных дел храма и следственных дел духовной консистории автор осуществил анализ конфликта местного священника и прихожан. В результате проведенного исследования автор приходит к выводу о том, что «низшие члены причта ни чем не отличались от крестьян ни образом жизни, ни менталитетом»²¹.

В конце XX в. зарубежными исследователями были рассмотрены вопросы о верованиях и обычаях крестьян, месте суеверий в их культуре, динамики их изменения под воздействием модернизации²². Состояние приходского духовенства изучено в работе американского историка Г. Фриза²³. Она посвящена, в первую очередь, государственной политике по реформированию духовенства, а не его повседневной жизни. Из работ западных коллег следует также отметить исследование К.Дж. Чалоса²⁴. Автор

¹⁷ Калашиников Д.Н. Повседневная жизнь приходских священнослужителей в провинциальной России второй половины XIX – начале XX в. : автореф. дис. ... канд. ист. наук. Курск, 2011. С. 20.

¹⁸ Беглов А.Л. Православный приход Российской империи как объект фискальной политики церковных и светских властей в конце XIX – начале XX в. // Вестн. ПСТГУ. Сер. 2: История. История Рус. Православ. Церкви. 2014. Вып. 2 (57). С. 56–81.

¹⁹ Там же. С. 79.

²⁰ Мишин В. Приходское духовенство села Виноградова Московского уезда Московской епархии и крестьянский мир во второй половине XIX века // Вестн. ПСТГУ. Сер. 2: История. История Рус. Православ. Церкви. 2013. Вып. 4 (53). С. 68–82.

²¹ Там же. С. 80.

²² Ramer S. Traditional Healers and Peasant Culture in Rissian, 1861–1917 // Kingston – Mann E., Mixer, T (eds). Op. cit. P. 207–233

²³ Freeze G.L. The Parish Clergy in Nineteenth-Century Russia: Crisis, Reform, Counter-Reform. Princeton. 1983.

²⁴ Chulos S K.J. Converging Worlds: Religion and Community in Peasant Russia, 1861–1917. DeKalb: Northern Illinois univ. press, 2003. XIV, 201 p.

приходит к выводу о том, что «обезбоженность» крестьянства, представляла большую опасность для государства. По его мнению, это вело к увеличению равнодушия к духовным и нравственным проблемам, обостренному восприятию молодежью антирелигиозной и революционной пропаганды²⁵.

Проведенный историографический анализ дает основания утверждать, что проблема взаимоотношения общины и прихода еще не получила своего исследовательского разрешения и требует научного осмысления, основанного на новых источниках и концептуальных подходах.

На наш взгляд, изучение этой темы может быть плодотворным, если проблематика исследования будет дополнена рядом вопросов. На основе анализа крестьянских приговоров следует выяснить роль схода в решении проблем материального обеспечения и финансового содержания сельского причта. Новизна задачи состоит в установлении степени влияния общины и прихода на повседневную жизнь русского села и выяснении характера перемен, произошедших в общинном устройстве и религиозном объединении крестьян под влиянием модернизационных процессов.

²⁵ См.: Коновалов В.С. 2006.04.012. Чалос К. Дж. Сходящиеся миры: религия и крестьянское сообщество. 1861–1917 гг. // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 5: История: реф. журн. 2006. № 4.

Священник Иоанн Сутормин,
студент 5 курса Тамбовской духовной семинарии

Сельское духовенство и его заботы в XIX веке (по материалам храмов сел, ныне относящихся к Гавриловскому району Тамбовской области)

В XIX веке большинство населения Российской империи проживало в сельской местности. Там же находилось и множество православных приходов. Образ жизни сельского духовенства имел свои особенности. Уезды Тамбовской губернии не имели принципиальных отличий по вероисповеданию жителей. Поэтому изучение относительно ограниченной территории допустимо для переноса выводов на губернию в целом.

Территориально-административное деление Тамбовской губернии, Тамбовской епархии и Тамбовской области менялось несколько раз. Географическими рамками данной темы являются границы современного Гавриловского района.

Храмы были построены в следующих селах района: Вельможино, Гавриловка-1, Гавриловка-2 (ныне районный центр), Булгаково, Булыгино, Глуховка, Гусевка, Димитриевка, Космодемианская Ира, Осиновые Гаи, Поляково, Софьино.

В XIX в. духовное сословие было замкнутым. Анализ клировых ведомостей показал, что все члены клиров были сыновьями священно- или церковнослужителей, а их сыновья учились в духовных учебных заведениях. В начале своей карьеры многие выпускники духовных училищ и семинарии часто переводились из одного прихода в другой. Многодетные надолго оседали в одном приходе.

В клировой ведомости Богоявленской церкви села Пересыпкино за 1862 г. содержатся сведения о штате¹. Принадлежность к духовному сословию определяла наследственность профессиональной принадлежности к Церкви. Но судьбы складывались по-разному. Должность отца не обеспечивала сыну благополучного продвижения. Важную роль играло образование. Многие

¹ ГАТО. Ф. 181. Оп. 1. Д. 1763. Л. 1–6 об.

начинали его в духовном училище и семинарии. Но не все оканчивали полный курс. Недоучкам приходилось довольствоваться низшими чинами.

Священник Елиозар Федотович Соколов был сыном диакона, получил семинарское образование и начал свое служение в Богословском храме села Гремячки в 1833 году. Перед нами предстает незаурядный человек. В 1835 он был переведен в село Пощелкино и только в 1835 году в Пересыпкино. Его усердие по обращению сектантов в православную веру было замечено. В 1836 г. он был определен духовником, в 1841 г. награжден набедренником, в 1843 г. был определен наставником сельского приходского училища. В 1847 г. был награжден фиолетовой скуфьей. В 1855 г. за усердную службу ему было объявлено благословение от Святейшего Синода. В 1857 г. назначен благочинным, чуть позже награжден крестом. Он был хорошим благочинным, и его усердие в этой должности было отмечено Архипастырским Благословением от Преосвященнейшего Макария. В 1861 г. последовало награждение камилавкой. В 1862 г. ему было 53 года, из которых он служил уже 30 лет. Двадцатилетний сын Соколова учился в семинарии, старшая дочь была замужем, младшая семилетняя училась читать.

Второй священник Иаков Гаврилов Пересыпкинский был на 20 лет моложе Соколова. Он был сыном пономаря. Окончил семинарию и начал с педагогической деятельности. Был наставником в нескольких сельских училищах и только потом был рукоположен в сан.

Ровесник Соколова диакон Алексей Давыдов был сыном дьячка, в свое время исключенным из среднего класса Тамбовской духовной семинарии. Еще в 1833 г. он был посвящен в диаконы в Пересыпкино и остался на всю жизнь в этом чине без наград. Его шестнадцатилетний сын учился в духовном училище. Восемнадцатилетняя дочь все еще была не замужем.

Дьячек этой же церкви Иоанн Андреев был исключен из шестого класса тамбовского духовного училища. В результате удостоился только этой должности. Зато дочку начал учить грамоте уже в 6 лет. Отец Иоанна Андреева тоже был дьячком. Другой дьячек был сыном диакона. Антоний Гаврилов одолел всего два класса духовного училища и в 68 лет оставался в низшем чине.

Пономарь Иван Иванов, сын священника, несмотря на самый солидный в этом клире возраст, пребывал в столь невысокой должности из-за когда-то полученной судимости. Вторым пономарем Петр Петров, сын пономаря, был исключен из высшего класса тамбовского духовного училища.

К таким же выводам можно прийти, анализируя штат Архангельского храма этого же села Пересыпкина. Для сына дьячка Иоанна Максимова Касаткина семинарское образование открыло путь к священству, послужив социальным лифтом². Однако, для того, чтобы этой возможностью воспользоваться, выпускнику семинарии требовалась вакансия. А она открывалась не всегда. Поэтому встречались случаи, когда выпускник на какое-то время возвращался к родителям. Такая ситуация была в Гавриловке. Священнику Луке Лебедеву 51 год, с ним жил 22 летний сын Алексей, уже окончивший семинарию.

Случалось и понижение в должности. Например, в Знаменском храме села Осиновый Гай должность причетника исполнял диакон Андрей Львов. Он был судим. Но информация о преступлении не обнаружена³.

Иногда членов клира выводили за штат. В Осиновых Гаях за штатом был 49 летний диакон Василий Васильев. Написано, что он вдов. Имел судимость⁴.

Семьи духовенства, в основном, состояли из родителей и неженатых детей. Дочери выходили замуж, в основном, к 20 годам. Если девушки оставались в семье долго, то обычно они считались физически или интеллектуально негодными для замужества. Например, в селе Гавриловка дочь священника Луки Гаврилова Лебедева Елена 26 лет названа глухонемой⁵. Но встречались ситуации, когда один из престарелых родителей оказывался на попечении детей. Подобная ситуация была в 1840 г. у 22-х летнего священника Покровского храма в селе Гавриловка Луки Гавриловича Лебедева. С ним жил отец Гавриил Давыдов, до этого служивший в селе Пересыпкино.

В 1840 г. в селе Осиновый Гай дьячек Знаменского храма Георгий Ефимов Воскресенский назван двоеженцем. Разобраться

² ГАТО. Ф. 181. Оп. 1. Д. 1763. Л. 11 об.

³ Там же. Д. 1141. Л. 4 об.

⁴ Там же. Л. 5.

⁵ Там же. Д. 1763. Л. 28.

в его семейной истории трудно. В клировую ведомость вписана первая жена с тремя его старшими детьми. Вторая жена не вписана. Но трое ее малышей значатся с отцом. Однако подобный случай единственный среди всех исследованных нами клировых ведомостей⁶.

Архивные документы начала XX века отразили добросовестное служение священника Богоявленского собора села Пересыпкино Димитрия Соколова⁷. Он был избран на место благочинного второго Кирсановского благочиннического округа. Следовательно, он пользовался высоким доверием епархиальной администрации и имел авторитет среди священников этого округа. Составленные им рапорты, ведомости и отчеты свидетельствуют о том, что он хорошо знал своих прихожан, был аккуратным и добросовестным в исполнении возлагаемых на него поручений, касавшихся как прихода, так и благочиния. Не случайно в 1904 г. он был представлен к протоиерейству.

Благочинным первого Кирсановского округа в то же время был протоиерей Троицкого храма села Глуховка Ксенофонт Смирнов. В 1904 г. он был представлен к ордену Святого Владимира 4 степени. Он занимался организацией благотворительных сборов на армию во время русско-японской войны⁸. Священник села Гавриловки участвовал в этих сборах и личным пожертвованием суммы 18 рублей 75 копеек. К сожалению, имя этого пастыря в сохранившемся архивном документе не названо.

В 1904 г. представлением к протоиерейству был награжден священник села Гремячки Дмитрий Соколов. К скуфье был представлен священник села Булагино отец Николай. К набедреннику – священник села Пересыпкино Петр Архангельский и священник села Осиновый Гай Николай Спасский⁹.

Однако не все заслуживали наград. Встречаются и сведения о штрафах, судимостях и других наказаниях. Например, в клировой ведомости за 1840 г. Покровского храма села Глуховки записано: «Священник Василий Кириаков. Пономарский сын. Из церковников. В 1803 г. в Предтеченской церкви в селе Рогожки

⁶ Там же. Д. 1141. Л. 3.

⁷ Там же. Д. 2485, 2461.

⁸ Там же. Д. 2475. Л. 10

⁹ Там же. Д. 2436. Л. 87, 103, 119 об., 127.

Елатомского уезда посвящен в стихарь и дьячка. В 1818 переведен в дом Его Преосвященства в том же звании. В 1820 г. в сей церкви посвящен в священника. Грамоту имеет. Находился под следствием в 1822 г. в причинении будто бы им экономическому крестьянину Колину острижением бороды и жене его боем обид, которых производство прекращено миром. Штрафован в 1825 г. за уменьшение церковных доходов, общем причтом на вдов и сирот пятью рублями. В 1834 г. находился под следствием и был запрещен в священнослужении в причинении им обид причетникам того села, за что штрафован и послан в монастырь на 6 месяцев. После возвращения из монастыря состоял под присмотром Благочинного»¹⁰.

При постановке на должность давалась специальная грамота. Утрата этого документа становилась предметом специального разбирательства. Например, в 1840 г. в селе Рудовке дьячек лишился ставленной грамоты из-за пожара в доме¹¹.

Благочинные осуществляли надзор за духовенством округа. В 1839 г. инспекционную поездку совершил благочинный Кирсановской округи села Васильевки иерей Авксентий Никольский¹². В рапорте он сообщил о беспорочном служении священников сел: Глуховки Василия Кириакова, Коровщины – Алексия Иродионова, Нащекина – Иоанна Николаева, Рудовки – Василия Семенова и заштатного Евфимия Васильева. Так же хорошо служили диаконы сел: Соколова – Василий Федотов, Пересыпкина – Николай Григорьев, Космодемьянской Иры – Евдоким Стефанов.

Важным источником о служении являются «Формулярные списки» духовенства¹³. Например, из «Формулярного списка» диакона села Гавриловки Павла Никитича Вознесенского за 1863 г. можно узнать, что он имел неоконченное семинарское образование. Полный курс семинарии тогда был столь труден, что одолевали его далеко не все поступившие. Но даже неполное образование позволило сыну пономаря подняться по должности выше отца. Место службы менялось неоднократно. Вознесенский был посвящен в диаконы в селе Гремячке, потом переведен в Леонтьевку, потом

¹⁰ ГАТО. Ф. 181. Оп. 1. Д. 1141. Л. 25 об.–26.

¹¹ Там же. Д. 1440. Л. 7.

¹² Там же. Л. 1.

¹³ Там же. Д. 1778.

возвращен в Гремячку. Из Гремячки 31 октября 1858 г. вместе со священником переведен в Покровский храм села Гавриловки.

В архивной справке от 23.01.2006 года, хранящейся в Космодемьяновском храме в селе Космодемьяновке, указаны имена священнослужителей служивших в 1917 году¹⁴.

Священник Димитрий Александрович Крылов был сыном священника. Окончил полный курс Тамбовской духовной семинарии по второму разряду. После окончания семинарии с первого сентября 1898 г. по восьмое сентября 1899 г. был учителем в Пахотно-Угловской церковно-приходской школе. Восьмого сентября 1899 г. епископом Тамбовским и Шацким был рукоположен в священника в Космодемьяновском храме в селе Космодемьяновская Ира. С этого же времени был поставлен законоучителем и заведующим в местной церковной школе, а с первого ноября 1912 г. – законоучителем в земской школе. На шестнадцатом году службы священником, ко дню Святой Пасхи, был награжден набедренником. А также в память 25-летия церковно-приходской школы получил серебряную медаль. Имел нагрудный знак память 300-летия дома Романовых. У отца Димитрия было шесть детей.

Диакон, этого же храма, Николай Федорович Орлов был сыном диакона, окончил полный курс Кирсановского уездного училища и получил свидетельство на звание учителя начального народного училища. После окончания уездного училища, с 1890 по 1898 г., был учителем в селах Кирсановского уезда Красивке, Чернавке и Подвигаловке. С 8 ноября 1898 г. семь лет был псаломщиком Воскресенского храма села Рудовки Кирсановского уезда. А 6 марта 1905 года епископом Тамбовским и Шацким Иннокентием был рукоположен в диакона Космодемьяновского храма. С 1898 по 1911 гг. состоял учителем в церковно-приходской школе. Имел серебряную медаль в память 25-летия церковно-приходской школы и нагрудный знак в честь 300-летия дома Романовых. В семье у него было шесть детей, а также взял на воспитание сироту-племянника Гавриила Орлова.

Социальное обеспечение духовенства в 1800–1917 гг. было несовершенным. Обеспечение пенсиями престарелых и больных священно- и церковнослужителей в начале XX века осуществлялось

¹⁴ Архивная справка от 23.01.2006 г. № 3936/09. Хранится в Космодемьяновском храме.

за счет сборов с причтов. Платили их все, находившиеся при должности. Средства в казну перечислялись через губернское казначейство. Судя по рапорту благочинного 2-го Кирсановского округа за 1904 г. перечисления делались дважды в год¹⁵. Каждый раз отчисляли 2% от дохода. В Пересыпкино в 1904 г. это была сумма 131 рубль в полгода. В масштабах епархии собираемая на пенсии сумма составляла около пяти тысяч рублей каждые полгода¹⁶. Это немного, если учитывать количество нуждавшихся в получении пенсии стариков, выведенных за штат, и вдов. Испрашивать на епархию сумму сверх собранной не полагалось. Приходилось делить только эти сборы.

Сельское духовенство обеспечивало семьи продуктами и собственным трудом на земле. Но земли этой всегда не хватало. Например, в селе Пересыпкино при Богоявленском храме усадебной земли при храме было 4 десятины, а пашенной и сенокосной 66 десятин. То есть, на одну семью священно- и церковнослужителя приходилось меньше десяти десятин, что было недостаточно для эффективного ведения хозяйства. Даже свои деревянные дома им пришлось поставить на крестьянской земле, чтобы не занимать усадьбы. У второго Архангельского храма этого же села земли приусадебной при храме – 2 десятины, пашни и сенокосов – 3 десятины. Следовательно, материальное положение причта этой церкви было совершенно неудовлетворительным. 4 семьи, в которых было 19 человек, никак не могли прожить с трех десятин земли. Значит, они или арендовали, или покупали землю у крестьян. Составитель клировой ведомости отметил: «Постоянного оклада не получается. Содержание скудное»¹⁷. В крестьянских хозяйствах считалось нормальным не менее 5 десятин земли не на семью, а на каждую мужскую душу в этой семье. В семьях духовенства этого храма было 12 мужских душ. Значит, по крестьянским нормам, они должны были иметь не 3, а 60 десятин пашни и сенокосов. Скудным названо в клировых ведомостях и содержание причта Покровской церкви в селе Гавриловка¹⁸.

¹⁵ ГАТО. Ф. 181. Оп. 1. Д. 2461. Л. 48.

¹⁶ Там же. Л. 102.

¹⁷ Там же. Д. 1763. Л. 10.

¹⁸ Там же. Л. 28.

Духовенство заботилось о принадлежавшей им земле. Многие сельские священнослужители, кроме обработки пашни, занимались садоводством. Об этом свидетельствует и документ о состоянии сада священника села Покровской Иры Александра Кармелицкого в 1886 году¹⁹. При переводе священника на новое место возникала проблема передачи преемнику усадьбы с садом. В данном случае возник конфликт, т. к. новый священник Петр Рождественский отказался заплатить за садовые посадки и начал распоряжаться фруктами по своему рассмотрению. Спор рассматривался в благочинии и консистории. В итоге было подтверждено право собственности Кармелицкого на сад. В саду было 15 яблонь, 150 кустов вишневого и несколько кустов ранних ягод. Владелец нес заметные расходы на покупку саженцев и дополнительной площади земли. При споре он определил их в 50 рублей серебром, подчеркивая, что свои труды он не оценивает и не требует их денежной компенсации.

По воспоминаниям стариков, заставших первую половину XX в., мы знаем, что сады на усадьбах церковнослужителей часто были единственными в селе. Крестьяне степной части Тамбовской губернии садоводством не занимались. Члены семей священников меняли фрукты на другие продукты у крестьянок, а крестьянским малышам давали их бесплатно. Некоторые садоводы умели прививать на дички сортовые яблони и груши. А вот цветоводством духовенство занималось очень редко.

Православная церковь заботилась о повышении уровня образованности своих служителей и прихожан. Церковные библиотеки при сельских храмах были единственным источником книг и периодики для грамотных крестьян. Сохранился отчет благочинного второго Кирсановского округа священника Димитрия Соколова о церковных библиотеках в 1903 году²⁰. В этот округ входили и интересующие нас села. Всего в округе было 23 библиотеки при церквях и одна благочинническая в селе Ульяновке. На журналы и книги за 1903 год было потрачено 132 рубля 20 копеек. Причем, шесть библиотек ограничились только подпиской на «Тамбовские епархиальные ведомости». Остальные библиотеки выписали еще от одного до восьми наименований литературы. Чаще всего это

¹⁹ Там же. Д. 2154.

²⁰ Там же. Д. 2403.

были журналы: «Тамбовские епархиальные ведомости», «Миссионерское обозрение», «Странник», «Воскресный день», «Пастырский собеседник», «Душеполезное чтение», «Русский паломник», «Христианское чтение», «Воскресный день», «Кормчий», «Проповеднический листок», «Отдых христиан». В некоторые библиотеки они были выписаны с приложениями. «Библейскую энциклопедию» Архимандрита Никифора выписали в библиотеку при Покровской церкви села Канди.

Книги были выписаны в библиотеку при Архангельской церкви села Царевки. Это были: «Толкование на Евангелие от Матфея» епископа Михаила, «Критический разбор чтения Л. Толстого «Царствие Бога внутри вас» и «Богопознание и самосознание, приобретаемые из опыта» святого праведного Иоанна Кронштадского, «Евангелие как основа жизни», «Христос Воскресе». Сейчас сложно сказать о том, почему предпочтение было отдано именно таким книгам. Вероятно, духовенство этого храма было более склонно к анализу христианской мысли того времени.

Стоимость подписки на один журнал составляла от одного до девяти рублей в год. Книги стоили от 15 копеек до 5 рублей. Очень интересна информация о том, что в благочиннической библиотеке 6 рублей были потрачены на переписку книг. Следовательно, потребовались копии каких-то отсутствовавших в продаже изданий, а иных способов копирования печатного текста тогда не было. Значит, библиотекарь священник Дмитрий Яковлевич Алмазов следил за запросами читателей.

В клировых ведомостях церковей первого Кирсановского округа за 1916 год описана церковная школа села Новой Гавриловки²¹. «Церковная школа помещается в доме собственном. На содержание ее отпускается от общества села Новой Гавриловки и деревни Кричаловки 45 руб. В сем году в ней обучается 70 мальчиков и 43 девочки».

В приходе Старой Гавриловки две школы: земская и церковно-приходская. На содержание Церковной школы выделяется 80 рублей. И обучается в ней 77 мальчиков и 35 девочек²².

В 1917 году в приходе Космодемиановского храма две школы: двухкомплектная смешанная и одноклассная церковноприход-

²¹ ГАТО. Ф. 181. Оп. 1. Д. 2740. Л. 187–188 об.

²² Там же. Л. 194 об.

ская. Обе школы располагаются на церковной площади. Церковная школа помещается в собственном здании и находится на полном церковном содержании. В 1917 году на школу было выделено 210 руб. В ней обучались 60 мальчиков и 15 девочек²³. Это описание подтверждает встречающиеся в литературе выводы о росте престижа школьного образования детей среди крестьянства в конце XIX в. Постройка и содержание отдельного школьного помещения, обучение не только сыновей, но и дочерей доказывают положительное отношение родителей к школе. Несомненно, в этом заслуга и сельского духовенства.

Анализ образа жизни и служебной деятельности духовенства в XIX веке приводит к следующим выводам. Подвижность этого сословия была небольшой. Семья и родственные связи были очень важны для всех поколений духовенства. Смена места жительства обычно была связана со служебными назначениями. На успешность карьеры влияло образование. Поэтому, отцы уделяли внимание учебе детей, в том числе девочек. После окончания курса семинарии священнослужители занимались самообразованием, заводили домашние библиотеки и организовывали библиотеки церковные. Многие молодые дьяконы и священники преподавали в школах.

Епархиальный контроль за служением и нравственностью сельского духовенства был постоянным и серьезным. Проступки не оставались безнаказанными. Лучшие получали награды.

Самыми болезненными для церковно- и священнослужителей были проблемы социального обеспечения, наличия и качества клировой земли, оплаты треб. Их многолетняя нерешенность, тем не менее, не отталкивала большинство представителей духовного сословия от занятия отцов.

²³ Архивная справка от 23.01.2006 г. № 3936/09. Хранится в Космодемиановском храме.

М.К. Акользина,
преподаватель ТГУ им. Г.Р. Державина,
кандидат исторических наук, доцент
В.Д. Орлова,
преподаватель Тамбовской духовной семинарии,
кандидат исторических наук, доцент

Проявление религиозности тамбовского купечества в XIX – начале XX века

Население Российской империи в повседневной семейной, деловой и публичной жизни во многом руководствовалось религиозными традициями и церковным календарем. Но у каждого сословия было некоторое своеобразие внешних форм проявления религиозности. В XIX веке было принято считать купеческое сословие консервативным и набожным. Оно европеизировалось медленнее и более поверхностно, чем дворянство. От крестьянства его отличали уровень доходов и образования. По мнению современных исследователей, российскому купечеству всегда была присуща глубокая религиозность. Купеческая среда, наряду с крестьянской, являлась хранителем русской духовности и традиционной национальной культуры. Источники не позволяют говорить о внутреннем мире, глубине православной веры тамбовских купцов. Но их поступки во благо православия поддаются историческому анализу¹. Купечество нуждалось в общественном признании не только из тщеславия и желания возвыситься почти до дворянства. От мнения о набожности предпринимателя зависел и успех его дела.

Исповедные ведомости позволяют составить представление о религиозной принадлежности купеческого сословия. Нами использованы исповедные ведомости Софийской соборной церкви

¹ Акользина М.К. Влияние церковных институтов на социально-корпоративные связи торгово-промышленного населения аграрной губернии в XIX – начале XX века // Соц.-эконом. явления и процессы. 2014. № 10. С. 160–169; Орлова В.Д. Радетели о храме : (деятельность церков. старост в Тамб. епархии в XIX – нач. XX вв.) // ТЕВ. 2012. № 12. С. 32–34; Орлова В.Д. Религиозное поведение горожан на рубеже XIX–XX вв. // Вестн. Тамб. ун-та. Прил. к журн. / Каф. рос. истории, 1994–2009. Тамбов, 2009. С. 64–75.

Моршанска за 1850 год, единственные из сохранившихся по городу². В них зарегистрированы все жители – члены данного прихода, пришедшие (или не пришедшие по каким-либо причинам) на исповедь и причастие, обязательные для каждого православного. Купечество составляло 18% всех прихожан центрального собора города. Среди купечества не было выявлено не пришедших на исповедь и причастие «за нерачением» и даже «за отсутствием».

Купеческие семейства непременно участвовали в любых религиозных торжествах, крестных ходах, освящали предприятия и транспортные средства при большом стечении православного люда. В городе Моршанске Тамбовской губернии самым значительным культурным событием в первой половине XIX века был ежегодный крестный ход, совершавшийся моршанским благочинным, из собора на берег реки Цны перед отправлением судов с грузами вверх по реке. «Здесь при церковных иконах и хоругвях служился молебен с водоосвящением по окроплении готовых к отплытию судов, возглашалось многолетие императорскому дому, покровителю полезной торговли, властям города и торговой навигации»³.

Купцы стремились выделиться своей активной деятельностью по благоукрашению храма и опекой беднейших членов религиозной общины. Членство в различных попечительных комитетах, организация строительно-ремонтных работ давали не только общественное признание, но и деловые контакты. Купечество городов Тамбовской губернии активно участвовало в строительстве храмов. Так, в Козлове к середине XIX века из четырнадцати городских церквей пять были построены местными купцами. Мотивы купеческого участия в организации строительства храмов различны. Иногда это вклад и денег, и трудов во имя церкви. Но нередко инициатором строительства был приход, а купец – подрядчиком.

Моршанские купцы строили не только городские, но и пригородные и сельские церкви. Например, в 1834 году однодворцы села Шехмань Липецкого уезда заключили контракт с моршанским купцом Никитой Куприяновым на постройку в том селе вместо ветхой деревянной новой каменной церкви с колокольней «наемными от него рабочими людьми со всеми его материалами и покрыть железную крышею; причем однодворцы для делания

² ГАТО. Ф. 890. Оп. 1. Д. 50.

³ Там же. Ф. 4. Оп. 1. Д. 1730. Ч. 3. Л. 499.

кирпича должны отвести ему Купреянову место и доставлять лес на подмостья». Всего предполагалось истратить на постройку церкви 25 тысяч рублей. За строительство церкви однодворцы отдавали купцу в оброчное содержание 545 десятин удобной и 786 десятин неудобной земли сроком на 10 лет⁴.

Это далеко не единичный случай строительства городским купцом храма в селе. В Козловском уезде были построены освященная в 1802 году каменная церковь (по размерам она была больше Соборной церкви в Козлове) в селе Громушка купцом Иваном Силантьевым; в 1821 году каменная теплая церковь в Заворонежской слободе козловской купеческой женой Анной Силантьевой; в 1823 году каменная теплая церковь в селе Глазок «на средства прихожан с помощью Козловского купца Силантьева»; в 1865 году каменная теплая церковь в селе Старое Тарбеево купцом Николаем Родионовым; в 1874 году церковь деревянная холодная двухпрестольная в селе Малый Избердей купцом Мироновым; церковь каменная холодная в селе Боголюбское на средства купеческого сына Гаврилы Киселева⁵.

Место церковного старосты купцы занимали гораздо чаще, чем дворяне. При этом они получали устойчивые связи с приходским духовенством, а через него – и с более высоко стоящими церковными лицами. Близко знакомились они и с дворянскими семьями, жившими рядом с храмом. Успешный церковный староста имел репутацию человека высоконравственного. Эти оценки распространялись и на его домочадцев, что было особенно важно для дочек-невест. Порой купец занимал то место, которое, казалось бы, должен занимать дворянин. Например, старостой домово́й церкви в Тамбовском Александринском институте благородных девиц был купец первой гильдии Аносов⁶. Крупнейший тамбовский домовладелец Парфений Савельевич Яковлев был старостой Покровской церкви, в приходе которой были его самые лучшие домовладения, и щедро жертвовал на содержание церковно-приходской школы при этом храме⁷. Репутация домовладельца была

⁴ ГАТО. Ф. 4. Оп. 1. Д. 946. Л. 790–791 об.

⁵ Историко-статистическое описание Тамбовской епархии. Тамбов, 1911. С. 163, 166, 181, 191, 195, 211.

⁶ Адрес-календарь Тамбовской губернии на 1905 год. Тамбов, 1905. С. 59.

⁷ Новочадова М. Покровская церковно-приходская школа в г. Тамбове. Тамбов, 1906. С. 47–48, 51.

значима для состоятельных квартиросъемщиков. Православная традиция побуждала воспринимать щедрого жертвователя на благо церкви честным человеком.

На протяжении всего XIX века купцы строили и принимали активное участие в содержании не только приходских, но и тюремных, приютских, кладбищенских храмов и домовых церквей учебных заведений. Несомненно, такой поступок воспринимался обществом как более значимое благодеяние, так как не сулил выгоды. Женщины самостоятельно редко участвовали в храмо́строительстве. Но в Моршанске в 1797 году купчихами Акилиной и Елизаветой Виноходовыми была построена каменная тюремная церковь⁸. В Елатье купчиха Стрижева построила богадельню на десять человек⁹.

Так как поведение прихожанина предполагает посильные пожертвования на благо храма, клира и прихода, то церковные источники фиксировали имена наиболее усердных дарителей. При этом, как правило, указывалась их сословная принадлежность. Мы не можем безоговорочно говорить о мотивах купеческих вкладов. Скорее всего, они действовали, исходя из своих религиозных чувств, обычаев семьи и прихода, но и не без оглядки на общественное мнение.

По данным «Историко-статистического описания Тамбовской епархии», составленного А.Е. Андриевским в 1911 году¹⁰, мы подсчитали, что инициаторами закладки нового храма в городе в 25% случаев было купечество. Но финансовое участие в строительстве церквей купцы принимали в 69% случаев. Абсолютное большинство городских церквей строились из камня. Всего в 1911 году в городах Тамбовской епархии было 104 церкви.

Среди церковных старост городских церквей до 1890-х годов 92% старост были купцами, а остальные – мещанами. Самый большой срок служения на должности старосты городской церкви в Тамбовской епархии выпал на долю купца 2-й гильдии Н.И. Курьянова. Он был старостой Вознесенской церкви в Козлове 31 год и скончался в 90 лет¹¹. Человек, ставший церковным старостой,

⁸ Историко-статистическое описание Тамбовской епархии. Тамбов, 1911. С. 278.

⁹ ГАТО. Ф. 4. Оп. 1. Д. 1639. Ч. 1. Л. 88 об.

¹⁰ Историко-статистическое описание Тамбовской епархии. Тамбов, 1911.

¹¹ ГАТО. Ф. 181. Оп. 1. Д. 2023. Л. 37.

мог ставить церковные интересы выше интересов сословной корпорации. Например, староста Вознесенской церкви города Моршанска купец 3-й гильдии В.Е. Булатин провел следствие о незаконной продаже восковых свечей моршанскими купцами А. Селизоровым и Н. Быковым на базарах. Это наносило ущерб церкви, т.к. в храмах продавались только свечи епархиального свечного завода. Прибыль от свечной торговли была важной статьей бюджета епархии. Дело было направлено в Моршанское духовное правление, которое оштрафовало купцов на 12 рублей серебром в пользу церкви¹².

Были примеры купеческих пожертвований на отопление храмов. До начала XX века многие городские церкви оставались холодными. У двухэтажных обычно отапливался только нижний этаж. А запросы прихожан по части комфорта росли. Купец В.М. Аносов в 1913 году оплатил работы по устройству отопления в Тамбовском Спасо-Преображенском соборе.

Но не все было просто. Участие некоторых купцов в церковном строительстве и содержании храмов вызывало сетования духовенства. Отцы благочинные писали в годовых отчетах: «Старосты могли бы быть связующим звеном между духовенством и приходом, но они заняты лишь хозяйственными делами по церкви, приходом и расходом денег, и притом без вмешательства духовенства, какое они считают за притязательность. И вместо укрепления связи между духовенством и народом возникают через это недоверие и холодность к духовенству»¹³. Просьбы духовенства об обновлении обветшавших оград, сторожек, школ, домов приюта, старого облачения редко достигали кошелька старосты-купца. Он нередко жертвовал на свой храм товар, который производил или продавал. Например, владельцы крупнейших суконных фабрик Асеевы не поскупились на сукно на пол в Варваринскую церковь Тамбова.

Признание заслуг купца перед церковью иногда выражалось не в виде устных благодарностей, медалей, поминания, а в доверии ему некоей духовной миссии. Староста тамбовского кафедрального Спасо-Преображенского собора купец и потомственный почетный гражданин В.М. Рогозов в 1912 году участвовал в работе

¹² ГАТО. Ф. 181. Оп. 1. Д. 1129. Л. 155–157 об.

¹³ Там же. Д. 2137. Л. 2–3 об.

комиссии «по расследованию совершившихся по молитвам святителя Питирима знамений небесной помощи верующим»¹⁴. Разумеется, в этом случае духовенство было уверено в подлинности религиозных чувств купца.

Горожане редко воздавали должное купеческим пожертвованиям на храм. Исключением являлось бытовое название Стефановской церкви в Тамбове по имени построивших ее купцов Уткиных – Уткинская. Это было истинное признание не только финансового пожертвования, но и подлинной набожности.

Городские кладбища и все связанное с ними соответствовали установлениям Синода. В губернском Тамбове была иерархия трех кладбищ и участков на каждом из них. Купцы предпочитали похороны по первому, в крайнем случае, по второму разряду. Купеческие фамильные захоронения бывали недалеко от храма. Тамбовские старожилы, помнившие начало XX века, утверждали, что обычно купцы ставили над могилой красивый крест или даже часовню с цветными стеклами в оконцах. Скульптурные надгробия у них были очень редки, т.к. воспринимались как чуждые национальным традициям. У многих купеческих фамилий были семейные склепы¹⁵. Известные тамбовские благотворители купцы Носовы были похоронены на самом непрестижном Воздвиженском кладбище. Простые горожане усматривали в этом их особую религиозность и не забывали навещать могилы своих благодетелей.

Купцы зачастую были активными членами кладбищенских братств и комиссий. В 1907 году среди 58 членов Успенского кладбищенского братства (самого престижного кладбища в Тамбове) было 18 купцов. Причем в ряде случаев в братстве состояли родственники: отец и дочь Аносовы; муж, жена и сын Патутины; братья Сорокины¹⁶. В кладбищенскую комиссию при городской думе входил еще один родственник Патутиных¹⁷. С одной стороны, это закрепление семейственности, так как все действия осуществлялись в поминование усопших родственников, а с другой, упрочение в общественном сознании имиджа добрых христиан.

¹⁴ Там же. Ф. 16. Оп. 78. Д. 1. Л. 179.

¹⁵ Устные воспоминания А.М. Арзамасцева, А.Д. Орлова, Д.Д. Орлова / зап. В.Д. Орловой в 2005, 2007, 2014.

¹⁶ ГАТО. Ф. 16. Оп. 75. Д. 1. Л. 114.

¹⁷ Там же. Оп. 68. Д. 1. Л. 93 об., 114, 117 об.

Главным направлением деятельности кладбищенских братств была благотворительность. Она касалась как мира мертвых (благоустройство кладбищенской церкви, территории, заброшенных могил), так и мира живых (опека сирот, строительство богоугодных заведений и т.п.).

Состав членов любой благотворительной организации был социально неоднородным. Купечество не находилось в сословной изоляции. Почетное гражданство многие из них получали за дела на благо горожан. Нищелюбие является одной из христианских добродетелей. В 1869 году в Моршанске начало действовать благотворительное общество попечения о бедных «с целью облегчить участь беднейших жителей». В состав учредителей вошли княгиня Варвара Гагарина, Екатерина Горлова, дворянин А. Салов, почетные граждане Нестор Попов, Николай Шелепужников, Дмитрий Михайлов, купцы Кирилл Фомин, Семен Степанов и Савелий Фомин¹⁸.

Советская эпоха послала жестокие испытания людям истинной веры. Атеистический разгром церквей в 1920-е годы был ужасен. Его активисты буквально обдирали церковную утварь, жгли иконы и т.п. Но и не активисты пользовались материальными плодами этих погромов. Жест с куполов разбиралась на изготовление корыт и ведер, дорогие ткани облачений и даже обивка гробов и одежда умерших из склепов купцов-благотетелей храма использовались для украшения и изготовления одежды. Однако, наряду с этим, прихожанки прятали церковные святыни «до лучших времен». В Кирсанове за сопротивление изъятию церковных ценностей был арестован староста Ильинской церкви купец Алексей Михайлович Сосульников. Этот храм был построен в 1851 году на средства его родственника потомственного гражданина В.С. Сосульникова¹⁹.

Купечество пострадало от новой власти главным образом просто за принадлежность к своему сословию. К гонимым «бывшим» были причислены поголовно все члены купеческих семейств. Судьбы купцов, не сумевших покинуть страну, были трагичны. Волны репрессий смели мужчин и подраставших мальчиков, исковеркали

¹⁸ ГАТО. Ф. 4. Оп. 1. Д. 1639. Ч. 1. Л. 88 об.

¹⁹ Священнослужители, монашествующие и миряне Тамбовской митрополии, пострадавшие за Христа : в 3 т. Тамбов, 2014. Т. 3. С. 403.

судьбы женщин и девочек. Среди репрессированного купечества были и гонимые за веру новомученики.

В этой статье мы упомянем только двух тамбовских купеческих сыновей Ряшенцевых: Николая и Виктора. Переход из купеческого в духовное сословие встречался нечасто. Реформы 1860-х годов позволили поступать в духовные семинарии и академии юношам не только духовного сословия. Подавляющее большинство выходцев из купечества шли в духовные учебные заведения ради знаний и сан не принимали. Но на примере Тамбова мы видим прохождение купеческими сыновьями церковной иерархии до епископов. Не приходится сомневаться в православной атмосфере взрастившей их семьи.

Тамбовский купец второй гильдии Степан Григорьевич Ряшенцев имел мануфактурный магазин, семья жила в большом двухэтажном доме. Но после его смерти (по-видимому, в конце 1890-х – начале 1900-х годов) вдова не смогла вести дела и разорилась, магазин купили приказчики. Спустя несколько лет пришлось продать и большой дом и переселиться в маленький, одноэтажный. Мария Федоровна Ряшенцева, урожденная Затонская, происходила также из купеческой семьи. Ее отец Ф.В. Затонский был городским головою в 1884–1886 годах.

Сын Виктор родился в 1878 году, в 1896 году окончил Тамбовскую гимназию, а затем Казанскую духовную академию. В годы учебы в академии он принял монашеский постриг с именем Варлаам. Академию окончил в сане иеромонаха. С 1906 года был ректором Полтавской духовной семинарии в сане архимандрита. В 1914 года стал епископом Гомельским. Впервые был арестован в 1919 году. Между последующими арестами и ссылками был епископом Псковским и Перховским, Пермским. Умер в тюрьме Вологды в 1942 году, реабилитирован в 1989 году²⁰.

Его родной брат епископ Волоколамский Герман (в миру Николай Степанович Ряшенцев) родился 10 ноября 1883 года в Тамбове. Через 4 дня младенец был крещен в Тамбовском Христорождественском соборе. Тогда же новорожденный был вписан в тамбовский «купеческий список». Тамбовским купцом он и продолжал числиться вплоть до принятия монашеского

²⁰ Там же. Т. 1. С. 85–88.

сана²¹. Николай был пятым из восьми детей. Уклад семьи был традиционно православным. Виктор и Николай унаследовали особую религиозность от матери. В купеческих семьях, в отличие от дворянских, женщины уделяли большое внимание православному воспитанию детей, меньше доверяли их наемным воспитателям. О христианской атмосфере взаимной любви в этой купеческой семье можно судить даже по такому факту: нежное младенческое прозвище Маша, данное матерью, епископ Герман использовал в переписке с родными в годы гонений. По воспоминаниям племянницы, в декабре 1917 года жене брата Леонида ко дню рождения он подарил так много горшочков с гиацинтами, что часть из них пришлось поставить на пол, т.к. на столе не хватило места. Епископа Варлаама домашние называли «тихий ангел».

Купеческий сын-монах – это довольно редкий случай для начала XX века. Братья Ряшенцевы не порвали родственных связей. Браки сестер были связаны с кругом знакомых братьев. Зинаида Ряшенцева была замужем за священником Владимиром Бусыгиным, и их дети относились уже к духовному сословию. Летом Варлаам и Герман навещали тамбовских родных и жили в отдельном домике в небольшом имении матери близ станции Ляда. Мать и племянницы называли этот домик «скит»²². Родственники понимали, что монашеский чин братьев требует их обособления от образа жизни остальных родственников. Такая внутрисемейная православная этика свидетельствует о глубоком укоренении веры у Ряшенцевых. Православный дух этой купеческой семьи был опорой и в испытаниях советского времени. Братья и сестра Вера сохраняли связь через переписку и редкие встречи.

В 1902 году, после окончания в Тамбове классической гимназии, Николай Ряшенцев поступил в Казанскую духовную академию. На третьем курсе академии, в 1905 году, в возрасте 21 года, он принял монашеский постриг с именем Герман. В 1906 году отец Герман принял священный сан иеромонаха и окончил академию со званием кандидата богословия. Затем он

²¹ Таких рождает вера наша : избр. жития новых мучеников и исповедников российских. М., 2013. С. 68.

²² Там же. С. 72.

был преподавателем в Псковской семинарии, ректором семинарии в Вифании. В 1919 г. он был рукоположен во епископа Волоколамского, викария Московской епархии²³. В 1928 г. стал епископом Вязниковским. После шести арестов и ссылок в 1937 г. священномученик Герман, епископ Вязниковский и его соузники по приговору тройки при УНКВД Коми АССР были расстреляны. В 2001 г. его имя было включено в состав Собора новомучеников и исповедников Российских.

Итоги нашего исследования таковы. В Российской империи православная церковь как институт общества и государства, ее таинства и обряды были традиционны, в том числе, и для купеческого сословия. Мотивация поступков в сфере религиозной жизни по доступным нам источникам неопределима, но их результаты очевидны. Факты свидетельствуют как о глубокой искренней набожности основной массы купечества, так и об использовании некоторыми предпринимателями дел на благо церкви с целью поднятия своего общественного престижа. Использование церковных институтов в качестве социального лифта для богатых торговцев воспринималось современниками как норма. Среди православного духовенства конца XIX века был замечен ропот отдельных священников на неподобающее христианам купеческое тщеславие.

Приверженность купечества православным традициям сохраняла широкие семейные связи патриархального масштаба, хотя купцы все чаще жили однопоколенными семьями. Родители продолжали контролировать выбор жениха или невесты для детей. Набожность родных порой приводила подростков купеческих сыновей через богословское образование в духовное сословие. Большое количество различных церковных наград у тамбовского купечества конца XIX – начала XX века и почитание горожанами купцов-благотворителей доказывают, что его лучшие представители стремились следовать христианским заповедям.

²³ Там же. С. 73.

Священник Владимир Бокарев,
студент 5 курса Тамбовской духовной семинарии

Православное духовенство в период Тамбовского крестьянского восстания 20-х годов XX века

Крестьянское народное восстание, которое произошло в Тамбовской губернии в 1920-х годах XX века, относится к самым крупным народным восстаниям против советской власти и коммунистической партии. Ему предшествовали страшные события 1917 года, приведшие к разгулу анархии и безвластию по всей России. Церковь, как хранитель духовно-нравственных принципов, была первым врагом у безбожной власти и людей, для которых смыслом жизни стало поругание святынь и разрушение христианских основ жизни общества. В этих условиях открытого грабежа и разорения, стеснения веры духовенство было вместе со своим народом, печалилось его печалью, скорбело его скорбями. Власть искусственно разжигала в крестьянской среде классовую борьбу, объявив открытое наступление на религию. Государственный террор был направлен, прежде всего, на приходское духовенство как на основных хранителей и проповедников основ христианской жизни.

О событиях крестьянского восстания на Тамбовщине опубликовано много документов и написано немало исследований. Но составители сборников документов и авторы публикаций крайне редко касались сюжетов о преследовании духовенства. «Тамбовский мартиролог» изданный к 325-летию Тамбовской епархии в 2007 году содержит биографии репрессированного духовенства, в отношении которого были приняты официальные судебные решения. Но в 1918–1921 годах зачастую совершалась внесудебная расправа над священниками. Многие факты издевательств и обстоятельств гибели защитников православной веры не вносили в протоколы, родственники не получали официального свидетельства об их смерти. Похороны бывали тайными. Иногда близкие так и не узнавали о судьбе и месте погребения дорогого человека.

Получить информацию о церковных людях, пострадавших от произвола военных и представителей госбезопасности, иногда можно только из воспоминаний жителей тех мест. Но, к сожалению, время для сбора достоверных фактов упущено. Приходится пользоваться рассказами относительно молодых людей о том, что они узнавали от своих бабушек. Проведенный анализ таких воспоминаний показывает, что имена и фамилии замученных священников, зачастую, уже забыты старожилками сел, где происходили события крестьянского восстания. Но нередко люди говорят о высоких человеческих, нравственных качествах убиенных, сожалеют об их гибели. Рассказы о подробностях их мученической смерти нередко уже обрели черты легенд.

Другой тип воспоминаний исходит от потомков погибшего духовенства. В этих семьях нередко хранятся фотографии, молодежь помнит семейные предания. Сегодня очень трудно найти правнуков убитых в 1920-е годы. Жизнь и время отдалили их от мест событий.

Антирелигиозная политика власти вызвала конфликты между ней и сельскими жителями Тамбовской губернии уже в 1918 году. Террор против Церкви стал одной из причин народных восстаний этого времени. Свидетельством тому является телеграмма Наркомвнудела от 5 декабря 1918 года ко всем губисполкомам: «Одной из причин восстаний была недостаточная тактичность в действиях представителей местной советской власти, неумелое исполнение ими заданий Центра. Особенно это обнаружилось при осуществлении декрета об отделении Церкви от государства»¹. Крестьяне выражали недовольство арестами священников, попытками изъятия представителями Советской власти метрических книг. В знак протеста против изъятия церковных ценностей в губернии прошли несанкционированные крестные ходы. В крестном ходе в Тамбове 17 февраля 1918 года участвовало не менее 10 000 человек, в Шацке крестный ход завершился расстрелом мирных людей².

В это тяжелое время управляющим Тамбовской епархии был епископ Тамбовский и Шацкий Зиновий (Дроздов). Он повел

¹ Крестьянское восстание в Тамбовской губернии в 1919–1921 гг. «Антоновщина». Тамбов, 1994. С. 130.

² Сенников Б.В. Тамбовское восстание 1918–1921 гг. и раскрестьянивание России 1929–1933 гг. М., 2004. С. 181.

борьбу с обновленческим течением. В итоге перевес сил оказался на стороне сторонников епископа Зиновия, признававшего Патриарха Тихона³.

Протест в среде верующих крестьян вызывали факты физического уничтожения священников и церковнослужителей. 3 ноября 1918 г. в с. Бондари Тамбовской губернии карательным отрядом был расстрелян причт местного храма: священники Алексей Доброхотов, Александр Димитриевский, диаконы Василий Челнавский и Иоанн Колчев⁴.

Введение с октября 1918 года всеобщей трудовой повинности, призыв в тыловое ополчение коснулись и духовенства. Борьба с Церковью велась не только явными методами, но и тайно – путем разложения изнутри, поддержки различных обновленческих движений, расколов. Протоколы допросов арестованных людей свидетельствуют о христианском подвижничестве монашествующих, священников и мирян сел Мамонтово, Русское, Карели, Алкужские Борки, Стежки и др., о том, что под угрозой гонений, тягот, тюрем, ссылок, лагерей и даже самой смерти не иссякла религиозная жизнь, стремление сохранить православные традиции.

Ярким примером истинного священнического служения в то страшное время является жизнь протоиерея Михаила Молчанова из села Каменки, убитого красноармейцами в 1920 г., когда, несмотря на вход военных в мятежное село, батюшка шел в храм на службу. Его восемнадцатилетний сын Михаил был уведен «красными» из родного дома только за то, что он «был сыном попа». Судьба юноши осталась неизвестной. Опубликовать семейные фотографии и рассказ об убийстве священника смогла только правнучка⁵.

Образцом стояния в вере был и священник села Паревка отец Михаил вместе с односельчанами. Александра Федоровна Харламова (Гридчина), 1913 года рождения, вспоминает, как семилетней девочкой она стала свидетелем расстрела заложников

³ Левин О.Ю. Тамбовская епархия в годы революции и гражданской войны, 1917–1924 гг. [Электронный ресурс] // История Тамбовской митрополии : документы, исследования, лица: [некоммер. сайт] / О.Ю. Левин, Р.Ю. Просветов. Тамбов, 2007. URL: <http://www.tambovdoc.ru> (дата обращения: 16,02,2014).

⁴ ГАТО. Ф. 181. Оп. 1. Д. 2377. Л. 1.

⁵ Орлова В.Д. Крестный путь семьи протоиерея Михаила Михайловича Молчанова (1860–1920) // Тамб. епарх. ведомости. 2013. № 6. С. 38–44.

в этом селе в июле 1921 года. Девочка наблюдала за происходящим из овражка. Заложников было более 80-ти человек. Держали их в храме и в маленьком домике возле церкви. Среди заложников было две женщины. На расстрел вместе с заложниками вышел и отец Михаил. В эти трагичные минуты он читал Евангелие и молитвы. Расстреляли их из пулемета у церковной ограды. Расстрелян был и Ульянов Гридчин, за сына которого Александра впоследствии вышла замуж. Тела убитых возил на подводе брат Ульяна – Степан. Некоторые из заложников были еще живы, их добивали штыками. Сбрасывали в общую могилу. Когда засыпали – земля шевелилась, т. к. часть мучеников была еще жива. Воспоминания записала внучка А.С. Харламовой А.С. Тимофеева (Чернова), работающая в Тамбовском областном краеведческом музее.

Пастырский подвиг совершил священник села Большая Лазовка Евгений Карельский – отец писателя Николая Вирты. Его внучка Татьяна Вирта пишет о деде, как об образованном, добросовестном пастыре. «В новом добротном, только что отстроенном доме у деда собиралась просвещенная публика со всей округи: учителя, политические ссыльные, кое-кто из прихожан. Долго спорили, расходились за полночь...»⁶. Не приняв безбожную советскую власть, отец Евгений поддержал Антоновское движение. «Вместе с двумя односельчанами он был захвачен в заложники и брошен в ту самую церковь, где он служил. Требовали выдать крестьян, примыкавших к восстанию Антонова. Пригрозили свести в церковь детей и поджечь ее. Отец Евгений Карельский предпочел отдать в жертву себя, и был расстрелян весной 1921 г.»⁷.

В условиях братоубийственной гражданской войны священникам приходилось противостоять вмешательству советской власти в дела церковные. На допросе после обвинения в том, что он служит панихиды по убитым «бандитам» (только так власть называла жителей мятежных сел), священник села Понзари Михаил Братов говорил: «За последнее время никаких панихид об убитых бандитах я не служил. Но объясняю, что в нашей церкви ежедневно после обедни бывают панихиды, а также и после вечерни, на которых по запискам и поминаниям приходится

⁶ Вирта Т. О моем деде и отце [Рукопись]: воспоминания. 2003.

⁷ Там же.

поминать убитых воинов с разными именами, а какие это воины и где они убиты, не знаю, возникают такие случаи очень часто ввиду бывших войн»⁸.

Крестьянское восстание в Тамбовской губернии своими масштабами, политическим резонансом и последствиями явилось событием общероссийской значимости. Прекрасно понимая, какую опасность для нового строя представляет собой традиционный крестьянский уклад жизни, партийное руководство не забывало о религиозном мировоззрении подавляющего большинства сельского населения и все делало для того, чтобы покончить с ним. Не идеализируя крестьянское восстание, тамбовское православное духовенство встало на защиту подвергающейся гонениям веры, которая была едина у пастырей и паствы. В жестоком противостоянии с безбожной властью оно открыло собою счет мучеников на Тамбовской земле.

⁸ Из показаний священника с. Познари Тамбовского уезда М.П. Братова, арестованного по обвинению в пособничестве бандитам, 1920 г. // «Антоновщина». Крестьянское восстание в Тамбовской губернии в 1920–1921 гг. Тамбов, 2007. С. 157.

Священник Георгий Тарасов,
преподаватель Тамбовской духовной семинарии,
магистр богословия

Тамбовская епархия в условиях воинствующего безбожия и террора 1930-х гг.: источниковедческий аспект

К 30-е годы XX века – годы жестоких гонений на Церковь, характеризующиеся тотальным искоренением любой информации о религии. Тем не менее, выбранная тема для исследователя в целом обеспечена солидной источниковедческой базой, которая включает в себя спектр опубликованных и неопубликованных материалов, отражающих изменение церковно-государственных отношений на уровне государства, в рамках территориальных границ Тамбовской епархии и ответную реакцию со стороны самой Церкви и общества.

Из широкого круга сведений о периоде 1930-х годов можно выбрать опубликованные источники, отражающие политику коммунистической партии и советского государства в религиозной сфере, а также внутреннее развитие Церкви, среди которых имеются сборники партийных и правительственных документов, в которых разделы «О религии и церкви», «Законодательство о культах» были самыми востребованными, а также выдержки из документов, опубликованные в различных изданиях¹.

¹ Акты святейшего патриарха Тихона и позднейшие документы о преемстве высшей церковной власти. 1917–1943 гг. / сост. М. Губонин. М., 1994. 907 с.; Документы свидетельствуют: из истории деревни накануне и в ходе коллективизации, 1927–1932 гг. / под ред. В.П. Данилова, Н.А. Ивницкого. М., 1989. 526 с.; Материалы февральско-мартовского пленума ЦК ВКП (б) 1937 года // Вопросы истории. 1995. № 3. С. 4–5; Регельсон Л. Трагедия русской церкви, 1917–1945. 3-е изд. М., 2007. 626 с.; Русская Православная Церковь и коммунистическое государство: док. и фотоматериалы. М., 1996. 352 с.; Русская Православная Церковь в советское время, 1917–1991: материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью. Кн. 1–2. / сост. Г. Штриккер. М., 1995. 400 с.; «Совершенно секретно»: Лубянка – Сталину о положении в стране, 1922–1934 гг. Т. 8, ч. 2. Москва, 2008; Проект «Исторические Материалы» [Электронный ресурс]. М., 2013. URL: <http://istmat.info/node/27131> (дата обращения: 07.10.2013); Советская деревня глазами ВЧК–ОГПУ–НКВД. 1918–1939: док. и материалы. В 4 т.; Трагедия советской деревни: коллективизация и раскулачивание, 1927–1939: док. и материалы. В 5 т. / под ред. В. Данилова, Р. Маннинг, Л. Виолы. М., 1999–2006; Сталин И.В. Сочинения. Т. 13. М., 1951; Хаустов В., Самуэльсон Л. Сталин, НКВД и репрессии 1936–1938 гг. М., 2009. 432 с.

Документы государственных ведомств и партийных органов демонстрируют взгляд на ситуацию в Церкви извне, с точки зрения государства и дают общую картинку всех происходящих процессов.

Некоторые документы органов государственно-партийной власти (распоряжения, постановления, доклады, протоколы, сводки и т.д.) по вопросам религии и Церкви из центральных (РГИА) и местных (архивов Тамбовской области) архивов частично размещены в открытом доступе в сети Интернет благодаря трудам тамбовских исследователей Р.Ю. Просветова и О.Ю. Левина. Полнотекстовые архивные документы охватывают историю епархии с 1917 по 1970-е гг.²

Если О.Ю. Левин и Р.Ю. Просветов в основном выложили найденные ими источники из ГАТО, то историк А.А. Слезин скомпоновал в своей работе документы из ТОГУ «ГАСПИТО»³. Это, прежде всего, раздел «Говорят документы», где предложены отрывки и полные тексты источников из фондов Управляющих органов комсомольской организации, которые содержат материал по различным сторонам государственно-церковных отношений, но, прежде всего, по антицерковным и антирелигиозным кампаниям периода, в которых принимали участие комсомольские организации, деятельности отдельных священно- и церковнослужителей. Так как комсомол был активным участником борьбы с религией и Церковью, то документы комсомольских организаций дают нам представление о деталях антирелигиозной работы с верующими на местах.

Некоторые обстоятельства отношения государства к Православной Церкви и православным верующим в конце 1930-х годов представлены в сборнике документов «Тамбовская область в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 годов»⁴.

Однако церковное источниковедение не ограничивается рамками опубликованных исторических источников.

² История Тамбовской митрополии [Электронный ресурс] : док., исследования, лица: [не коммер. сайт] / О.Ю. Левин, Р.Ю. Просветов. Тамбов, 2007. URL: <http://www.tambovdoc.ru/> (дата обращения: 23.05.2012).

³ Говорят документы // Тамбовский комсомол : грани истории, 1918–1945 / под ред. А.А. Слезина. Т. 1. Тамбов, 2008. 467 с.

⁴ Тамбовская область в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. : сб. док. / под ред. В.Л. Дьячкова; сост.: М. М. Дорошина (отв. сост.), В.Л. Дьячков, И.И. Муравьева. В 2 т. Т. 2. Тамбов, 2008. 1320 с. Разд. 1: Органы государственной власти, их структура и деятельность 1.4. Государственно-церковные отношения.

Исследователи обращаются к архивным источникам, часть которых уже введена в научный оборот, а часть может использоваться впервые. Главным источником являются материалы из региональных архивов: Государственного архива Тамбовской области – ГАТО (Ф. Р-1., Ф. Р-2., Ф. Р-4, Ф. Р-659, Ф. Р-2453, Ф. Р-3443, Ф. Р-5220), Государственного архива социально-политической истории Тамбовской области – ТОГУ «ГАСПИТО» (Ф. П-735, Ф. П. 835, Ф. П. 840, Ф. П. 855, Ф. Р. 1045), Государственного архива Воронежской области – ГАВО (Ф. 1172, Ф. 2565). Источники богаты значительным фактическим материалом.

В целом все найденные по теме архивные источники можно классифицировать в соответствии с характером извлекаемой из них информации.

К первой группе источников можно отнести законодательные и нормативные акты государственного и местного значения, в которых отражена правительственная политика в сфере вероисповедания. В некотором роде они повторяют уже введенный в оборот материал ранее отмеченных опубликованных источников из центральных архивов. Они необходимы для изучения практической реализации законодательства о культурах, а также для уяснения регулирующей деятельности нижестоящих подведомственных единиц – местных органов власти и партии.

Большинство материалов, используемых в исследованиях истории Церкви указанного периода, относятся ко второй группе – делопроизводственная документация. Этот вид источника не менее значимый и относится к организационно-распорядительному виду документации. Сюда вошли многочисленные инструкции, циркуляры, распоряжения и др., то есть документы, регулирующие отношения окружных и уездных органов власти и партийных организаций с церковными организациями.

Особо выделяется докладная (контрольная) документация (отчетные рапорты, доклады с мест, сведения о деятельности комиссий по изъятию церковных ценностей, закрытию храмов, акты обследования храмов и т.п.). Данные источники позволяют реконструировать все изменения, происходившие в самоорганизации Церкви, а также помогают представить повседневную деятельность местных органов власти по исполнению законодательства в отношении религиозных организаций. С другой стороны, такие

материалы имеют большое значение для уяснения атмосферы в среде верующего населения в ходе проведения антирелигиозных и антицерковных кампаний.

Следующую группу источников составляет протокольная документация: ходатайства об открытии храма или его ремонте позволяют изучить механизмы внутриприходской жизнедеятельности, а также ее основные направления.

Учетно-статистической документации в государственных архивах сохранилось очень мало: материалы по личному составу отдельных церквей, благочиний, статистические сведения о количестве культовых зданий.

Значительную группу источников представляют собой материалы ведомственного архива – Архива УФСБ РФ по Тамбовской области.

Материалы архива УФСБ по Тамбовской области – архивно-следственные дела – содержат многоаспектную информацию и могут быть использованы как источники для изучения не только репрессий в отношении духовенства, но и других вопросов взаимоотношений государства и Церкви. Прежде всего, они помогают вести статистику и учет священно- и церковнослужителей, верующих, пострадавших в период гонений, а также готовить материалы по личному составу причта церквей и духовенства в целом. Работа в архиве УФСБ чрезвычайно сложна:

- во-первых, объем документов весьма обширен, вынос их за пределы архива запрещен;
- во-вторых, обращение к некоторым архивно-следственным делам ограничено ввиду срока давности, защиты персональной информации, тайны личной жизни, наличия сведений о проходящих по делу свидетелях и третьих лицах, иных ограничениях, вводимых архивом;
- в-третьих, следственные дела различны по качеству: некоторые весьма схематичны, другие содержат даже вещественные доказательства, среди прочего – письма священно- и церковнослужителей, верующих, их фотографии и документы. По некоторым делам ясно видно, что они неполны – часть документов изъята, либо утеряна;
- в-четвертых, довольно сильно меняется в разные периоды и стиль ведения дел, что, в свою очередь, серьезно влияет на

качество свидетельств, которые возможно оттуда почерпнуть. Так, дела второй половины 1920-х индивидуальны в оформлении, протоколы в эти годы зачастую частично заполнялись самими заключенными. В 1930-е годы абсолютное большинство дел объединяет значительную массу людей, зачастую даже не знающих друг друга, протоколы в таких делах сфабрикованы. Особенностью следственных действий в эти годы является их конвейерность, документы изготавливались по типовым вопросам, которые заранее раздавались на переписку различным сотрудникам органов (чтобы почерки были разные), позднее из заключенного выбивалась подпись под заранее заготовленным протоколом. Все это требует вдумчивого и индивидуального отношения.

Тем не менее, изучение материалов дел является крайне важным для установления анкетных данных, фальсифицировать которые власть, как правило, не пыталась. Так становятся известны годы рождения, время и место рукоположения и пострига, места служения. Тамбовская епархиальная база данных о жертвах репрессий из числа духовенства и мирян, за веру пострадавших постепенно пополняется.

Следственные дела как источник в целом нельзя игнорировать, они позволяют составить представление о хронологии некоторых событий, понять логику высказываний осужденных на разных допросах.

Еще один архив, где по определению, возможно, было найти информацию по истории епархии – Архив Тамбовской епархии – скуден на предмет источников по истории периода 30-х гг. XX века. Документов епархиального управления, канцелярии этого периода здесь не сохранилось (возможно, часть изъяли вместе с арестом архиереев и священников), за исключением справки 1932 года подтверждающей личность одного псаломщика с уголовным штампом, где написано: «Канцелярия архиепископа Тамбовского и Козловского», с печатью архиепископа Вассиана и подписью: «Секретарь протоиерей А. Родников».

Значительным подспорьем в поисках новой архивной информации является, прежде всего, агиографическая литература, изданная в 1990-х гг. религиозными центрами и издательствами. Такими источниками стали издания, основанные на изучении рассекреченных документов: семь книг серии «Мученики,

исповедники и подвижники благочестия Российской Православной Церкви XX века», подготовленных игуменом Дамаскиным (Орловским) (Тверь, 1992–2002), справочное издание, содержащее биографические сведения о репрессированном духовенстве «За Христа пострадавшие. Гонения на Русскую Православную Церковь, 1917–1956»⁵. К серии аналогичных выпусков, вобравших сведения о людях, пострадавших за веру Христову на Тамбовщине в годы гонений на Церковь в нашей стране в XX веке относится «Тамбовский мартиролог», изданный к 325-летию Тамбовской епархии. В нем представлены краткие биографии лиц, ставших жертвами политических репрессий, в том числе развязанных в СССР в 1930-е годы, частично составленные по материалам архива УФСБ по Тамбовской области⁶. Новым по формату и широте представленной биографической информации о пострадавших новомучениках Тамбовских является трехтомник «Священнослужители, монашествующие и миряне Тамбовской митрополии, пострадавшие за Христа», где впервые собраны сведения о 1185 священнослужителях, монашествующих имирянах Тамбовской митрополии, пострадавших в годы гонений, опубликованы воспоминания современников, документы трагической эпохи и редкие фотографии⁷.

В сети существует несколько on-line баз данных, в которых указаны данные людей, которые проходили по политическим обвинениям, были арестованы органами государственной безопасности (ВЧК – ОГПУ – НКВД – МГБ – КГБ) и приговорены судебными или квазисудебными (ОСО, «тройки», «двойки» и т.п.) инстанциями к смертной казни, к разным срокам заключения в лагерях и тюрьмах или к ссылке. В этих базах данных встре-

⁵ За Христа пострадавшие. Гонения на Русскую Православную Церковь, 1917–1956 : биограф. справ. Кн. 1: А – К. М., 1997. URL: <http://kuz1.pstbi.ccas.ru/cgi-bin/code.exe/mkniga/mkniga.htm?/ans> (дата обращения: 10.05.14) ; Дамаскин (Орловский), иером. Мученики, исповедники и подвижники благочестия Российской [Русской] Православной Церкви XX столетия: жизнеописания и материалы к ним : в 6 [7] кн. Тверь, 1992–2002 ; Жития новомучеников и исповедников Российских XX века. Январь. / сост. игум. Дамаскин (Орловский). Тверь, 2005.

⁶ Тамбовский мартиролог (1917–1953 гг.) / под общ. ред. С.А. Чеботарева. Тамбов, 2007. 213 с.

⁷ Священнослужители, монашествующие и миряне Тамбовской митрополии, пострадавшие за Христа : в 3 т. / Тамб. митрополия; под. общ. ред. митр. Тамб. и Рассказов. Феодосия; сост. протоиер. Александр Сарычев. Тамбов, 2014.

чается много лиц духовного сословия, пострадавших в эпоху сталинских гонений.

Необходимо обратить внимание на следующие базы данных: составленную специально по новомученикам и исповедникам Российским XX в. и пострадавшим от безбожной власти начиная с 1917 года Православного Свято-Тихоновского Богословского института (ПСТБИ), Интернет-проекта «Духовенство Русской Православной Церкви в XX веке», инициируемого Спасо-Преображенским Соловецким ставропигиальным монастырем, направленную на изучение жизни и служения православных пастырей в драматическом XX веке⁸. В настоящее время в первом банке данных собраны сведения по пострадавшим за веру до 1959 года. Но более интересна информация по периоду 1930-х годов, которая во многом уникальна и представлена на основе личных дел репрессированного духовенства. Второй банк данных не менее многочисленный и содержит сведения не только о биографии того или иного священнослужителя, но и источниковедческий материал.

Важным подспорьем в исследовании темы являются источники личного происхождения, прежде всего, опубликованные мемуары верующих, священнослужителей Русской Православной Церкви и так называемой Истинно-Православной Церкви (катакомбное движение), иных лиц. Этот ценный нарративный источник раскрывает специфику религиозной жизни и изменение государственной политики в отношении Церкви, приоткрывает иную картину гонений на верующих в СССР⁹.

Мемуарная литература важна еще и потому, что в ней находится информация о людях, нашедших себя в жизни и отдавших себя без остатка тому, что они полагали своим долгом. Таков очерченный

⁸ Новомученики, исповедники, за Христа пострадавшие в годы гонений на Русскую Православную Церковь в XX в. [Электронный ресурс] : электрон. база данных / Православ. Свято-Тихон. Гуманитар. Ун-т (Институт до 2004 г.) URL: http://kuz3.pstbi.ru/bin/code.exe/frames/m/ind_oem.html/ans (дата обращения: 10.05.2014); Духовенство Русской Православной Церкви в XX веке [Электронный ресурс] : биограф. база данных, электрон. б-ка / Религиоз. организация «Спасо-Преображен. Соловецкий ставропиг. муж. монастырь Рус. Православ. Церкви (Моск. Патриархат)». URL: <http://pravoslavnoe-duhovenstvo.ru/> (дата обращения: 11.09.2015).

⁹ Напр.: «О, Премилосердый... Буди с нами неотступно...» : воспоминания верующих Истинно-Православной (Катакомбной) Церкви конца 1920-х – начала 1970-х годов / сост. И.И. Осипова. М., 2008. 528 с.; Тайное служение иосифлян : жизнеописания и док. / сост. Л.Е. Сикорская. М., 2009.

несколькими штрихами портрет епископа Вассиана (Пятницкого) в мемуарных сочинениях С. Волкова, митрополита Питирима (Нечаева), А.Б. Свенцицкого¹⁰. Мемуары повествуют не только о людях, но и событиях общей истории и их жизни: о строительстве заводов, отдельных фактах (разграблении святынь, содержаниях людей в тюрьмах, голоде 1933 г. в городе Тамбове, отдельных храмах и пастырях, тамбовских тюрьмах периода 1930-х гг. и их заключенных)¹¹.

Пробелы, обнаруженные в отдельных документах, в определенной мере восполняются за счет привлечения материалов государственной и церковной печати и прессы.

Прежде всего, «Журнал Московской Патриархии», издаваемый в период с 1931 по 1935 год. Уникальность его свидетельств в том, что архив Московской Патриархии тех лет до нашего времени не сохранился, о чем есть отметки исследователей. Кроме того, журнал публиковал статьи и документы, изданные ранее означенных лет. Материалы журнала дополняли аргументацию и усиливали доказательства тех или иных исторических фактов темы¹². Привлечение этого источникового поля способствует восстановлению панорамной информации со стороны самой Церкви.

Материалы светской периодической печати – общественно-политические газеты: «Тамбовская правда» и «Коммуна» – также важный источник исторической информации¹³. Светские газеты обладали своими принципиальными особенностями: были упол-

¹⁰ Волков С. Возле монастырских стен. Мемуары. Дневники. Письма. М., 2000. 605 с.; Александрова Т. Л., Суздальцева Т. В. Русь уходящая: рассказы митрополита. М., 2004. 464 с.; Свенцицкий А. Б. Невидимые нити: Церковь, события, люди. М., 2009. 430 с.

¹¹ Горелов А. А. Эпоха заводских гудков: (о становлении индустриальной базы города Тамбова) : очерк. Тамбов, 2007. 100 с.; Стукалин Б. Годы, лица...: воспоминания. М., 2002. 472 с.; Кирилл (Павлов), архим. Ближе к Богу! Как спастись в современном мире / сост.: свящ. Виктор Кузнецов, В. Дудаев. М., 2004. 304 с.; Левшина Ю. А. Тамбов моего детства : (30-е гг.). Тамбов, 1996. 15 с.; Платонов О. А. Битва за Россию. М., 2010. 544 с.; Розенберг М. С. Тамбовские странички // ... Иметь силу помнить. М., 1991. С. 244–262 и др.

¹² Священный Собор Православной Российской Церкви: собр. определений и постановлений. М., 1918. Вып. 3. С. 42 // Седмица.RU / Церковно-научный центр «Православная энциклопедия». М., 2001–2009. URL: <http://www.sedmitza.ru/text/884823.html>; Документы Московской патриархии : 1934 год [Электронный ресурс] // Вестн. церковной истории. 2010. № 3–4. С. 231. URL: http://www.sedmitza.ru/data/2011/04/03/1233680879/08_dokumenty_mp.pdf; Журнал Московской Патриархии. 1931–1935.

¹³ Тамбовская правда. 1929; Коммуна. 1929.

номочены трактовать решения государственного и партийного руководства в лице ее местных представителей, действовали в русле единой информационной политики государства и партии. Так, если начиналась определенная информационная кампания, то она велась всеми газетами очень согласованно: антирелигиозная и антиколокольная кампания, кампания против «федоровцев» и др. Отслеживание подобных информационных кампаний в местной прессе – важнейшее подспорье для изучения реальной исторической картины.

В поисковой работе по вышеозначенной темеможно использовать такой вид источников, как электронные ресурсы: сайты Московской Патриархии, информационные порталы религиозно-церковной тематики, а также сайты тамбовских региональных исследователей истории Русской Православной Церкви¹⁴.

В данной статье использованы ценные материалы в источниковедческом плане и учтено большое число документов. Существующий корпус источников позволяет обозначить вехи истории Тамбовской епархии 1930-х годов и сформулировать выводы, опирающиеся на разнообразный конкретно-исторический материал.

¹⁴ Напр.: Русская Православная Церковь: офиц. сайт Моск. Патриархата. М., 2005–2014. URL: <http://www.patriarchia.ru/> (дата обращения: 11.09.2015); Православие.Ru: православ. инф. интернет-портал. М., 1999–2014. URL: www.pravoslavie.ru/; История Тамбовской митрополии: документы, исследования, лица / О.Ю. Левин, Р.Ю. Просветов. Тамбов, 2007–2013. URL: <http://www.tambovdoc.ru/> (дата обращения: 10.05.2014).

БОГОСЛОВИЕ И ФИЛОСОФИЯ

Священник Алексей Злобин,
студент 5 курса Тамбовской духовной семинарии

Оглашение как важный и необходимый этап подготовки при вхождении в Церковь

История и опыт свидетельствуют, что нет ни одного человека, который бы не задавался вопросами: кому или чему все существующее обязано первоначальным своим происхождением? Какая высшая сила поддерживает бытие вселенной и управляет ею? Для чего существует этот мир? Какое положение в нем человека? Откуда и как явился человек на земле? и т.п. И вопросы эти – не вопросы простой любознательности; они всех занимали и занимают с неодолимою силою и требуют решения своего для успокоения всего нашего существа¹. Отвечая на эти вопросы, человек приходит к Богу.

Вхождение человека в Церковь начинается с Крещения. Уже само решение человека о том, чтобы принять Крещение или крестить своих детей, является результатом благодатного действия Бога. По-разному проявляется это действие среди людей, но результат один и тот же – Сам Бог совершает рождение нового «гражданина» Царствия Божия. Не сразу ощущаются его последствия в жизни человека, будь то взрослый или младенец. Не следует после Крещения немедленно ждать каких-либо внешних перемен, которые вдруг, как по мановению волшебной палочки, сделают жизнь лучше и чище без всякого труда и усилий с его стороны. Однако в Крещении происходит его глубокое внутреннее перерождение, и новое, неизъяснимое чувство принадлежности к Церкви наполняет его жизнь духовным смыслом.

Прежде чем приступить к Таинству Крещения, каждый должен знать и понимать во Имя Кого он принимает Крещение, какие обязанности на него накладываются и как он должен жить, чтобы именоваться христианином. В Крещении человек получает

¹ Малиновский Н., прот. Очерк православного догматического богословия. М., 2003. С. 31–32.

приглашение от Бога и слышит Его призыв. На этот призыв нужно ответить, иначе спустя какое-то время все происшедшее в Таинстве Крещения вновь может затянуться пеленой забвения и духовного бесчувствия. Если после Крещения человек не войдет в церковную жизнь, его интерес к Церкви и Таинствам может ослабеть на долгие годы, и жизнь пойдет так, как будто она не была затронута благодатью Крещения².

Отсюда следует, что прежде Крещения человек должен пройти определенную подготовку, получить необходимые наставления о Православии, то есть пройти оглашение. Примеры общецерковной истории, истории Русской Православной Церкви свидетельствуют о том, что оглашение проводилось, а современность свидетельствует о том, что оглашение проводится, и будет проводиться.

Так, в распоряжении Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла относительно подготовки к Таинству Крещения от 3 апреля 2013 года сказано: «В связи с утверждением Освященным Архиерейским Собором Русской Православной Церкви 2–5 февраля 2013 года документа «О религиозно-образовательном и катехизическом служении в Русской Православной Церкви», принятого Священным Синодом 27 декабря 2011 года (журнал № 152), считаю необходимым придать более систематический характер исполнению на приходах епархии города Москвы указаний, содержащихся в этом документе относительно минимальных требований к подготовке лиц к принятию Таинства Крещения»³.

В данном регламенте обозначено:

– необходимыми условиями для совершения Таинства Крещения являются православная вера (Мк. 16:16) и покаяние (Деян. 2:38) желающих креститься;

– вера оглашаемых должна выражаться в исповедании ими Иисуса Христа истинным Богом и Спасителем, в твердом намерении жить согласно учению Церкви и Слова Божьего, в исповедании Символа веры;

– при совершении Таинства Крещения над младенцами и детьми до 7 лет необходимо помнить, что крещение детей совершается в Церкви по вере их родителей и восприемников. В этом случае

² Иларион (Алфеев), митр. Как прийти в Церковь. М., 2010. С. 7.

³ Распоряжение Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла № Р-01/12.

минимальную огласительную подготовку должны пройти как родители, так и восприемники, кроме тех случаев, когда они научены основам веры и участвуют в церковной жизни⁴.

Первым катехизатором в истории христианства был Сам Христос. Личная встреча с Ним, Его слова и пример Его жизни были тем катехизисом, который прошли апостолы. Спаситель призвал апостолов, а через них – и всех нас, к благовестию через научение: «Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам» (Мф. 28:19–20). В своем толковании на этот отрывок святитель Афанасий Великий пишет, что «Спаситель заповедал не только крестить, он повелел вначале «учить», затем «крестить», чтобы научение породило истинную веру и уже с верой мы могли бы принять Таинство»⁵.

И после Воскресения Христос на протяжении сорока дней являлся апостолам, «говоря о Царствии Божиим» (Деян. 1:3). В Деяниях св. Апостолов – мы видим, как практически реализуется эта заповедь: «Итак охотно принявшие слово его крестились, и присоединилось в тот день душ около трех тысяч. И они постоянно пребывали в учении Апостолов, в общении и преломлении хлеба и в молитвах» (Деян. 2:41–42).

Апостол Павел учил целый год в Антиохийской Церкви (Деян. 11:26), после этого – три месяца в Эфесской синагоге, а затем переместился в училище некоего Тиранна, где учил около двух лет (Деян. 19:8–10). В своем Послании апостолу Тимофею он выразительно пишет: «Доколе не приду, занимайся чтением, наставлением, учением. Не неради о пребывающем в тебе даровании, которое дано тебе по пророчеству с возложением рук священства. О сем заботься, в сем пребывай. Вникай в себя и в учение; занимайся сим постоянно: ибо, так поступая, и себя спасешь, и слушающих тебя» (1 Тим. 4:13–16).

Практика оглашения и наставления в истинной вере предшествовала крещению с первых веков христианства. В первых стихах Евангелия у апостола Луки мы читаем «рассудилось и мне, по

⁴ О религиозно-образовательном и катехизическом служении в Русской Православной Церкви // Журнал заседаний Священного Синода Русской Православной Церкви от 27–28 декабря 2011 года. М., 2011. С. 26–27.

⁵ Афанасий Великий, свт. Вторая речь против Ария // Афанасий Великий, свт. Творения : в 4 т. Спасо-Преображ. Валаам. монастырь, 1994. Т. 3. С. 520.

тщательном исследовании всего сначала, по порядку описать тебе, достопочтенный Феофил, чтобы ты узнал твердое основание того учения, в котором был наставлен» (Лк. 1:3–4). Последнее слово буквально переводится с греческого как «катехизирован», то есть речь идет об устном предании, существовавшем в христианской общине с момента ее образования.

Для более детального изучения данного вопроса рассмотрим содержание канонических постановлений, связанных с оглашением.

Канонические нормы четко говорят о том, чем должны заниматься люди, желающие стать членами Церкви, т. е. в чем их обязанность и ответственность:

– «Крещаемым должно изучать веру, и в пятый день седмицы давать ответ епископу или пресвитерам» (Лаод. 46).

– «Готовящимся ко Крещению надлежит обучаться вере, и в пятый день седмицы давать ответ епископу или пресвитерам» (VI Всел. 78).

Канонические нормы говорят о критериях готовности оглашаемого к крещению. Это: 1) изменение жизни; 2) время пребывания в чине оглашаемых – достаточное, чтобы говорить о постоянстве намерений; 3) свидетельство верного члена Церкви; 4) личное исповедание своей веры; 5) отсутствие беснования.

Отцы Церкви уделяли большое внимание Таинству крещения и подготовки к нему. Первым серьезным богословским трактатом на данную тему стало сочинение Тертуллиана «О крещении». В IV веке Таинству крещения и подготовки к нему посвящали отдельные трактаты или беседы святители Кирилл Иерусалимский, Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский и Иоанн Златоуст. Разделы, посвященные данной теме, имеются в трактатах «О Таинствах» Амвросия Медиоланского и «Об обучении оглашенных» блаженного Августина, в сочинении Дионисия Ареопагита «О небесной иерархии», в «Тайноводстве» прп. Максима Исповедника, в «Точном изложении православной веры» святителя Иоанна Дамаскина, «Огласительные поучения» преподобного Феодора Студита и в целом ряде других сочинений.

В «Огласительных поучениях» святителя Кирилла Иерусалимского описывается чин оглашения и Крещения, отражающий крещальную практику Иерусалима IV века. Сам корпус

«Огласительных поучений» является не чем иным, как серией бесед о христианской вере, преподаваемых оглашенным. Беседы эти основаны на Иерусалимском Символе веры, текстуально близком к Никейскому Символу, и представляют собой его последовательное толкование. Цикл бесед делится на две части:

– Первая часть (поучения огласительные) произносится до Крещения;

– Вторая часть (поучения тайноводственные) произносится после.

Святитель Афанасий Александрийский пишет: «Не подобает выставлять Таинства напоказ перед оглашенными и тем более перед язычниками... чтобы язычники по незнанию не осмелили их и чтобы оглашенные, будучи любопытны, не соблазнились»⁶.

Оглашенные могли слушать Евангелие, изучать христианские догматы на основе Символа веры, присутствовать на «Литургии слова», но им не разрешалось участвовать в Литургии верных и слушать объяснение Таинств.

Обычным временем для оглашения была Четыредесятница, и само оглашение – произнесение тематических бесед о христианской вере – могло длиться около месяца. Святитель Иоанн Златоуст упоминает о тридцати днях оглашения⁷. Корпус огласительных поучений святителя Кирилла Иерусалимского включает 19 бесед, на произнесение которых, вероятно, тоже требовалось около месяца. Тайноводственные поучения произносились после совершения Таинства крещения, на пасхальной неделе.

О важности вероучительной подготовки к принятию Таинства крещения и о том, что Крещение действительно, если совершено во имя Святой Троицы. Исповедание Троицы является необходимым условием крещения, его богословской сердцевиной, о чем святитель Григорий Богослов говорит: «Храни исповедание веры в Отца и Сына и Святого Духа. Это исповедание вверяю тебе ныне, с ним погружу в купель, с ним и изведу. Его даю тебе на всю жизнь товарищем и заступником, – единое Божество и единую Силу»⁸.

Далее святитель Григорий Богослов делает такой акцент о вере

⁶ Афанасий Александрийский, *свт.* Апология против Ариан 11. PG 25, 268 А.

⁷ Иоанн Златоуст, *свт.* Слово огласительное 1, 4 // Иоанн Златоуст, *свт.* Творения. Т. 2, кн. 1. С. 257.

⁸ Григорий Богослов, *свт.* Слово 40, 41. SC 358, 292 // Григорий Богослов, *свт.* Творения. Т. 1. С. 571.

и воспитании человека в вере: «... к совершенству в вере приведет тебя всякий, воспитанный в той же вере»⁹. Отсюда видно, что человек, который принимает Крещение должен быть наставляем в основах христианской веры, и тот, который уже принял его должен не оставлять поучений в вероучительных истинах, в добродетельной жизни, чтобы быть примером для тех, кто только проходит путь оглашения.

Освобождая человека от греха, Крещение в то же время обязывает его к тому, чтобы он не возвращался к прежним грехам. По словам святителя Григория Богослова, за Крещением должно следовать изменение образа жизни с целью изживания «ветхого человека» и всецелого духовного обновления: «Очистим, братья, всякий член тела, освятим всякое чувство; да не будет в нас ничего несовершенного, ничего от первого рождения; не оставим ничего непросвещенного»¹⁰. Святитель Иоанн Златоуст говорит: «Эта купель может отпустить прежние грехи; но не мал страх и не маловажна опасность, чтобы мы опять не возвратились к ним, и чтобы врачевство не сделалось для нас язвой. Чем больше благодать, тем строже будут наказаны те, которые после того согрешают... Если имеешь привычку делать что-нибудь... непозволительное, истреби эту привычку, чтобы после Крещения опять не возвращаться к ней. Купель уничтожает грехи, а ты исправь привычку, чтобы, когда уже наведены краски и воссиял царский образ, тебе не изгладить его и на данную тебе от Бога красоту не наложить раны и рубцы»¹¹.

В этих словах устанавливается связь между Таинством Крещения и нравственным обликом принявшего его. Если Крещению не соответствует добродетельная жизнь, в которой оглашенный должен был быть наставлен при подготовке к принятию Таинства, то оно может оказаться для человека бесполезным. Наиболее лаконично эту мысль высказывает святитель Кирилл Иерусалимский: «Вода тебя примет, но Дух не примет»¹². В другом месте святой Кирилл говорит: «Если ты лицемеришь, то люди крестят тебя

⁹ Там же. С. 561.

¹⁰ Григорий Богослов, *свт.* Указ. соч. С. 569.

¹¹ Иоанн Златоуст. Слова огласительные 2, 2–3 // Иоанн Златоуст. Творения. Т. 2. Кн. 1. С. 265.

¹² Кирилл Иерусалимский. Поучение предогласительное 4. М., 1991. С. 375.

ныне, а Дух не крестит тебя»¹³. О том же говорит и святитель Григорий Нисский: «Если баня (Крещения) послужила телу, а душа не свергла с себя страстную нечистоту – напротив того, жизнь после тайнодействия сходна с жизнью до тайнодействия, то, хотя смело будет сказать, однако же скажу и не откажусь, что для таких вода остается водой, потому что в рождаемом нисколько не оказывается дар Святого Духа...»¹⁴.

Оглашение в древней Церкви было горнилом, в котором душа язычника очищалась, переплавлялась и постепенно становилась христианкой. Именно в огласительной школе закладывалось прочное основание всей последующей жизни с Богом. Оглашение можно также сравнить с мостом, соединяющим внутреннюю жизнь Церкви с окружающей культурой. Становление огласительной практики связано, с одной стороны, с историей языческой культуры и образования в эпоху эллинизма, а с другой стороны, – с историей церковных миссий, гомилетики, догматики, литургики и покаянной практики¹⁵.

Понятия «оглашение» и «катехизация» по своему смыслу близки, поэтому часто понятие «катехизация» используют как синоним «оглашения».

Этимология слова «катехизис» от глагола, который означает «сильно звучать», ведет нас к основному значению церковного термина «катехизис», которое выражает, что слово Божие звучит в ушах человека, которому оно несет завет спасения, призывая принять его в свое сердце. В церковнославянском языке слово было заменено словом «оглашать», что означает «громко ознакомлять кого-либо с чем-либо, обращать чье-либо внимание на что-либо, информировать».

В различных исторических ситуациях понимание важности предкрещальной подготовки было неодинаковым, для оценки важности огласительной практики необходимо рассмотреть причины, повлекшие ее становление, рост и последующее угасание.

Ключевыми датами здесь можно назвать середину II в. – начало интенсивного становления катехумената (начало ее – апостольская проповедь. Дальнейшее развитие оглашения, связанное

¹³ Кирилл Иерусалимский. Указ. соч. С. 17, 36.

¹⁴ Григорий Нисский. Большое огласительное слово 40. М., 2005. С. 384.

¹⁵ Гаврилюк П., диак. История Катехизации в древней Церкви. Киев, 2008. С. 4.

с гонениями, т.е. христианин должен быть стойким в вере); IV в. – время легализации Церкви (из-за большего числа желающих стать христианами, по разным причинам: угода императору, следование новым традициям, что в свою очередь говорило о неосознанности принятия Таинства); и начало VI в. – окончательное угасание огласительной практики.

Основываясь на свидетельствах Священного писания, церковного предания, святых отцов Церкви и церковной истории об оглашении перед Таинством крещения, можно заключить, что оглашение является важным этапом подготовки при вхождении в Церковь. Человек, принимающий Таинство крещения, должен осознавать не только умом, но и всем существом, что в этом Таинстве он обретает новое, доселе ему неизвестное понимание жизни, вступает в абсолютно новые отношения с миром. Это новое зиждется на камне веры, веры в вечную жизнь, дарованную нам воскресшим из мертвых Господом нашим Иисусом Христом. Крещение в подобие смерти и воскресения Христа. Это подобие, прежде чем исполниться в обряде, должно исполниться в душе человека. В его вере, в его любви. Веровать во Христа означает не только признавать Его Богом, не только получать от Него, но, прежде всего, вручать себя Христу, полюбить Его.

Священник Виктор Поздняков,
выпускник Тамбовской духовной семинарии

Исторические аспекты зарождения гомилетики

Гомилетика (от греческого *гомилия* – беседа, общение, собрание) является наукой о церковной проповеди. Беседа или *гомилия* – это самая ранняя форма церковной проповеди, которой по преимуществу пользовался сам Иисус Христос и эту же форму использовали в век апостольский. В отличие от ораторской речи, которая произносится однократно, *гомилия*: «представляет собой ряд поучений в форме слова или беседы, предназначенных для постоянного круга лиц. Задача гомилетики – духовно-нравственное просвещение, воспитание и обучение. Гомилетика существует как в устной, так и в письменной форме (например, *катехизиса*), что существенно меняет организацию и содержание речи»¹.

Предметом гомилетики является возвешение слова Божия, а также проповедническая деятельность – как одна из спасительных функций Церкви Христовой. И это тесно связано с прямыми пастырскими обязанностями, так как пастырь обязан наставлять своих прихожан в вероучительных истинах. Кроме того гомилетика смотрит на проповедь с точки зрения ораторского искусства, т.е. как проповедь сделать действенным словом, при каких условиях она таковым становится и что нужно делать чтобы проповедь достигала своего назначения. Цель данной работы – рассмотреть те исторические условия, в которых формировалась гомилетическая традиция в первые века христианства

Предмет проповеди и идеал для проповедника, является сам Иисус Христос. По словам св. апостола Павла «никто не может положить другого основания, кроме положенного, которое есть Иисус Христос» (1 Кор. 3:11). Говоря о проповедничестве Иисуса Христа, профессор В. Певницкий пишет: «Ручьи и реки, даже самые большие, теряют свою характерную определенность и все частные разнообразия вида и течения, когда вливаются в океан. Океан представляет из себя необъятную целость и нам, привыкшим к мелким характерным явлениям, трудно уловить существенные черты необъятного

¹ Волков А.А. Курс русской риторики. М., 1996. С. 6.

предмета: наш взор теряется в видимом... и не может вдруг скоро и легко оценить единое, поглотившее собою многое, и побеждающее всякие тесные очертания. Тут все есть, чего вы не пожелаете от Учителя. Глубина мысли, высота созерцания соединяется с самой высшей ясностью и простотой; в устах Господа Иисуса Христа великая мысль делается понятной людям малым и неученым»².

Проповедь Господа это свидетельством божественной истины. Он говорит: «Я на то родился и на то пришел в мир, чтобы свидетельствовать об истине» (Ин. 18: 37). Иисус Христос всегда говорил живо и образно. В словах Господа много сравнений, с помощью которых Он возводит мысль человека от мира земного к миру небесному. Но Спаситель мог и обличить. Когда возникала необходимость Он говорил прямо, без образов и притч, обличая и повелевая со властью.

Исследователь истории проповедничества характеризуя христианскую проповедь пишет: «В языческих религиях не было учительного слова в смысле проповеди. Высшее религиозное знание в них являлось в виде мистерий, доступным лишь жрецам; и на долю непосвященных оставалась одна обрядность»³.

Проповедническое дело Спасителя продолжили Апостолы. Всегда пребывая со Христом, они слушали Его наставления о проповеди, и самостоятельно проповедовали в дни земной жизни их Божественного Учителя все это стало хорошей практикой для будущей проповеди уже по всему миру. Но Апостолы выступили на проповедь после того, как в день Пятидесятницы они приняли Силу Духа Святого, ниспешшую на них (Деян. 1:8).

Основным предметом проповеди Апостолов становится сам Христос. Святой апостол Павел пишет коринфским христианам: «Ибо слово о кресте для погибающих юродство есть, а для нас, спасаемых, сила Божия... Ибо и Иудеи требуют чудес, и Еллины ищут мудрости; а мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие; для самих же призванных, Иудеев и Еллинов, Христа, Божию силу и Божию премудрость» (1 Кор. 1:18–24).

Апостолы обращались прежде всего к жизни духовной. Они не говорили о политической, гражданской и социальной стороне жизни

² Певницкий В. Из истории гомилетики. Гомилетика в новое время, после реформации Лютера. Киев, 1899. С. 123.

³ Барсов Н. История первобытной христианской проповеди. СПб., 2006. С. 33.

общества, так как Христос учил «Царство Мое не от мира сего» (Ин. 18:36) и «Царство Божие внутри вас есть» (Лк. 17:21). Апостолы, по словам свт. Иоанна Златоуста, «оставили землю... говорят все о небесном, предлагают... другую жизнь, и иной образ жизни, иное богатство и иную бедность, иную свободу и иное рабство и иную смерть и иной живот, другой мир и другое общество, и все иное»⁴.

Проповедь апостолов имела особую силу, получаемую от Святого Духа. Но ей также способствовали благоприятные исторические условия. Это, прежде всего, рассеяние иудеев по всему миру и объединение почти всего Древнего Мира под властью Рима.

Римляне были веротерпимы и это способствовало распространению христианского учения. Когда в Ахаии иудеи напали на апостола Павла и привели его на суд к проконсулу Галлиону, тот сказал: «Иудеи! Если бы какая-нибудь была обида, или злой умысел, то я имел бы причину выслушать вас. Но когда идет спор об учении, и об именах, и о законе вашем, то разбирайтесь сами: я не хочу быть судьей в этом. И прогнал их от судилища» (Деян. 18:11–16).

Но главное, конечно, это убежденность самих апостолов в проповедуемом ими и любовь к тем, кому они проповедовали. Архиепископ Аверкий (Таушев) пишет по этому поводу: «После Самого Господа Иисуса Христа примерами проповедников для нас являются святые апостолы»⁵. А говоря в целом о характере христианской проповеди архиепископ Амвросий (Ключарев) приходит к выводу: «Мы, прежде всего, должны иметь в виду высочайший пример Иисуса Христа, так как вся деятельность служителя Церкви должна быть основана на его примере и учении»⁶.

Апостолы продолжили проповедь Иисуса Христа. В свою очередь проповедь мужей апостольских стала продолжением проповеди апостолов. Они старались передавать то, что слышали от своих наставников.

Содержание проповеди мужей апостольских часто состояли из рассказов и воспоминаний об апостолах и их учении. Сами проповеди мужей апостольских до нашего времени не дошли, так как они в основном произносились устно. Мужья апостольские

⁴ *Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на Евангелие от Матфея [Электронный ресурс]. URL: http://modernlib.ru/books/svyatitel_ioann_zlatoust/tolkovanie_na_evangelie_ot_matfeya_v_dvuh_knigah_kniga_i/read/ (дата обращения: 31. 03. 2014).

⁵ *Аверкий (Таушев), архиеп.* Руководство по гомилетике. М., 2001. С. 98.

⁶ *Амвросий (Ключарев), архиеп.* Искусство проповеди. М., 2006. С. 75.

говорили как апостолы, в их духе. То есть они были просвещены Духом Святым и по этому поводу св. Игнатий говорит: «Свидетель мне Тот, для Коего связан я, что узнал не от плоти человеческой. Но Святой Дух возвестил мне: без епископа ничего не делайте».

В этой проповеди виден тот же дух ревности, сила убежденности и главное безграничная любовь ко Христу и пасомым. Это было время гонений и это побуждало их и излагать учение христово, и укреплять в вере немощных. В этом смысле они были столпами веры и продолжателями дела апостолов, а значит и Христова. Они любили Христа и проповедовать его учение было для них главным делом. Свт. Климент Римский утешал пастырским словом своих верующих христиан, и даже обратил им многих язычников. И святой мученик Игнатий Богоносец, когда отправился к месту своей казни непрерывно проповедовал. Он утешал верующих христиан, призывал их быть непоколебимыми в вере.

Древнейшим памятником церковного учительства является «Учение св. двенадцати апостолов» (Дидахи). Это произведение было написано в конце первого или в начале второго века. Исследователи расходятся во мнении о времени написания этого памятника. По своей форме «Учение» является простым, безыскусным, но подробным поучением, содержащим наставления и увещания, о которых упоминают в своих произведениях св. Иустин и Тертуллиан. Дидахи не есть проповедь в собственном смысле, составленная для произнесения, но это, так сказать, образец проповеди, которая могла быть произнесена теми учителями, которые сами не обладали даром слова.

Для истории проповедничества имеет большой интерес так называемое «Второе послание св. Климента к Коринфянам». Все второе послание состоит из ряда отрывочных догматических и нравоучительных мыслей, изложенных без всякой связи и последовательности, почти без доказательств, аподиктически. Общий тон послания задушевный, преисполненный любви и заботы о спасении слушателей.

Второе послание св. Климента представляет образец тех древних поучений, которые составлялись по примеру апостольских наставлений. Оно безыскусственно по форме, общедоступно по содержанию и в то же время исполнено внутренней силой: «Вся гомилия есть не что иное, как ряд отрывочных, догматических

и нравоучительных мыслей, излагаемых помимо всякой заботы о связности и последовательности их, почти без доказательств, аподиктически, но задушевно, со многими ссылками на места священного писания»⁷.

Анализируя проповедь во времена Христа, апостолов и мужей апостольских необходимо отметить, что: «наставления Спасителя и св. апостолов относительно проповеднического служения были основным руководством для проповедников Церкви в течение первых веков христианства. В эту эпоху вера пастырей была настолько сильной, благодатные дарования настолько обильны, что благовестники слова Божия не нуждались в какой-либо подготовке гомилетического характера»⁸.

Надо сказать, что «До III века по Р.Х. в Церкви не существовало специальной гомилетической теории. Общераспространенным являлся взгляд на проповедь как на плод непосредственного вдохновения от Святого Духа. В I–II веке в Церкви не было обычая выступать перед слушателями с заранее подготовленной проповедью»⁹. В третьем веке проповедничество продолжает неуклонно развиваться: увеличивается число проповедников, появляются новые формы и виды проповеди. Развитию проповеди в этот период немало способствовало повышение образованности как среди пасомых, так и среди пастырей. В этот период у христиан были уже свои школы: частные и общественные. Например, частную школу имел Ориген в Кесарии. Несколько ранее него, здесь же пресвитером Памфилом была основана публичная богословская школа. Кроме Кесарийской школы Памфила следует назвать знаменитую Александрийскую школу. В это же время была образована и школа в Антиохии. Во многих местах в третьем веке уже существовали библиотеки. Каждая школа, многие епископы и благоустроенные христианские общины имели свои библиотеки, состоявшие не только из кодексов книг Ветхого и Нового Заветов, но и из списков сочинений христианских писателей.

Таким образом, внутри самой Церкви в третьем веке существовали обильные вспомогательные средства для подготовки образованных пастырей-проповедников. Немало способствовало

⁷ Барсов Н. Указ. соч. С. 161.

⁸ Феодосий (Бильченко), еп. Гомилетика: теория церковной проповеди. Сергиев Посад, 1999. С. 16.

⁹ Феодосий (Бильченко), архиеп. Гомилетика. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/293268.html> (дата обращения: 11.04.2014).

развитию проповедничества в изучаемый век и существование в это время особых удобных помещений для богослужения храмов, которые под покровительством императоров Филиппа, Александра Севера и Галлиена строились в большом количестве.

Огромное влияние на развитие проповеди в третьем веке оказал великий христианский учитель, богослов и экзегет Ориген. О его значении Н. Барсов пишет: «С его времени проповедь в церкви начинает пониматься как духовное ораторство, как искусство – плод не только вдохновения свыше, но и личных дарований, образования и тщания самого проповедника»¹⁰. Реформа гомилии, произведенная Оригеном, состояла в том, что 1) он провозгласил проповедь плодом личного духовно-интеллектуального творчества учителя (до него учительство считалось чрезвычайным благодатным даром). Ориген потребовал от учителя при составлении поучения напряжения всех своих умственных сил, применения всех своих знаний. Проповедь, по мнению Оригена, это плод предварительного тщательного обдумывания, внимательного труда по отношению внешней формы с обильным содержанием. Другая заслуга Оригена состоит в том, что он неразрывно соединил проповедь со Священным Писанием. С его времени сделалось законом для проповедников все обосновывать на Слове Божиим, почерпая из него все содержание проповеди. Третья заслуга Оригена состояла в установлении правильного метода толкования Священного Писания и проповеди. Ориген положил начало объяснению грамматического затем исторического, нравоучительного, аллегорического, таинственного смыслов текстов Священного Писания. Своей проповеднической деятельностью Ориген внес в общехристианское сознание много новых идей, экзегетических, догматических, нравоучительных и способствовал плодотворному возбуждению и обновлению христианской мысли.

Известным проповедником третьего века был св. Григорий Чудотворец (211–270 гг.) один из талантливых учеников Оригена. Проповедей св. Григория сохранилось очень мало: 1) «Слово на Богоявление» 2) «Слово на всех мучеников» и 3) «Похвальное слово Оригену». Проповедничество св. Григория Чудотворца явилось плодом его прекрасного богословского и ораторского образования, полученного им в школе Оригена. «Древние писатели именуют его «великим проповедником», но до нас дошло не много его

¹⁰ Барсов Н. Указ. соч. С. 204.

проповедей, преимущественно догматического содержания. Они необыкновенно живы, полны религиозного воодушевления и часто принимают форму церковных песнопений» – пишет о св. Григории Чудотворце архиепископ Аверкий¹¹.

Как образец западной проповеди третьего века могут быть рассмотрены трактаты свт. Киприана. Он был епископом древнего африканского города Карфагена и является представителем западной части единой, еще в то время, Вселенской Церкви. Сохранилось 66 посланий и 12 трактатов свт. Киприана. Все они написаны так, как могли быть написаны пастырем-оратором проповеди, предназначенные для произнесения. В его словах нет изысканной напыщенности, не чувствуется в них и необработанной, грубой простоты, которая была присуща латинской речи его времени. Речь свт. Киприана стройна и плавна, периоды правильны, стройны и недлинные, цитаты умеренны и уместны. Везде чувствуется серьезность и величавость, над всем господствует чувство разумной любви и ревность о Боге.

Говоря о зарождении гомилетики, особо отметим, что важнейшим источником для гомилетики являются наставления Иисуса Христа. Наставления Спасителя о проповедничестве не исчерпываются учением о проповеди и личности проповедника. Христос часто говорит о значении благовестия.

Не менее важным источником для проповеди также являются наставления апостолов. В особенности апостола Павла. Он говорит о природе проповеди, определяя ее, как явление духовного порядка. Этим христианская проповедь отличается от светской речи, а учение Евангелия, являясь Божественным Откровением, возмещается как достоверная и непреложная истина.

Во время апостолов и эпоху мужей апостольских вера была настолько сильной, а благодать изливалась настолько обильно, что пастыри имели особые дарования гомилетического характера. Благодатное вдохновение было лучшим помощником пастыря в деле благовестия истины Христовой.

Однако со времен Оригена, который учил, что проповеднику, помимо вдохновения, нужен труд и предварительная подготовка, закрепился новый подход к проповеди.

¹¹ Аверкий (Таушев), архиеп. Указ. соч. С. 99.

С.Н. Федотов,
преподаватель Тамбовской духовной семинарии,

К введению в теологическую философию А.Ф. Лосева

*«Вера Христова не во вражде с истинным знанием,
потому что не в союзе с невежеством».*
Святитель Филарет Московский

С середины XVIII века русская религиозная философия стала подвергаться влиянию западной философской мысли эпохи Просвещения. Это породило новые типы мыслителей, литераторов, ученых в виде следующих течений: «ученая дружина», вольнодумцы, мистики-мартинисты, иллюминаты, западники, славянофилы, почвенники, анархисты, народники, профессора духовных академий, позитивисты, социалисты и пр. С начала XX века развиваются только две основные линии мысли. Это тема «всеединства» и ее оппонент – социалистическая идея. Обнаруживается, что социалистическая тематика исключительно социологична, экономоцентрична, политически поливариантна и почти никакого отношения к темам православно-христианской веры не имеет. А вот тема «всеединства» – это кардинальная тематура русской православной мысли, она тоже неоднородна и после В. Соловьева расщепляется на «софийщиков» – последователей темы Софии и «несофийщиков» – православно- и околоправославно-ориентированных мыслителей в рамках культурной феноменологии.

Интересно, что софийная тематика совсем не интересует и не захватывает околоцерковных интеллектуалов, не мыслящих системно и категориально-систематически; они занимаются частными религиозно-философскими и весьма важными темами христианской жизни. София увлекает именно молодых преподавателей, священников и даже монахов, занимающихся системосозиданием «всеединства» – от Бога до тварного мира. Это люди совершенно разной философско-богословской зрелости, подготовки и одаренности. Тема Софии Премудрости Божией известна как неоднозначная идея о. Сергия Булгакова, которую подвергли анализу

известные богословы (например, В.Н. Лосский)¹. Эту идею одни отвергли как ересь, а другие, по меньшей мере, как недоличный тип мышления в рамках традиционного православного богословия, где Софии нет ни места, ни необходимости, или она в сотериологии и христологии вовсе не нужна. Разумеется, необходимо отличать неясные и нечеткие интуиции В. Соловьева, противостоящие духу позитивизма и атеизма XIX в., от дискурсивного мышления различной степени категориальной проработки у его эпигонов и мыслителей в XX в. Здесь возникает вопрос о природе философского мышления вообще и у В. Соловьева в частности, его дискурсов и типологии, а также о природе богословского мышления, кооперации богословия и философии и пр. Все это хорошо известно компетентным людям и не нуждается в разъяснениях.

Но есть в русской религиозной мысли XX в. и апофеоз этой софиологии, где София присутствует в самой гуще системы религиозной мысли, присутствует легально, видимым образом, но она, тем не менее, не является ни темой, ни проблемой, ни даже неммым вопросом. Она присутствует «нормально», не выпирает, не навязывает свою необходимость христианской системе мысли. Тем не менее, в ней она играет свою важную и законную роль, но на это мало кто обращает внимание. Почему возникает эта софийная проблема и что с ней делать? Она не подвергается ни широкому анализу, ни гласной критике, ни обзору в учебной литературе.

Совершенно неожиданно и невероятно, что система религиозно-философской мысли, где присутствует софийный момент и дана сама София, существует. Более того, эта система – апофеоз всей русской религиозной мысли в XX в. И это по существу то, к чему пришла вся русская религиозная философия в рамках соловьевского «всеединства».

Это система «коммуникативного энергетизма»² А.Ф. Лосева (1893–1988) – монаха Андроника, практика умного делания, философа, эстета, логика, математика, эссеиста, музыканта и пр. Его система мысли в целом известна как продолжение символических установок «конкретной метафизики» о. Павла Флоренского, но мало понятно религиозно-философское ядро его учения. К ней

¹ Лосский В.Н. Спор о Софии. Статьи разных лет. М., 1996. 195 с.

² Гогтишвили Л.А. Платонизм в зазеркалье XX в. или вниз по лестнице, ведущей вверх // Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 922–942.

есть известный интерес, однако, она требует очень высокого уровня богословской, философской, общенаучной и даже эстетической подготовки. Многие знают о его многотомной «Истории античной эстетики», работах по философии музыки, математики, языковедению, мифологии и пр. отделах науки. Во всех них проводится одна и та же стратегическая мысль – Бог открыт через имя, слово-Логос, словом оно явлено в вере, науке, искусстве, философии, необходимо следовать свято-отеческому пониманию, отбросив всякое иное, как заблуждение новоевропейского ума и его детища – позитивистской философии и науки.

Вчитываясь в многочисленные писания А. Ф. Лосева³, мы видим, что тут дело вовсе не в Софии, (она затмевается совсем иными и глобальными проблемами), а совсем в ином – в исихазме, в его отдельном и конкретном вопросе, наделавшем много шума, а именно, дело в имяславии, которое породило конфликт по проблеме понимания онтологии в семантике Иисусовой молитвы, что имело место в 1913 г., и отрыло известный философско-религиозный процесс в рядах ее защитников (В. Эрн, о. Павел Флоренский, М.А. Новоселов, о. Сергей Булгаков, А.Ф. Лосев и пр.).

Разумеется, что эмпирическая сторона этого дела по поводу природы молитвы и слова вообще и «умной» молитвы в частности, широко описана очевидцами и мыслителями, поэтому ее мы не касаемся.

Учитывая этот момент, можно сказать, что вся философия Лосева – это богословско-философское обоснование «исихазма», «умного делания», его апологетика перед лицом различных форм новоевропейского рационализма и мистицизма в формате т. наз., по словам самого А. Лосева, «христианского неоплатонизма».

Чтобы понять философию Лосева, надо буквально подняться на высокую гору с приличным багажом теоретической философии, и что еще важнее – с опытом монашеской практики или по крайней мере опытом твердой христианской жизни, противостоящей всякому позитивизму, атеизму, агностицизму, номинализму. Ведь вся философская мысль Лосева – это по существу переложение на категориальный язык философии (по линии Прокл – Дамаскин)

³ Лосев А.Ф. Дополнение к «Диалектике мифа» // А.Ф. Лосев. Абсолютная диалектика. Абсолютная мифология. Москва, 1997. С. 378–495; Лосев А.Ф. Самое само // Лосев А.Ф. Миф – Число – Сущность. М., 1994. С. 299–526; Лосев А.Ф. Философия имени. М. 1990. 270 с.; Имяславие: выпуск 1 // Начала. 1996. № 1/4. 299 с.

мистического праксиса «умного делания» и анализа всего того, что препятствует или уводит от такого образа жизни и мысли в прелесть, в автономию, в богопротивление. И его апологетика сочетается с научностью и рациональной ясностью, понятной всем без исключения типам научно-философских и теологических школ Европы нашего времени. Поэтому он понятен (или наоборот непонятен, ибо не желают понимать) и онтологистам, и структуралистам, и экзистенциалистам, и неопозитивистам, и постмодернистам – перед всеми он ставит очень четкий ряд тематических проблем:

1) жизнь – это спасение/познание всего сущего и Бога;

2) познание – это процесс опознания и усвоение тварных и нетварных энергий в их модификациях;

3) усвоенные энергии приобретают форму имен (типология их очень разнообразна), как языка описания, объяснения, моделирования, что дает энергийно-мемориальное конструирование в вере, науке, искусстве, быту, что и есть творчество;

4) творчество нуждается в покаянии/очищении от страстей и грехов ума-сердца;

5) молитва суть непрерывный процесс связи и общения с Пресвятой Троицей;

6) слово, язык (имя) – основа и познания, и творчества, и Богообщения.

Можно ли обойтись без всего этого, без системы мысли, без философии, ограничившись чистым богословием. Ответ весьма прост. И можно, и нельзя. Жизнь сердца живет верой, жизнь ума связана с сердцем и требует защиты сердца от внешней суеты и внутренних колебаний. Для этого и нужна система мысли на систему сердца.

Перед нами грандиозная система и мысли, и дела. Какие-то аспекты А.Ф. Лосев не затрагивает вовсе, ограничиваясь общим намеком (т.к. писалось и думалось в эпоху жесточайшего гонения на верных), какие-то наоборот беспрецедентно проанализированы и изложены так, что требуются поистине титанический труд декодирования, какие-то очень широко и внятно объяснены и расширены с точки зрения дискурса православной духовности. Что-то не написано и вовсе в надежде или безнадежье, что это можно как-то осмыслить потом.

Философия Лосева – это продолжение того старого «всеединства» в системе православной мысли, которую мы впервые начинаем обозревать и видеть с IV века у Великих каппадокийцев – свт. Василия Великого, свт. Григория Богослова и свт. Григория Нисского. Это есть тот самый «каппадокийский синтез» – синтез греческой метафизики (онтологии) и христианского Откровения с его опытом жизни во Христе, ставший ядром православного богословия. Схоластический синтез как конкурент появляется лишь через 1000 лет в результате переработки и сдвигов главных акцентов в святоотеческой мысли.

У А.Ф. Лосева «каппадокийский синтез» дан в более продуманном, систематическом и научном варианте, что требует мысль XX в. и, особенно, после «лингвистического поворота» в философии, и включает в себя несколько теоретических пластов: диалектику Прокла, эйдетическую феноменологию Э. Гуссерля, коммуникативный энергетизм свт. Паламы и опыт монашеского делания; все они даны в некоторых модификациях. Разобраться в каких именно, помогут С.С. Хоружий, Л.А. Гоготипвили, П.П. Гайдено, старец Софроний Сахаров (Эссекский), святитель Феофан Затворник.

Естественно, здесь есть Гегель – его учение о сущности и движении сущности из состояния «бытия в себе» через ряд смысловых сдвигов к «бытию для нас», что весьма полезно для уяснения простейших философских операций. Причем и сам Гегель ссылается все на ту же диалектическую логику неоплатоника Прокла (стандарт в логике православного богословского мышления). Тут вновь нужно понимать и помнить, что речь идет только о логике, о логических отношениях, о смысловых абстрактных связях, их агрегатах и взаимодействиях группы агрегатов. И речь отнюдь не идет о вероучении, содержательном контенте или исходных мифологемах вероучительной жизни. Ведь именно в результате взаимодействия диалектической логики (разных ее типов), и вероучительной системы жизни и рождается догматическое и всякое иное богословие, охраняющее и развивающее эту жизнь.

Однако Гегель не знает выразительных энергий, как не знает их и томистская теология, из борьбы с которой вырастает и вся линия современной философии и научной рациональности, оставаясь по существу в рамках все той же схоластической эссенциальности, тогда как речь в православной мысли и у А.Ф. Лосева

идет о становлении выразительной энергичности, что и порождает коммуникативность – в том числе и жизнь в молитве. Проникнуть в суть этих тонких дистинкций (различий), а это есть старый раздор средневековой мысли, можно только после изучения сути споров между томистами и паламитами о сути тварного и нетварного, соотношения сущности и явления, разных типах познания, о разных типах обожения. Это сегодня воспринимается как микст из философских и богословских понятий. И, казалось бы, это древний межконфессиональный спор христиан между собой давно ушедших эпох, но на деле это разное понимание путей познания/спасения, разное понимание организации духовного опыта, который касается и разнотипной организации веры, науки, искусства.

Одним словом, чтобы касаться и начать хоть немного понимать отдельные теологически-философские аспекты в системе А.Ф. Лосева, необходимо видеть общую картину всей энтелехии – конечную цель православной жизни, «рассекать» смысл исходных кирпичиков в обеих христианских конфессиях, которые к тому же ныне находятся в острой оппозиции к современной ново-европейской философии, не имеющей ничего общего ни с сущностью, ни с познанием Бога, а понимающей энергии только физически (обычно это сводится к банальной взаимозаменяемости терминов: «энергия» – смотри раздел «сила», а «сила» – смотри раздел «энергия») или еще хуже на оккультно-мистический манер (трансферт мистических сил). Проблема энергий и энергем в паламизме А.Ф. Лосева требует и своей теоретической проработки в философском разделе энергологии, который еще необходимо разработать.

Самое простое и одновременно самое сложное для неподготовленного эксперта по А.Ф. Лосеву можно считать теоретическое понимание (а точнее не-понимание) исходной категории любой философии – «сущность» («смысл», «эйдос»), ее смысл и «работу» в категориальной системе энергийно-ипостасной коммуникативности – порождение и связь Первосущности со своими тварными порождениями. Всем известна и в народе весьма популярна модулирующая гегелевская «триада» – «тезис + антитезис = синтез» (или развитие «по спирали»), которая объясняет и порождает смысловое движение категорий, что знают только эксперты по истории философии. Но Гегель бледнеет перед Лосевым. Блекнет перед Лосевым и имперсоналист язычник Прокл. А.Ф. Лосев дает не

триаду, а пентаду, прокловскую пентаду. Первосущность, выходя из «умной» бездны, творит Тварь, что анализируется им и нами как пятичленка различных состояний сущности (точнее, энергий сущности) в ином (в меоне, в материи):

0) апофатическая бездна; 1) сущность; 2) иное сущности (меон); 3) становление сущности (энергия); 4) ставшее (субстанция, факт, вещь); 5) имя (язык, энергийный символ).

Эта схема – предельная, компактная формула всей лосевской философии, его «всеединства» от апофатики Пресвятой Троицы до катафатики человеческого и всякого иного слова, мысли, языка. Отталкиваясь от нее, мы входим в отдельные блоки и темы проблем, так же как и в сами проблемы. Формально это расширение каждого отдельного пункта нашей пентады и рассмотрение ее «работы» все в той же диалектике через категориальные отношения. Это несколько и весьма отдаленно напоминает математический анализ в высшей математике, однако это видение мнимое, но операции интегрирования и дифференцирования схожи. И это еще не все. Есть и находка. А.Ф. Лосев строит три типа диалектики, или диалектического синтеза, что совершенно немыслимо ни для Гегеля, ни для всего остального новоевропейского мира философии, в том числе и науки, которая живет либо формальными отношениями (эмпиризм или кантовским трансцендентализмом), либо персонализмом неизвестного происхождения (чаще всего антропологией от Декарта).

Первый тип диалектического синтеза у А.Ф. Лосева – это первая пентада, или становление абстрактной сущности как у Гегеля, но у Гегеля триада и нет апофатической вечности, а здесь пентада, и поэтому многое не так, как у классика Гегеля.

Второй тип диалектического синтеза – это диалектика личности (вообще любой, любого самосознания, отдающего себе отчет о цели своего бытия, что Лосев по старой терминологии дефинирует как *intellegentia*), и она развивается у А.Ф. Лосева от Пресвятой Троицы до человеческой личности.

И, наконец, третий тип синтеза, самый сложный, не христианину вообще непонятный, но наиболее узнаваемый христианским умом, но он-то и требует наибольшего напряжения всей мощи богословского ума – это становление (греч. *генесис*) всей Пресвятой Троицы как синтез Сущности и Личности (1 и 2 синтезов) в ее

катафатике – Промыслительно-благодатном движении в сфере тварного бытия от Софии до самой последней частицы тварного мира.

Три типа синтеза и образуют всю религиозно-философскую, а заодно научную картину мира А.Ф. Лосева, и это чем-то напоминает гигантскую таблицу Менделеева, но она только в голове и строится на основе абстрактных категорий. И тут возникает очередной вопрос – а в чем же сходство и отличие между категориями ума и понятиями рассудка, ведь у А.Ф. Лосева это вовсе не одно и то же, и что же есть диалектическая логика этих категорий как не умная жизнь на манер ангелологии?

Картина гигантская по охвату и красивая, умная по содержанию – пред нами картина «всеединства» от Пресвятой Троицы до самого последней пылинки, где – все Богу молится и не все. Все в грехопадении, но есть и выход, все жаждет искупления и не жаждет, ибо есть и богопротивление. Что это за картина умной жизни? Это есть обольщение и «ослепление ума», по-Лосскому, или же жизнь разума? К этой ли картине так стремилась русская философия – противостоять пост-католическо-протестантской картине рациональных сил и функций экономического социотризма, где все есть пучок отношений и пучок апперцепций, а сущностей никаких нет, ибо они либо иллюзии, либо нечистые выдумки больного разума? Да ведь это всплыли старые греческие софисты со своей проблематикой непознаваемости мира и центрированности всего познания конвенциями человеческого языка и языком культуры? У них все напрасно и все пусто, одно мельтешение неизвестно чего, неизвестно куда, неизвестно зачем, но мир реален, он есть. По-Лосеву, это есть неприкрытый номинализм-агностицизм и замаскированное беснование.

У А.Ф. Лосева все не так. У него философия реализма, если ее классифицировать по жесткой схоластической метрике противостояния *ante rem* – *post rem*, или же «реализм – концептуализм – номинализм». На языке платонизма его реализм звучит примерно так: есть 1) Первосущность, 2) есть и сущности вещей, 3) Первосущность является и строит мир с помощью энергий, 4) энергии меонизируются, возникают процессы, отношения, вещи, человек, 5) человек духовно болен (причина известна), 6) но есть выход – есть явление Логоса, 7) Бог открыт, и мир открыт, и 8) первая интенция твари – к Богу, и дар от Бога, 9) вторая интенция – к миру,

познание и преобразование мира, но 9) через схоластику томизма или оккамизма, Реформацию (реновацию августинизма), эпоху Просвещения (деизма и атеизма) и Модерна прошла волна перезагрузок, перекодировок реальности и человека, 10) процесс познания Бога и покаяния уходит в сторону познания скрытых сущностей вещей – сил-эссенций (*vis vitalis*), 11) секуляризация сводит все познание к производству технологий и техники для власть-контроля над тварным миром, 12) о преобразении уже нет и речи. А.Ф. Лосев, используя язык современной философии (начала XX в), показывает как можно и нужно понимать мир, чтобы сохранилась исходная святоотеческая мысль о Боге, мире, человеке, о спасении через молитву и Таинства, чтобы человек не ушел в марево и злобу суеты и демонию под разговоры о прогрессе и научном познании.

Читая А.Ф. Лосева, мы во многом видим у него язык схоластики – жесткие принципы, мягкие изгибы мысли, четкие дефинитивы, но он идет по-Паламе, а не по-Фоме. Энергичный дискурс противостоит эссенциальному – мир не есть компендиум скрытых сил, носителей божественной воли, что утверждает волюнтаризм, мир не субстанционален, а коммуникативен через молитву покаяния. У А.Ф. Лосева энергичный дискурс отдельно не выделен в философский принцип и конкретно не обозначен⁴, но в построениях он всегда присутствует: сущность-меон (платоновская диалектика «одного-иного») есть эйдос-энергия, и переход из сущности в меон всегда энергичен. Для богословия всегда будет весьма интересно посмотреть отдельные блоки его системы мысли, но еще более изумительным будет увидеть внутренние проблемы внутри каждого из них. Пентадное моделирование сущности и ее явления в мир твари дает пять блоков проблем и их внутреннюю тематизацию⁵.

1 тема. Проблема апофатики: явление зачатия смысла и мысли из бездны ничего, тайна бытия и тайна жизни.

2 тема. Пресвятая Троица: жизнь Пресвятой Троицы по ипостасям в отношении внутри себя. Вопрос кажется странным ввиду обычного и разумного агностицизма – откуда мы это знаем? Но, не

⁴ Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб. : 1994. 374 с.

⁵ Лосев А.Ф. Дополнение к «Диалектике мифа» // А.Ф. Лосев. Абсолютная диалектика. Абсолютная мифология. – Москва, 1997 – С. 378–495.

касаясь внутренней гносеологической проблемы, которую Лосев как монах отрицает, считая ее протестантским вывертом, спросим себя: а каким образом отцы-капподокийцы, взяв триаду у неоплатоников, довели ее до учения о Пресвятой Троице, и какой ход диалектической мысли проделали эти ученые мужи, используя диалектику Плотина. Возможный ход их трезвой мысли и дает А.Ф. Лосев, правда, он об этом и не говорит, но проблема реконструкции и конструирования его мысли вполне понятна – это становление из бездны Отца, Сына и Святого Духа, их «перихоресис» на языке диалектики.

3 тема. Проблема Софии, или софийности, или софийного бытия. Это проблема вовсе не от той Софии, что мы видим у о. Сергия Булгакова, но и от той – это тварное бытие за пределами Пресвятой Троицы, но данное еще до твари и тварного мира – некий тварной зазор. В ипостасном мире (речь идет об иерархии интеллигенций) любая сущность есть личность. Есть личность, которая и есть зазор между тварным и нетварным и это – София, максимальный предел тварной Личности, которая не единосущна Пресвятой Троице. Для богословия вещь непривычная и непонятная. К чему эта София? Но в системе диалектического разума она логически необходима, ибо логически вытекает, потому и есть. А что она есть реально-мифологически – вопрос просто закрыт за ненадобностью. В рамках христологии и сотериологии человека София излишня. Но проблема решена А.Ф. Лосевым легко и изящно, тем не менее, именно поэтому А.Ф. Лосев – софиолог и не софиолог. И проблема софийности – это проблема и энергийности, и субстанциональности тварного мира, причастного по своим тварным энергиям тварным энергиям Софии, а через нее нетварным энергиям Богу. Задача сложная, но смысл понятен. Понятно и то, почему возник софийный вопрос – вывести материальные агрегаты и весь принцип материальности (меональная сфера) из-под власти позитивизма и рационализма.

4 тема. Проблема твари⁶, тварного, софийно-материального мира, или факта (на языке позитивизма), материального мира разного уровня материальности (меональности, меональной энергийности). Что есть вещь, из чего она состоит, что в ней познаваемо и как, а что непознаваемо и что делать с этим? Заметим попутно,

⁶ Лосев А.Ф. Самое само // Лосев А.Ф. Миф – Число – Сущность. – М., 1994. С. 299–526.

что современная наука (прежде всего физмат-естествознание) занимается исключительно меональными конструкциями, пытаясь выделить из них те энергемы, которые бы позволили управлять всем меональным и немеональным миром. Затея и безумная, и опасная. Но другого познания эта наука и ее научная философия не признает за реальность и задачу. А.Ф. Лосев ставит тот размер мысли, который позволяет по-иному взглянуть на развитие этой науки. Можно сравнить, например, взгляд на сущность науки и техники М. Хайдеггера. Они несовместимы.

5 тема. Проблема языка, имени, слова, или энергийного символа⁷. Сегодня после «лингвистического поворота», а теперь уже и после «нарративного поворота» проблема и тема языка у А.Ф. Лосева – это грандиозная тема мировой философии. И не только технологически и технически проблема языка решалась нео-позитивизмом в 1930–1950-е годы, и ее решения – это продукт ЭВМ, или компьютер с его языками программирования, который волей-неволей переносится и на человека, порождая структурализм и постструктурализм – постмодернистский дискурс деконструкции и утраты аксиологических ориентиров. Попутно проблема языка – это предмет встреч, семинаров и исследований по всему миру. Но для А.Ф. Лосева это всего лишь часть некоторого аспекта: Первосущность, или Пресвятая Троица себя окончательно выражает в энергийном символе, что есть язык и что ведет Лосева к анализу языка, слова (а имплицитно молитвы), имени и ее сложнейшей структуры из 67 пластов, о разных типах языков и природе языка, природе слова, природе молитвы. И столкновение с «аналитической философией», возделывающей ныне ниву языка с целью создания «искусственного интеллекта», но стоящей на совершенно иной (номиналистической) позиции, неизбежно и неотвратимо. Даже можно сказать, какие условия требуются для создания такого артефакта и к чему это приведет.

Для понимания самой лосевской мысли – его суждений, дефиниций, дистинкций, поворотов мысли мало просто читать, запоминать, отмечать неясности, неточности или недостатки стиля и фактуры его мысли, радоваться или злиться, но необходимо владеть вместе с ним как минимум тремя философскими методами – феноменологическим, трансцендентальным и диалектическим, которые

⁷ Лосев А.Ф. Философия имени. М. 1990. 270 с.

он извлекает из анализа платонизма и ими пользуется так, как пользовались, а так думается, пользовались отцы-капподокийцы. Если же не обращать внимание на работу этой когнитивной методологической триады и даже игнорировать ее, что дело весьма обычное, то будет совершенно неясно, что, откуда и почему вытекает у А.Ф. Лосева, почему именно так и почему мы обязаны мыслить вместе с ним его диалектической логикой именно вот таким образом. Агностицизм будет совершенно неизбежен. Меньше всего тут годился бы путь мышления по аналогии или здравый смысл, который в философии и богословии совсем и не здрав.

В заключение думается, что лосевская теологическая философия явила собой некую разумную типологическую модель философии «всеединства» (с Софией), в которой используется классическая греческая диалектическая метафизика «сущности-энергии». Это несколько необычный тип синтетической мысли, синтезирующей в сфере православной веры 1) философскую методологию паламизма, 2) диалектическую логику платонизма и 3) концепты православного миропонимания. Несомненно, система мысли цельная, очень интересная и полезная. У богословов к ней будет много вопросов. Разумеется, она нуждается в своей более детальной проработке, например в сфере энергологии и софийном конструировании. Именно поэтому она – теологическая философия. И лосевская история античной эстетики на поверку при полном ее прочтении являет себя вовсе не работой по искусствоведению, а тоже разновидностью теологической философии, лишь для вида редуцированной к проблемам художественных форм, а в реальности – это анализ выразительных энергий античных греко-римских мифологем с выходом к каппадокийскому православному синтезу.

Все это и дало ту специфическую синтетику, которую выработал русский православный профессор Алексей Федорович Лосев (монах Андроник) на узком пути православного разума, протоптанного в тиши кабинетов «умной» молитвой, философско-эстетической аналитикой под угрозой богоборческой расправы.

«Но каждому дается проявление Духа на пользу: одному дается Духом слово мудрости, другому слово знания, тем же Духом; иному вера, тем же Духом...» (1 Кор.12, 7–9).

ПЕДАГОГИКА

Л.Ю. Евтихиева,
преподаватель Тамбовской духовной семинарии,
кандидат филологических наук, доцент
Диакон Сергей Шуваев,
студент 5 курса Тамбовской духовной семинарии

Отличия понимания принципов духовно-нравственного воспитания в православной и секулярной педагогике

*«Есть Бог, есть мир, они живут вовек,
А жизнь людей – мгновенна и убога.
Но все в себе вмещает человек,
Который любит мир и верит в Бога».*
Николай Гумилев

Принципиальным отличием православной педагогики от секулярной является опора на незыблемые истины веры, истины Православия, тогда как светская наука дает установки, исходя из категорий, меняющих свои культурные смыслы с течением времени и изменением пространственных координат. Сказанное подтверждает уже сам факт существования святоотеческих трудов, восходящих к первым векам христианства и посвященных решению проблем духовно-нравственного совершенствования на основаниях, не подвластных времени. Так например, в книге «Педагог» Климент Александрийский называет Иисуса Христа истинным Педагогом, так как Он и только Он ведет человека ко спасению, не оставляя его Своим попечением¹. Следуя логике Климента, мы убеждаемся в том, что главным воспитателем может быть только «сама Любовь»², т. е. Бог.

Целью воспитания детей в светской педагогике является формирование понимания реальностей окружающего мира.

¹ Журавлев И.К. Педагогика в системе наук о человеке. М., 1990. С. 53.

² Климент Александрийский. Педагог [Электронный ресурс] // Азбука веры: православ. интернет-портал. URL: <http://azbyka.ru/otechnik/Kliment> (дата просм.03.05.14).

В православной педагогике – понимание ценности человеческой жизни, данной Господом для спасения души верующего и его соединения с Творцом как венец земного бытия. Воспитатель светский опирается на добрые инстинкты детей, бессознательно стремящихся к добру, как считал Н. И. Пирогов³.

Однако было бы несправедливым считать, что научный педагогический опыт представляет исключительно ложные идеи. Наука накопила необходимые для правильного осмысления проблем воспитания и методов их решения собственный тезаурус, хотя сам процесс развития ребенка в светской и православной педагогике получает разное истолкование. В контексте светской педагогики, развитие представляет собой среду, в которой может воспитатель воздействовать на воспитуемого, при этом сам процесс во многом остается стихийным⁴. Христианская педагогика исходит из того, что развитие воспитуемого есть восхождение к «вечной мудрости и любви»⁵. Заботясь о здоровье ребенка, православный педагог никогда не забывает о том, что целью воспитания является невидимая душа, в ощущениях которой воспитывается и тело. Светская педагогика смотрит на процесс иначе: ее целью всегда являются видимые реакции, демонстрируемые телесностью ребенка.

Современная педагогика сводит воспитание к определенным «рецептам и правилам»⁶. Одни заняты становлением характера, умением добиваться поставленных целей, другие развитием творческих способностей, третьи выделяют значение социальных навыков, умением правильно и в нужный момент их применять и т.д. Светская педагогика учит «как» жить, чтобы быть успешным, но не говорит «для чего» жить, потому что вопрос духовного преображения и спасения выпадает из идеологической основы современного гуманизма. «Можно утверждать, – говорит архимандрит Георгий Шестун, – что светское образование ограничивает широту сознания. В основе этого процесса лежит – по незнанию или по отъятию – отрицание благодати,

³ Бариленко Н.В. Становление взаимоотношений у старших дошкольников в совместной деятельности // Вопр. психологии. 2008. № 4. С. 34–35.

⁴ Подласый И.П. Педагогика. В 2 кн. М., 1999. Кн. 1. С. 14.

⁵ Дивногорцева С.Ю. Теоретическая педагогика. В 2 ч. М., 2003. Ч. 1. С. 41.

⁶ Ушинский К.Д. Собрание сочинений. В 6 т. СПб., 1894. Т. 2. С. 24.

Промысла Божия о человеке»⁷. Отчасти этот недостаток видят и светские педагоги: «Физическое здоровье, культура ума и чувств, сильный характер, здоровые социальные навыки не спасают от возможности глубоких, часто трагических конфликтов в душе человека»⁸.

Православная педагогика говорит о трехсоставности единой человеческой природы, главенство в которой отдается духу. Сложность рождения в человеке духовной жизни состоит в том, что она не появится только с помощью каких либо инструкций или шаблонов, т.к. ее источником является Сам Бог, который видит сердце человека, и знает какая ему нужна помощь⁹. Поэтому призывая человека к идеалу святости, Православие настаивает на том, что достижение его возможно только через познание своей греховности и несовершенства¹⁰. «Ибо Я пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию» (Мф. 9:13).

Таким образом, цель воспитания православной педагогики, как и вообще цель жизни человека в понимании христианина, – это спасение, или обожение, духовное преображение, для того чтобы иметь возможность войти в жизнь вечную, в Небесное Царство. Для светской педагогики цели и ценностные ориентиры изменчивы и подвижны, зависят от различных исторических реалий. Вот как пишет об этом И.П. Подласый: «... Человек не может рассматриваться как средство для достижения цели: он сам – эта цель... Цели воспитания не являются раз и навсегда заданными, не существует и формально-абстрактных целей, одинаково пригодных для всех времен и народов. Цели воспитания подвижны, изменчивы, имеют конкретно исторический характер»¹¹. Православный педагог с этим не может согласиться. Ведь если человек и есть уже сама цель, то никакого кардинального внутреннего преображения или изменения не требуется. Нужно якобы только развитие творческих, этических,

⁷ Шестун Е., прот. Православная педагогика. М., 2008. С. 381.

⁸ Долганова О.В. Образование как общественное явление и педагогический процесс [Электронный ресурс] // Виртуальная электронная библиотека ВВМ. URL: http://www.velib.com/read_book/ (дата просм.: 5.05.15).

⁹ Дьяченко Г., прот. Духовный мир. М., 2011. С. 192.

¹⁰ Иларион (Алфеев), митр. Невеста Христова. Святость Церкви [Электронный ресурс] // Азбука веры: православ. интернет-портал. URL: <http://azbyka.ru> (дата просм.: 5.05.2015).

¹¹ Подласый И.П. Указ. соч. С. 144.

умственных, эстетических, эмоциональных и прочих аспектов жизнедеятельности¹², хотя и эти казались бы благие цели, не всегда являются приоритетами. Светское воспитание видит в образовании ума конкретную самоцель и добродетель, ставя его на первое место¹³.

С позиций русского религиозного сознания, из неотделимости Православия от русской национальной культуры и этики исходил яркий представитель русской зарубежной педагогики – профессор протоиерей В.В. Зеньковский¹⁴. По его мнению, «наше вмешательство в жизнь ребенка имеет смысл лишь в том случае, чтобы помочь раскрытию образа Божия в ребенке и устранить все то, что замедляет это раскрытие. Раскрытие образа Божия, становление внутреннего человека»¹⁵. Зеньковский убеждает, что очень важна необходимость «воспитания ребенка к свободе». Система воспитания к свободе есть система приобщения к истине – «последняя для нас заложена в Церкви, и потому познание истины для нас заключается в приобщении к Церкви»¹⁶. Нельзя мыслить воспитание вне свободы, и она, по словам о. В.В. Зеньковского, светит человеческой душе не как реальность, не как данная сила, но как возможность, как задание¹⁷. Свобода не дана, а задана. В воспитании ставится вопрос об освобождении, то есть о восхождении к свободе¹⁸.

Православная педагогика имеет принципиально иное видение и взгляд на цель, задачи и средства воспитания личности. Понятие личности является основным и центральным понятием педагогики, но это не дает права приписывать верховное значение принципу личности. «Лишь Абсолютная Личность – Господь наш Иисус Христос – есть самоцель, от Него наше спасение в лоне Церкви»¹⁹.

Вся земная жизнь христианина, по справедливому замечанию святителя Игнатия (Брянчанинова) должна быть школой

¹² Подласый И.П. Указ.соч. С. 145.

¹³ Там же.

¹⁴ Зеньковский В., прот. На пороге зрелости. М., 1991. С. 50.

¹⁵ Там же. С. 51.

¹⁶ Там же. С. 55.

¹⁷ Там же. С. 57.

¹⁸ Зеньковский В., прот. Педагогика. М., 1996. С. 377.

¹⁹ Там же. С. 158.

приготовления к вечности. Главным препятствием на пути к этому во всех людях являются последствия первородного греха. Исказив в людях образ Божий, грех не уничтожил его (см.: Быт. 9, 6), и духовная природа человека все-таки осталась восприимчивой к добру и помощи Божией (Рим. 1, 19), сохранила стремление к истине и свободу воли²⁰.

По слову святителя Иоанна Златоуста, «мать, рождая дитя, прежде дает миру человека, а потом (посредством воспитания) должна она в нем же дать небу ангела»²¹. Об этом же блаженный Иероним говорит так: «Родители, не воспитывающие детей своих, как должно, рожают их к временной жизни, но к вечной смерти дверь им отворяют»²². Поэтому воспитывать в ребенке надо прежде всего то, что может послужить затем руководством в пути через земную жизнь к вечной. «Душа человеческая божественна по своей природе, она принадлежит вечности»²³.

Отличия светской и православной педагогики в отношении к духовно-нравственному воспитанию можно представить в виде таблицы:

²⁰ Там же. С. 154.

²¹ Ильин И.А. Путь к очевидности. М., 1993. С. 20.

²² Ильминский Н.И. Беседы о народной школе. СПб., 1889. С. 93.

²³ Каледа Г., прот. Домашняя церковь. С. 86.

Отличия принципов духовно-нравственного воспитания светской педагогики от православной

Светская педагогика	Православная педагогика
Педагогические установки меняются с течением времени и в соответствии с модернизацией сознания	Педагогические установки остаются неизблемыми, так как опираются на истинные догматы веры, не зависящие от пространственно-временных координат
Роль воспитателя взаимозаменяема и исполняется родителями, педагогами, авторитетными управленцами	Истинным педагогом является Иисус Христос, родители действуют как проводники Его воли
Основной движущей силой процесса воспитания является профессиональная компетентность	Основной движущей силой является Любовь
Семья как основной воспитательный институт является прообразом взаимодействия человека с обществом и государством	Семья является малой Церковью, воспитывающей в любви и ответственности за окружающих
Светские педагогические технологии духовно-нравственного воспитания стремятся к модернизации и развитию	Православные педагогические технологии стремятся к строгому следованию традиции
Соблюдается принцип природосообразности	Соблюдается принцип природосообразности (однако, понимание природы человека иное)
Педагогическая система антропоцентрична	Педагогическая система христоцентрична
Цель духовно-нравственного развития – успешная социализация и самореализация	Цель – спасение и обожение
Цель – развитие способностей	Цель – освобождение от греха
Воспитывает для жизни земной	Для жизни вечной

Таблица показывает, что в секулярной педагогике признаются принципы духовно-нравственного воспитания:

- интегративности (связь нравственного выбора с знаниями о культуре и искусстве);
- проблематизации (решение ребенком поставленных проблемных ситуаций);
- народности (учет этнопедагогического опыта);

- принцип сотрудничества семьи и учреждений образования и культуры;
- природосообразности (воспитание в опоре на физиологию и психологию ребенка) и пр.

Целью духовно-нравственного воспитания в светской доктрине является подготовка ребенка к адекватной оценке окружающего мира и своего места в нем, т.е. социализация.

Православная педагогика принципиально отличается от светской пониманием сущности и задач духовно-нравственного воспитания человека, в целом, и ребенка дошкольного возраста, в частности. Духовно-нравственное воспитание в православной педагогике принципиально отличается от светской не только по определению понятия, но и по цели, принципам, формам и содержанию воспитания. Секулярная педагогика, осуществляя духовно-нравственное воспитание, опирается на развитие способностей, служащих успешной социализации и самореализации, необходимых для успешной жизни в обществе. Православная педагогика имеет целью спасение души в результате духовно-нравственного воспитания детей. Целью ее является освобождение от греха и подготовка к жизни вечной.

Главнейшими иерархически выстроенными принципами православной педагогики являются:

- христоцентричность;
- воцерковленность;
- природосообразность;
- индивидуальный подход;
- сотрудничество.

Условиями духовно-нравственного воспитания в семье являются:

- православный уклад и быт;
- атмосфера взаимной любви;
- добрый пример родителей;
- трудовое воспитание;
- уважение к личности ребенка как дару Божию;
- учет возрастных особенностей;
- владение разнообразными методами.

Верность и спасительность принципов и методов православной педагогики в духовно-нравственном воспитании подтверждаются неизменностью защищаемых ими идеалов и ценностей, соответствующих догматам веры.

ЦЕРКОВНОЕ ИСКУССТВО

Протоиерей Георгий Неретин,
студент 5 курса Тамбовской духовной семинарии,

Архитектор, храмостроитель, церковный художник: проблемные вопросы подготовки храмостроителей

*Природа творчества по-прежнему проста,
Она всегда определялась Богом.
Коль дан тебе талант – умножь его до ста,
Не оставляй у двери за порогом...*

Празднование 1000-летия Крещения Руси положило начало новому храмостроительству в Русской Православной Церкви. Заслуживает внимания подготовленное руководителями «Арххрама» М.Ю. Кеслером и А.Н. Оболенским и благословенное Святейшим Патриархом Московским и всея Руси Алексием II официальное издание Госстроя Российской Федерации из серии «Свод правил по проектированию и строительству», специально посвященное церковному строительству. Его название – «Здания, сооружения и комплексы православных храмов». Этот свод правил – результат многолетнего труда богословов, архитекторов, искусствоведов, реставраторов. Он позволяет определить границы, обозначить некую специфичную канву церковного строительства. Следует отметить, что творческий коллектив архитектурно-художественного центра Московской Патриархии АХЦ «Арххрам» впервые не только собрал и систематизировал предшествующий опыт в церковном зодчестве, но и разработал к практическому применению результаты своего исследовательского труда. Так же, как общие «Строительные нормы и правила» помогают специалистам, уже имеющим базовое архитектурно-строительное образование, так и свод правил по проектированию и строительству церковных сооружений является подспорьем тем храмостроителям, реставраторам и проектировщикам, которые в достаточной степени владеют необходимым объемом знаний в области церковно-прикладного делания.

Необходимость приведения современного храмостроительства и всего комплекса церковно-прикладных работ в соответствие с каноническими условиями актуализируется с каждым годом.

Возрождающееся церковное строительство в России требует совместных усилий как архитекторов и строителей, так педагогов и богословов. Подготовка специалистов в этом направлении подразумевает не только мощную профессиональную базу, но и определенный уровень взаимоотношения светского и церковного образования.

Для этого необходима дальнейшая координация данной деятельности через выстраивание сотрудничества духовных учебных заведений со светскими учебными заведениями, готовящими специалистов в области церковного искусства и архитектуры.

Учитывая специфику строительства церковных зданий, главной функцией которых является богослужбная принадлежность, возникает необходимость в специалистах не только технически грамотных, но и имеющих основные знания догматики, канонов и богослужбной практики Церкви.

Сегодня, как никогда, ощущается потребность в своевременном обучении архитектора-храмостроителя азам церковного творчества, законам храмостроительства, и архитектурным приемам, формирующим гармоничное духовно-вещественное пространство.

Отметим, что церковная архитектура, как предмет для отдельного исследования вне церковной археологии не рассматривался. Не исследовалось должным образом храмостроительство и в его взаимосвязи с историей развития богослужения.

В рамках церковной археологии продолжительное время храмостроительство изучалось в связи с общей историей церковного искусства и рассматривалось отдельными примерами с художественной точки зрения. Но искусствоведческий подход к оценке церковной архитектуры во многом игнорировал духовную сущность храмостроительства.

Существует много высших и средних художественных учебных заведений, выпускники которых работают и будут работать, выполняя заказы Церкви. Это учебные учреждения как светские, так и духовные. Замечено, что иконописца легче подготовить в иконописной школе при духовном учебном заведении или в мастерской при монастыре, а вот архитектуре, монументальной живописи

и реставрации легче научить в светском художественном ВУЗе или училище. Именно на этапе обучения видится проблема формирования храмостроителя, реставратора, вообще церковного художника с высокой степенью специальной профессиональной подготовки. Учащийся, а затем мастер должен сочетать в себе высокий уровень духовной жизни, профессионализм и подлинное от Бога призвание к такой работе.

Представляется вполне уместным и целесообразным организовать углубленное изучение православной церковной архитектуры в светском учебном заведении, что не только не противоречит российским законам, но гармонично дополнит и обогатит учебную программу.

Современное общество проявляет возрастающее внимание к охране и реставрации памятников, составляющих культурное наследие России, к воссозданию и строительству храмов. Это подтверждает и тот факт, что многие студенты стремятся к изучению архитектурного наследия храмостроительства. Объектами курсового и дипломного проектирования становятся не только гражданские и промышленные здания, но и храмы. Однако мера сочетания духовного и профессионального начала у каждого учащегося, несомненно, своя.

Сегодня важно построить такую систему изучения церковной архитектуры, которая не зависела бы только от добрых отношений, существующих сегодня между отдельными вузами и Церковью, но работала бы постоянно, как отлаженный механизм учебно-педагогического процесса.

С точки зрения методологии, преподавание основ церковной архитектуры как науки, имеет двоякую задачу. Прежде всего, это объективное исследование религиозной психологии и христианской этики, включая историю формирования храма, как мировоззренческой системы христианского вероисповедания и его соотношения с общей историей развития архитектуры.

В рамках этой задачи специальный курс «Богословие архитектуры православного храма», предлагаемый к чтению студентам архитектурных специальностей, смыкается с академической наукой, как по содержанию, так и по методологии. Дисциплины, собранные в рамках вышеуказанного курса учебной программы, откроют дополнительные возможности в этом направлении.

Присутствие в программе обучения ссылок на богослужебную составляющую, в данном случае, является предостережением от поверхностного изучения внешней материальной оболочки храма. Вырванная из духовного контекста внешняя красота материальной среды становится не более чем сувенирной «матрешкой», красиво раскрашенной, но пустой внутри.

Преподавание церковной архитектуры как отдельного курса в рамках учебных программ вузов связано и с таким аспектом. Речь идет о выявлении храмостроительных основ и традиций, являющихся первенствующими в возведении любого церковного здания. Сопряжение церковных правил храмостроительства с исторически меняющимися временными и местными условиями, порождающими многообразные в своей удивительной и неповторимой красоте образцы церковного архитектурного творчества, – вот важная задача современных зодчих.

Необходимо разработать методологические формы обучения и систематизировать историко-искусствоведческий и церковно-археологический материал в единый курс, помогающий творческому освоению студентами учебной программы.

Поиск оптимального содержания и технологии преподавания церковной архитектуры требует решения некоторых задач. Во-первых, это организация педагогического процесса; во-вторых, разработка общей программы, определяющей основные направления учебного процесса, в-третьих, детальная проработка каждого раздела общего курса основ церковной архитектуры для последующего органичного включения в посеместровый учебный план.

В настоящее время, как отмечают многие педагоги и социологи, дефицит гуманитарного образования становится настолько ощутимым фактором, что заметно влияет на качество технического образования и снижает его привлекательность. Следствием этого являются следующие недостатки в подготовке архитекторов: неспособность мировоззренчески оценить архитектурное наследие; технократически односторонний подход в храмостроительстве и реставрации; облегченная, своего рода узконаправленная трактовка искусства, архитектуры и в целом культуры.

Отдельно следует обозначить значимость преподавания в ВУЗе духовных основ церковного искусства и церковной архитектуры, как части общей гуманитаризации технического образования. Этим

компонентом значительно восполняется архитектурное образование в направлении целостного интеллектуально-духовного развития.

Единство профессиональной технической и гуманитарной церковно-археологической подготовки храмостроителей сегодня становится одним из важнейших требований к высшему архитектурному образованию. Независимо от того, в какой области архитектуры будет работать будущий специалист формирование у него личностного гуманитарного мышления является приоритетным.

Преподавание церковных основ архитектуры православного храма по праву должно занять важное место в архитектурном образовании. При этом сразу же следует определить не только содержательную часть этого курса, но и обозначить его статус, реальное место в общем образовательном процессе.

Очевидно, что изучение основ церковной архитектуры в рамках образовательных программ светского учебного заведения не является религиозным обучением. В части исполнения Конституции и законов России здесь не существует противоречия. Напротив, приобретение некоторой суммы знаний о специфике церковной архитектуры предполагает наиболее полное, осмысленное и грамотное исследование культурно-исторического наследия.

Множество народов и народностей на протяжении тысячелетий создавали духовную историю человечества со своими уникальными особенностями, традициями, нравственными и духовными ценностями. Каждый народ занимает свое особое место в мировой культуре, со своим мировоззрением, социальными и нравственно-этическими нормами. Нивелирование этих норм, архитектурно-художественных традиций и воззрений на устройство храма неизбежно приведет к деструктивной тенденции при самоидентификации человека в системе духовно-нравственных и культурно-этнографических ценностей.

Даже в условиях секуляризации общества существует насущная потребность в изучении церковно-прикладного искусства. В России большая часть общества исповедует православие и оставляет за собой право изучения храмостроительства и обучения строительству церковных сооружений. Православный храм в России исторически доминирует среди памятников церковного искусства. Среди студентов архитектурной специальности немало тех, кто стремится к изучению православного храмостроительства. Необходимо предоставить

им возможность получать образование в этом направлении в рамках учебных дисциплин. Тем более, что курс духовных основ православного храмостроительства только дополняет и расширяет палитру исследований памятников церковного искусства, составляющих значительную часть мирового культурного наследия.

Одним из условий, обеспечивающих наиболее эффективные предпроектные исследования храма как памятника истории и архитектуры, является всестороннее изучение и прочтение заложенной в нем духовной информации. Только при соблюдении этого условия возможно с наибольшей полнотой достичь желаемого результата при проектировании и практическом храмостроительстве.

Совершенно очевидно, что наряду с изучением функциональных основ, исторического развития, технологии строительства общегражданских и промышленных зданий и сооружений, как предметов, совершенно необходимых архитектору, изучение истории храмостроительства, функциональных основ богослужебной принадлежности, строительно-конструктивной специфики возведения церковных сооружений должно стать неотъемлемой частью образовательной программы архитектурной школы, претендующей на подготовку высококвалифицированных специалистов в области строительства вообще и в области церковного строительства в частности.

В настоящее время дефицит знаний и умений архитекторов в области храмостроительства и реставрации памятников церковного искусства восполняется жизнью, точнее «вживанием» в сферу церковно-прикладного делания. Тогда как в учебно-воспитательном процессе технического вуза должны быть предусмотрены и практически использоваться педагогические программы и средства, позволяющие сделать подготовку архитектора-храмостроителя, соответствующей современным социально-культурным и церковно-прикладным требованиям. Вот почему понятие «архитектор» должно включать в себя: церковно-археологическую подготовку, развитие духовной культуры через воспитание уважительного отношения к духовно-историческому наследию, его углубленное изучение.

Формирование высококвалифицированного специалиста-архитектора, обладающего высокой духовной культурой, возможно лишь при условии создания такой системы его подготовки, которая

обеспечивала бы в дальнейшем полную реализацию полученных знаний в самом широком спектре профессиональной деятельности. Стержнем такой системы должно стать, наряду с технической и общекультурной подготовкой будущих специалистов, углубленное изучение духовной основы церковного строительства. Воспитание духовных качеств и ценностных ориентиров будущей архитектурно-технической интеллигенции приобретает особую значимость. В ходе учебного процесса у студентов формируется стиль мышления, который представляет устойчивую систему норм, правил и принципов, регулиующую формирование творческого процесса, совокупность методологических и мировоззренческих идей, которыми архитектор руководствуется в проектировании или реставрации церковного объекта. Если техническая концепция сооружения, которая формируется в сознании студентов в процессе изучения технических дисциплин, не содержит никакой информации о нравственных, этических и эстетических нормах человеческого общества, строящего храмы, она не может сформировать даже элементарного мировоззрения. Поэтому полученные знания об архитектуре храма свидетельствуют о наличии творческого мировоззрения, что как раз отсутствует в технической картине мира.

Процесс органичного дополнения технического образования церковно-археологическими дисциплинами призван внедрить элементы гуманитарного, духовного знания в учебный процесс. Это достигается через методологическую систему технического, общекультурного и гуманитарного образования студентов, определенным образом организованную через создание комплекса педагогических условий, позволяющую осуществить высокий уровень подготовки в рамках основной архитектурной специальности.

В настоящее время, к сожалению, существует определенный разрыв между возможностями, которые предлагает технический вуз для подготовки архитекторов-храмостроителей и требованиями, предъявляемыми к их духовному и профессиональному уровню. Но при условии гармоничного сочетания в учебной программе преподавания технических конструктивно-строительных дисциплин с курсами основ церковных художеств, одной из возможностей обучения церковностроительному искусству может стать организационная форма творческой лаборатории церковной архитектуры. Данная методика в симбиозе познаний технически-прикладных,

церковно-художественных приемов и основ богословия позволит решать многие проблемы храмостроительства и реставрации в настоящее время.

Еще раз подчеркиваем, что, решение этой задачи с позиции глубокого научного подхода требует объединения усилий педагогов как светской, так и церковной школ, их сотрудничества. Основными условиями организации комплексного образования являются:

1) Включение церковно-археологических дисциплин в учебные планы архитектурных специальностей как в форме обязательных курсов (история церковной архитектуры, история церковного искусства, церковная культурология), так и в форме элективных и факультативных курсов, среди которых могут быть догматические основы церковной архитектуры, психология восприятия церковного искусства, христианская этика, эстетика и этикет, религиозная картина мира и т. д.

2) Включение студентов в социальную систему общественно-полезной и художественной деятельности по охране памятников церковного искусства, архитектуры и градостроительства.

3) Установление реальной связи преподавания всех дисциплин с жизнью, с современными требованиями храмостроительства и реставрации, прежде всего через выход на решение насущных проблем церковного строительства;

4) Гибкое соединение учебной и вне учебной самостоятельной деятельности студентов по овладению профессиональными навыками в деле проектирования, практической реставрации и храмостроительства.

5) Предоставление студентам широких возможностей культурно-нравственного и духовного развития через обучение в рамках учебных программ.

Вышеуказанная взаимосвязь в учебной программе технических и церковно-прикладных дисциплин позволит соответствовать основным требованиям, предъявляемым к ней современностью. Только так она сможет подготовить специалиста, обладающего профессиональной компетенцией, со знанием специфики храмостроительства, мощным творческим потенциалом и высокой духовной культурой.

М.А. Климкова,
преподаватель Тамбовской духовной семинарии

Керамика в православном храме

Агиограф XVI века Пахомий Серб (Логофет) придавал зримой красоте храма апостольское значение, считая, что Церковь «разговаривает» с приходящими в нее людьми не только словами службы, но и предметами: «Аще и не гласом, вещми же паче проповедует и свое благолепие зрящим являет»¹. В этом соборном хоре православных искусств свое место занимает и керамика².

Греческое слово «керамос» означает – «глина». Изделия из обожженной глины человек производил с глубокой древности. В настоящее время они являются распространенными находками археологических раскопок, поскольку очень долговечны. Дерево и ткань не выдерживают воздействия времени, разрушаются, и лишь камень, металл и керамика доносят до нас мечту древнего человека о красоте, ладе, гармонии.

Главные изобретения, связанные с керамическим производством, сделали народы Древнего Востока. В Ассирии, Вавилоне, Ахеменидской Персии изготовление изделий из обожженной глины было высокоразвитым. Небывалых высот в искусстве керамики достигла Древняя Греция.

Первохристианская Церковь не отвергла знания и умения, которые выработало до нее человечество. Используя формы античного искусства, она вдохнула в них новую жизнь, наполнив другим содержанием.

Керамика была освящена нерукотворным образом Христа, поскольку, помимо иконографии Спаса Нерукотворного на убрусе, есть и другой тип этой иконы – на черепице. Как рассказывает предание, эдесский царь (Авгарь), получивший на плате образ Спасителя и исцелившийся от проказы, прикрепил его к доске и поместил в нише над городскими воротами. Правнук царя

¹ Цит. по кн.: Бычков В.В. Русская средневековая эстетика (XI–XVII века). М., 1992. С. 178.

² См.: Климкова М.А. История керамики русского православного храма // Хоругвь. М., 2003. Вып. 3.

вернулся к язычеству, начав гонения на христиан и на их святыни, поэтому образ Спаса Нерукотворного пришлось замуровать в стене с зажженной перед ним лампадой, спрятав от поругания. Когда в VI веке икона была вновь обретена, то оказалось, что она не просто сохранилась, но и чудесным образом отпечаталась на закрывавшей ее черепице (керамиде³) с внутренней стороны⁴.

След Спаса Нерукотворного на черепице в дальнейшем был потерян, но память о нем сохранялась в иконографии росписей храмов. Дореволюционный историк византийского и древнерусского искусства Н.П. Кондаков писал: «С XII-го столетия в византийских и древнерусских церквях вошло в обычай изображать в основании купольного барабана Нерукотворный Убрус и св. Керамиду или только первый. Древнейшее изображение обоих находится в Новгородской церкви Спаса на Нередице, построенной в 1196 году. Здесь эти изображения помещены на поясе купольного барабана, промеж Евангелистов, на западной и восточной стороне. Один из этих образов есть, несомненно, известный образ царя Авгаря... Другой образ – св. Керамидий...»⁵. Кондаков уточнял, что волосы «святого Керамидия» решены в «красноватых тонах», напоминая цвет обожженной глины.

Иконография Спаса Нерукотворного на черепице была воспроизведена Дионисием в известнейших росписях Рождественского собора Ферапонтова монастыря (1491). Этот образ написан чистой охрой, которая является той же глиной.

С первых веков принятия на Руси христианства некоторые культовые и светские здания по примеру византийских стали декорировать многоцветными керамическими плитками, от которых впоследствии произошли изразцы⁶. Такое украшение имели первые храмы: Десятинная церковь в Киеве, памятники Вышгорода, Галича, Владимира-Волынского, Чернигова, Полоцка, Смоленска, Старой Рязани, Ростова, Суздаля и других городов. Декор из керамических плиток придавал фасадам храмов живописность, праздничность, нарядность.

³ «Керамида» – слово греческого происхождения; было распространено у южных славян и обозначало черепицу (обожженную глину).

⁴ См.: Успенский Л.А. Богословие иконы Православной Церкви. М., 1989. С. 31.

⁵ Кондаков Н. П., Толстой И.И. Русские Древности в памятниках искусства. СПб., 1899. Вып. 6. С. 122.

⁶ Изразец – обожженная глиняная плитка с рельефом или росписью, на тыльной стороне которой имеются выступы, образующие открытую коробку (румпу), для крепления в стене.

Из обожженной глины на Руси стали делать и иконные образы. Самая древняя плакетка с изображением Распятия, относящаяся к XI веку, была обнаружена в Киеве на Княжей горе.

Монголо-татарское нашествие приостановило развитие древнерусской культуры, однако история одной из ее ветвей – керамики – не была полностью прервана. Она продолжилась в северных и западных пограничных городах, в московских землях, поэтому не случайно возрождение изразцового искусства в Древней Руси было связано с Псковом и Москвой.

В XIII–XIV столетиях в Пскове получила распространение муравленая⁷ черепица, применяемая для головного убора храмов⁸. Она, вероятно, породила простые облицовочные плитки, а затем изразцы с узором и румпой для крепления в кладке стен.

Первые в истории Руси изразцы сохраняются в декоре псковской церкви святого Георгия со Взвода (1494). Керамический пояс из прямоугольных и круглых муравленных плиток украшает и барабан храма⁹. Лицевая сторона прямоугольных изразцов представляет собой рельеф с изображениями: в центре – китоврас; по краям – длиннородые старцы. В круглых медальонах изображены птицы и барсы¹⁰.

С конца XV века на подкупольных барабанах псковских церквей появились керамические пояса-надписи, говорящие о том, кем и когда были построены церковные здания. Рельефные муравленные буквы слагались в монументальную летопись, хранящую сведения о древней истории, а страницами в ней служили сами стены¹¹. Затем такие пояса-надписи появились в Москве, Старице и других городах.

На территории Псково-Печерской обители сохранились уникальные памятники глазурованной керамики – более 100 древних надгробных монашеских плит (керамид), вмурованных в стены подземных галерей. Достигающие, в среднем, высоты 45–60 см

⁷ «Мурава» – свинцовая глазурь, которой покрывали изразец. Техника изготовления зеленой свинцовой глазури впервые появилась на Руси в Киеве, затем в Пскове.

⁸ Об этом, к примеру, до сих пор свидетельствует купол собора Мирожского монастыря.

⁹ Круглые плиты не сохранились.

¹⁰ Образы китовраса и барса являются древними символами Пскова: до начала XIV в. гербом города было изображение китовраса, с 1327 г. – барса.

¹¹ Наиболее выразительные из них можно видеть на Благовещенской церкви Псково-Печерского монастыря (1540) и Никольском соборе (1543) города Остров.

и имеющие ширину 30–40 см, они выполнены из обожженной глины с темно-зеленой поливой. Большое количество и высокое художественное качество изделий свидетельствует о том, что в монастыре издревле процветало керамическое производство.

Самые древние псково-печерские керамиды декорированы рельефными образами церквей и колоколен, Лобного места с восьмиконечным крестом и Голгофой, орнаментом из дубовых листьев и желудей, в который вплетены фигурки реальных и фантастических животных. В нижней части плит располагаются эпитафии.

Керамические надгробия изготавливались с помощью больших разборных деревянных форм – точно также, как первые печатные книги: в большой форме-колоде набирались маленькие матрицы с различными изображениями. Это позволяло при относительно небольших трудовых затратах достигать значительного разнообразия изделий.

Во второй половине XVII века надгробные доски в Псково-Печерском монастыре стали изготавливать из камня-известняка, но название «керамид» за собой сохранили.

В 1476 году псковские мастера построили в Троице-Сергиевой Лавре кирпичную Духовскую церковь с декоративным фризом у основания закомар, состоящим из терракотовых¹² глиняных обожженных плиток с тисненным растительным орнаментом. Однако узорчатую поверхность керамики псковичи покрыли побелкой, уподобляя ее резьбе по камню, которая некогда была распространена на владимирских и суздальских церквах. Имитируя каменные образцы, рельефные изображения керамических плиток повторяли мотивы каменных резных украшений: переплетающиеся побеги и стебли растений, стилизованные цветы, пальметты.

Подобно Духовской церкви Троице-Сергиевой обители украшена церковь Ризположения (1485) в Московском Кремле, которую тоже возводили псковские мастера. Рисунок тех же изразцов повторен в керамических поясах Рождественского собора (1491) Ферапонтова монастыря и Успенского собора (1497) Кирилло-Белозерского монастыря.

Муравленные изразцы долгое время оставались достоянием лишь Пскова; терракотовые же быстро обрели любовь и признание

¹² «Терракоты» – так называемые «красные изразцы». Основанием для их названия послужили красные оттенки лицевой части керамических плиток.

в московских землях. К 1480–1490 годам производство керамики стало настолько развитым и распространенным, что изразцами стали декорировать многие кирпичные и белокаменные постройки. Примером тому служат Воскресенский собор (1480–1490) в Кремле Волоколамска, трапезная палата (1506) Андроникова монастыря и Успенская церковь (1509) в Старом Симонове монастыре в Москве.

Таким образом, искусство керамики, сохраненное в годы монголо-татарского нашествия в Псковском крае, опять начало обретать гражданство по всей русской земле.

Во второй половине XV – начале XVI века в Москве и близлежащих к ней городах появилась многоцветная архитектурная керамика. Среди нее – два древних памятника – керамические иконы Успенского собора в Дмитрове и Борисоглебского собора в Старице. История православного искусства знала опыт использования керамических икон, например, в Болгарии¹³, да и в Киевской Руси, о чем упоминалось ранее, но дмитровские и старицкие образы являются поистине уникальными.

На стенах Успенского собора в Дмитрове находятся три большие изразцовые иконы, сложенные из отдельных плиток – два Распятая с предстоящими¹⁴ и круглый рельеф с изображением святого Георгия Победоносца на коне¹⁵. Все они выполнены из обожженных светло-серых глин и покрыты прозрачными свинцовыми глазуриями. Иконография и стиль Распятий во многом традиционны¹⁶, но в то же время они не лишены новых черт своего времени¹⁷. Художественная и техническая стороны изразцовой иконы «Чудо святого Георгия о змие» осуществлены с большим мастерством и профессионализмом. Сначала она находилась в нижней части южной стены

¹³ См.: Божков А. Българская икона. София, 1984.

¹⁴ Имели размер: 282x163 см.

¹⁵ Диаметр иконы: 293 см.

¹⁶ Не случайно исследователи сравнивали их со «Святославовым Распятием» (1230–1234) Георгиевского собора в Юрьеве-Польском, а отдельные пластические элементы – с формами владими́ро-суздальской и раннемосковской архитектуры, либо с формой складней мелкой пластики. Подробнее см.: Воронин Н.Н. Зодчество Северовосточной Руси XII–XV веков. М., 1962. Т. 2. С. 452; Рындина А.В. Историко-художественное значение изразцов успенского собора в г. Дмитрове // Древнерусское искусство: Художественная культура Москвы и прилежащих к ней княжеств XIV–XVI веков. М., 1968. С. 470.

¹⁷ Подробнее см.: Вагнер Г.К. От символа к реальности: Развитие пластического образа в русском искусстве XIV–XV веков. М., 1980. С. 167–172.

собора, но затем, когда к зданию пристроили придел преподобного Сергия Радонежского, она оказалась внутри постройки.

Другой древний памятник московской архитектуры, Борисоглебский собор (1558–1561) в Старице, был украшен керамическим поясом-надписью и тремя изразцовыми иконами – образом Спаса Нерукотворного и двумя Распятиями-предстоящими. После того, как в XIX веке собор из-за ветхости был разобран, рельефы заново вмонтировали в фасады нового Борисоглебского храма (1820). Ни время, ни природные стихии, ни климатический фактор не повлияли на форму и цвет древних изображений, наглядно являя пример долговечности керамики.

Керамическими изделиями с прозрачными многоцветными глазурями были украшены два известнейших московских храма XVI века – Покровский собор (1554–1561) на Красной площади, ныне более известный как собор святого Василия Блаженного¹⁸, и Сергиевская церковь (1557) Богоявленского монастыря в Московском Кремле, не сохранившаяся до наших дней.

XVII столетие, когда в русской архитектуре стало усиливаться декоративное начало, явил расцвет изразцового искусства. В тот период происходил повсеместный переход от терракотовой архитектурной керамики к многокрасочной, создающей ощущение драгоценного узорочья.

Рельефные многоцветные изразцы впервые появились в Москве в декоре церкви Троицы в Никитниках (1635–1653). Они были выполнены из характерной для калужского производства желто-розовой глины. Исследователи изразцового искусства предполагают, что их изготавливали по белорусской рецептуре, знакомой с технологией цветных эмалей, поэтому данный факт можно считать «началом вовлечения белорусских мастеров в русское изразцовое искусство, которое затем было расширено патриархом Никоном»¹⁹.

Патриарх Никон, служивший до своего патриаршества настоятелем Иверского-Святозерского монастыря на Валдае, наладил в нем производство рельефных многоцветных изразцов с использованием белорусской технологии. При производстве изразцов

¹⁸ Отдельные изразцы и сложенные из них звезды украшали шатер Покровского собора на Красной площади в Москве, которые в XVII в. были заменены плитками из красной глины с «глухими» эмалями.

¹⁹ Маслих С.А. Русское изразцовое искусство XV–XIX веков. М., 1983. С. 18.

использовались разноцветные «поливывы», в состав которых входило олово (по-немецки – «zinn»), поэтому такие изделия назывались ценинными. Разноцветные блестящие плитки применялись не только для нужд самого монастыря (для декорирования зданий и печей), но и в качестве подарков, а также шли на продажу.

Став патриархом, Никон использовал ранее полученный опыт организации керамического производства при строительстве Воскресенского собора (1656–1685) Ново-Иерусалимского монастыря в Истре. В этом проявилось желание воссоздать архитектурные украшения храма Воскресения (Гроба Господня) в Иерусалиме, декорированного мозаикой и цветными мраморами. Однако средства, которыми располагал патриарх Никон, были недостаточными для осуществления столь грандиозного замысла, поэтому возникла идея заменить мозаику и мраморы цветной обожженной глиной.

Керамика нашла свое место на фасаде Воскресенского собора и в интерьере. Она до сих пор сохранилась в виде многоярусных изразцовых иконостасов, обрамления окон и входов Голгофского придела, многочисленных горельефных головок херувимов²⁰. Автором проекта иконостасов был выписанный из Литвы «изрядный ремесленный изыскатель» П.И. Заборский, руководивший работами по украшению собора керамикой.

После того как патриарх Никон в 1666 году был лишен сана, новоиерусалимских мастеров, находившихся ранее под началом Заборского, перевели в Оружейную палату Московского Кремля. Среди них были белорусы И. Максимов, С. Григорьев и С. Иванов по прозвищу Полубес²¹. Последнему приписывают изготовление керамического пояса Воскресенского собора Ново-Иерусалимского монастыря, воспроизводящего рисунок с итальянских бархатов XV – начала XVII века (в народе назывался «павлиньим оком»). Образ оранжевого «глаза» в обрамлении зеленых листьев на темно-синем фоне позднее был повторен изразечником в керамическом убранстве церкви святого Григория Неокесарийского (1667–1679) на Большой Полянке в Москве и Покровского собора (1671–1679) в Измайлове. Иванов также изготовил полуметровые керамические

²⁰ Первоначальное наружное изразцовое убранство Ново-Иерусалимского собора было утрачено в середине XVIII в., когда здание перестраивалось по проекту В. Растрелли, однако сохранились его отдельные фрагменты в виде наличников, поясов и др.

²¹ Прозвище «Полубес» является однокоренным словом со словом «лубок».

иконы евангелистов для церкви Успения (1689) в Гончарной слободе в Москве. Известно, что таких горельефных изображений было создано немало, в том числе: для московских храмов (церквей святого Стефана за Яузой и святого Ермолая на Садовой улице, собора Данилова монастыря) и Солотчинского монастыря под Рязанью.

Многие архитектурные керамические украшения С. Иванов выполнил совместно с И. Максимовым²². Среди них – декор несохранившейся надвратной церкви (1671) Андроникова монастыря в Москве.

К XVII столетию, явившему небывалый расцвет «искусства глины», архитектурная керамика обрела подлинное гражданство во многих русских городах. Одним из мест, где в декорировании храмов нашли применение изразцы, был Ярославль – второй по значимости город в государстве того периода. Ярославль ни в чем не хотел уступать столице, особенно в красоте церквей, стены которых так плотно насыщены узорчатой керамикой, что напоминают дорогие восточные ковры²³. Местные мастера производили в большом количестве изразцы-розетки, многоизразцовые клейма, пояса, фризы, антаблементы. Эти изделия можно видеть в декоре церковью Николы Мокрого (1672), Иоанна Предтечи и Святых ворот (1671–1687) в Толчковой слободе, Богоявления (1684–1693) и др.

На рубеже XVII–XVIII веков изразцовые мастерские процветали по всей стране: в Вологде, Великом Устюге, Тотьме, Соликамске, Калуге, Владимире и других городах. Русские изразечники открывали новые колориты и сюжеты. Керамические плитки

²² Исследователи считают, что в основе творчества И. Максимова и С. Иванова лежит древняя традиция изготовления и использования архитектурного керамического декора, примером которого может служить Борисоглебская церковь в Гродно (XII в.). См.: Декоративно-прикладное искусство Белоруссии XII–XVIII веков. Минск, 1984. С. 9. Любопытно, что другие историки искусства предполагают, что декор храма святых Бориса и Глеба в предместье Гродно был создан русскими мастерами, привезенными туда дочерью князя Владимира Мономаха – Агафьей. В 1116 г. княжна была выдана замуж за гродненского князя Всеволодка Давидовича и вместе со своим приданным привезла с собой русских ремесленников. Ю. Овсянников пишет о возрождении изразцового искусства в Московской Руси: «Кто знает, может быть, из литовской земли, из Гродно через Псков или другие города вернулось на Русь три столетия спустя искусство архитектурной керамики, уже облаченное в новые одежды» (Овсянников Ю. Солнечные плитки: Рассказы об изразцах. М., 1966. С. 20).

²³ Влияние Востока в цветовой гамме и узоре ярославских изразцовых декоров церковью обуславливалось связями с Азией, проходившими по большому торговому пути – реке Волге.

с изображениями воинов, птиц, цветов, реальных и фантастических зверей тысячами ярких звезд засияли на фасадах церквей. То они представляли собой легкий растительный орнамент, будто бы вырастающий из земли; то слагались в причудливый ковер с мелким, сложным узором; то создавали торжественный фронтон с пышными капителями. Опыт разных народов сливался в единую художественную форму: традиции Древней Руси, Западной Европы, Востока переплетались и рождали нечто самобытно новое. Помимо рельефных многоцветных изразцов продолжало развиваться производство красных и муравленных изделий из обожженной глины.

Во второй половине XVII века в употребление вошли изразцовые печи. Они использовались в жилых помещениях и в интерьерах храмов и трапезных палат.

В 2011 году при археологических раскопках на Соборной площади города Тамбова, на месте древнего кафедрального Спасо-Преображенского собора (1785), были найдены фрагменты дорогостоящих (по меркам XVII века) печных изразцов, покрытых цветными эмалями и зелеными поливами²⁴. Печь, украшенная ценными изразцами, по-видимому, стояла в алтаре, а муравленная – в трапезной соборного храма. На цветных изразцах изображены вазоны с растительным орнаментом. Точно такими же изразцовыми плитками с изображением ваз (с тем же раппортом рисунка) облицована печь из собрания московского музея «Коломенское».

Ваза с букетом цветов представляет собой распространенный мотив изразцов XVII века. Керамические изделия с таким рисунком рельефа, появившиеся в 1680-х годах в Москве, распространились по всей стране. Изразцы с изображением ваз, к примеру, украшали Троицкую церковь в Зубове на Пречистенке и здания Симонова и Зачатьевского монастырей в Москве, печь палат Лопухиной в московском Новодевичьем монастыре. Сначала такие изделия изготавливались лишь в Гончарной слободе в Москве, откуда поставлялись за пределы столицы, но потом их производство наладили мастерские других центров декоративно-прикладного искусства²⁵. Учитывая данные сведения,

²⁴ Подробнее см.: *Климкова М.А.* Соборная площадь города Тамбова. Тамбов, 2011. С. 31–32.

²⁵ Подробнее см.: *Баранова С.И.* Москва изразцовая. М., 2006. С. 155–160.

можно сделать вывод о том, что изразцы для облицовки печи тамбовского Спасо-Преображенского собора были привезены из Москвы²⁶.

В начале XVIII века керамический декор почти полностью исчез с фасадов храмов Москвы и близлежащих городов, перейдя в интерьер в виде облицовки печей. Эпоха привнесла новые черты и в художественный стиль изразцов: высота рельефа понизилась, а затем и совсем исчезла; изображение стало наноситься на керамическую плитку при помощи кисточки. В росписях появились новые сюжеты, связанные с деятельностью человека²⁷. Большое влияние на художественное развитие изразца в тот период оказал печатный графический лубок.

В XVIII веке изразец утратил ценность как единичное художественное изделие и стал производиться серийно. В Петербурге, Москве, Калуге, Ярославле, Туле, Суздале и других городах появились заводы по производству печной керамики, продолжавших традиции ремесел предыдущих столетий. В Петербурге, к примеру, существовали частные заводы и гончарные дворы: Смольный, Петергофский, а также Ново-Невских и Стрельнинских кирпичных заводов. Большую роль в освоении живописных изразцов в новой российской столице сыграл опыт Голландии, в культуру которой был «влюблен» Петр I²⁸. Вначале облицовочные плитки закупались в голландском городе Дельфте, славившемся во всем мире керамической продукцией. Затем стало развиваться отечественное производство, для чего в Россию приглашали иностранных мастеров, а своих учеников посылали за границу. Однако русские изразечники, получившие иноземное образование и работавшие в Петербурге, не отошли полностью от отечественных традиций. Используя более совершенную технику, в своих работах они создавали свободную, «широкую» роспись, непохожую на тонкую дельфтскую живопись.

²⁶ Возможно, облицовку печи сделали при святителе Питириме Тамбовском.

²⁷ Подробнее см.: *Сергеенко И.И.* Сюжеты и орнаменты русских изразцов XVII–XVIII веков // Труды Государственного Исторического музея. М., 1990. Вып. 75: Памятники русской народной культуры XVIII–XIX вв.

²⁸ См.: *Михайлова О.Э.* Материалы к вопросу о развитии русского изразцового производства первой половины XVIII века и его связей с голландскими изразцами // Труды Государственного Эрмитажа. Л., 1983. Вып. 72: Прикладное искусство Западной Европы и России.

В Москве в тот период тоже развивалось керамическое производство и существовало более 20 частных предприятий и мастерских. Несмотря на то, что и здесь работало много иностранцев, западное влияние в художественном строе продукции выражалось весьма слабо. Московским керамическим производством была заимствована лишь сама идея плоского живописного изразца, но сюжетная сторона и понимание цвета остались вполне традиционными.

От петровского времени дошло большое количество изразцов с портретами и изделия с небольшими рельефными медальонами и одноцветными росписями. Во второй половине XVIII века на медальонах появилась сюжетная роспись и надписи, размещенные на свободном поле глиняных изделий. Такими плитками с овальными медальонами были облицованы печи надвратной церкви Троице-Сергиевой Лавры, Верхоспасского собора Московского Кремля, Братского корпуса Высоко-Петровского монастыря в Москве (все – начала XVIII века). Выразительным памятником середины XVIII столетия является изразцовая печь, сохранившаяся в помещении второго этажа колокольни Покровского собора на Красной площади в Москве.

В то время как в Москве и Петербурге изразечники совершенствовались в изготовлении печных плиток (одноцветных с синей росписью – в Петербурге; многоцветных расписных – в Москве), в провинции продолжали развивать традицию архитектурной керамики на протяжении первой половины XVIII века, после чего она уступила первенство керамике интерьерной.

Во второй половине XVIII столетия в России появилась технология производства фаянса и фарфора, который стал вытеснять традиционный изразец.

В XIX веке в России наметился спад в области развития изразцового искусства. Обожженные глиняные плитки сюжетно и живописно упростились и потеряли прежнюю яркость.

Со второй половины столетия в связи с поисками нового пути национальной культуры художественная среда стала обращаться к «отечественной древности», фольклору, искусству прошлых столетий как к неистощимому источнику образов и представлений, что способствовало возрождению интереса к изразцу.

Одним из создателей Исторического музея, следившим за строительством здания на Красной площади, был историк И. Е. Забелин, который собирал образцы керамического искусства. В 1851 году в «Отечественных записках» он начал публикацию книги «Домашний быт русского народа», а в 1853 году издал труд о ценном деле²⁹. Забелин исследовал развитие изразцового искусства, начиная с его расцвета на Руси в XVII веке и кончая тем временем, когда цветная керамика сменяется монохромной. Он писал: «... закрашивались на стенах древних зданий, напр., у Каменного Терема, прекрасные подзоры и украшения из разноцветных изразцов, или кахлей. А что забавнее всего: эти украшения, замазанные мелом, вохрою или другою краскою, иногда на масле, раскрашивали потом красками в древнем вкусе. Это мы видели (в 1854 г.) и на прекрасных изразцовых ценных украшениях собора в Воскресенском монастыре, именуемой «Новый Иерусалим»... Не говорим о других подобных подвигах блюстителей чистоты и покраски и всякого рода возобновлений»³⁰.

Интерес к изразцу в тот период стал возрастать. Русские художники стали заново открывать для себя достоинства керамики. Вначале глина воспринималась лишь как разновидность фона для живописных работ, а ее функциональные качества и монументальные возможности пренебрегались. Керамика была оценена, прежде всего, за свои декоративные свойства, но при этом отмечалась и ее большая прочность. В 1876 году И. Е. Репин писал из Парижа критику искусства В. В. Стасову: «А мы теперь все керамикой занимаемся, пишем на лаве и на блюдах: занятно очень, красиво может выходить, а главное, ведь какая прочность после обжига в огне; вот чудесно применить бы к наружной живописи и к живописи в местах, где она скоро портится и где ее заменяют тяжеловесной, аляповатой мозаикой»³¹.

Вскоре почти все крупнейшие русские художники стали заниматься керамикой: В. Серов, Е. и В. Поленовы, А. Головин, М. Врубель, К. Коровин, В. Борисов-Мусатов, А. Андреев, И. Левитан

²⁹ См.: Забелин И. Е. Историческое обозрение финифтяного и ценного дела в России. Раздел «Ценина» // Записки Санкт-Петербургского Археологического общества. СПб., 1853. Т. 6.

³⁰ Забелин И. Е. Домашний быт русских царей в XVI–XVII столетиях. М., 1990. Кн. 1: Государев двор, или дворец. С. 133.

³¹ Репин И. Переписка, 1871–1876. М. – Л., 1948. С. 127.

и другие³². Вокруг мецената С.И. Мамонтова в подмосковном имении Абрамцево и княгини М.К. Тенишевой в имении Талашкино близ Смоленска образовались художественные кружки, пытавшиеся возродить архитектурную керамику. Экспериментом такого рода стала церковь в Абрамцево (1882), коллективный проект которой был завершён В.М. Васнецовым, который впоследствии писал: «Теперь любопытные ездят в Абрамцево смотреть нашу маленькую, скромную, без показной роскоши Абрамцевскую церковь. Для нас, работников ее, – она трогательная легенда о прошлом, о пережитом, святом и живом творческом порыве»³³.

В 1883 году в Абрамцево Е.Д. Поленова выполнила керамические образы для фасадов вокзала в Екатеринославе и для храма Воскресения Христова, возведенного в усадьбе Воейковых Ольшанка Тамбовской губернии³⁴.

В 1880–1890-е годы интересы абрамцевского кружка являлись попытками возрождения традиционных художественных промыслов, в том числе – изготовления керамики. В большой студии при керамическом заводе С.И. Мамонтова у Бутырской заставы работали живописцы В. Поленов, М. Врубель, К. Коровин, скульптор А. Матвеев и другие. В более позднее время в керамической мастерской П.К. Ваулина на станции Кикерино Матвеев использовал полученный ранее опыт. По рисункам художника О. Райляна он изготовил четыре керамических образа с изображением архангелов для Никольского Морского собора в Кронштадте (архитектор В.А. Косяков) и наружные керамические иконы для Тверского собора (1907–1912) в Петербурге.

Одним из первых русских исследователей XIX века, занимавшихся историей отечественного изразца и публикацией архивных материалов, связанных с именами первых русских изразечников, был архитектор Н.В. Султанов³⁵. Он известен как церковный археолог, автор многих теоретических трудов и талантливый строитель-практик.

³² Подробнее см.: Пруслина К. «Искусство глины» рубежа веков // Художник. М., 1973. № 12.

³³ Цит.: Виктор Михайлович Васнецов. М., 1987. С. 244–245.

³⁴ Подробнее см.: Некрасов М. Поленовы на тамбовской и саратовской земле. Тамбов, 2015. С. 21–24.

³⁵ Султанов Н.В. Изразцы в древнерусском искусстве // Прохоров А. Материалы по истории русских одежд и обстановки жизни народной. СПб., 1885. Т. 4: Султанов Н.В. Древнерусские красные изразцы // Археологические известия и заметки, 1894. № 12.

Султанов был идеологом так называемого «русского стиля» в зодчестве рубежа XIX–XX веков, пытавшейся возродить традиции древнерусской архитектуры и восстановить национальную преемственность в строительстве. Главным ориентиром в этом деле он считал московскую архитектуру XVII века, о которой писал: «Московско-русский стиль достигает своего наибольшего, хотя далеко не полного, развития в XVII в. и представляет нам образцы самостоятельного русского искусства»³⁶. Свои идеи Султанов воплотил в проектах Благовещенского храма (1889) усадьбы Воронцовых-Дашковых Новотомниково-Моршанского уезда Тамбовской губернии, церкви святого князя Владимира (1902) в Мариенбаде и придворного Петропавловского храма (1895–1905) Нового Петергофа.

Каменная Благовещенская церковь в Новотомникове возведена по подобию русских деревянных шатровых храмов. Она является одной из жемчужин церковной архитектуры, соединяющей в себе традиции средневековой Руси и новейшие веяния своего времени³⁷. Интерьер храма очень праздничен. В этом большую роль играют росписи, выполненные в духе фресок Благовещенского собора Московского Кремля, и многоцветный изразцовый иконостас, созданные по рисункам Н.В. Султанова.

Изразцовый иконостас для Благовещенской церкви в Новотомникове выполнен в 1889 году на заводе М.В. Харламова в Санкт-Петербурге. Перед отправкой в Тамбовскую губернию он демонстрировался в столице как уникальное произведение искусства. Впоследствии Султанов применил изразцовые иконостасы в церковных постройках Мариенбада и Петергофа. В 1899 году им был сделан проект шестиярусного изразцового иконостаса для Петропавловской церкви (изготовлен на заводе М.В. Харламова).

На рубеже XIX–XX столетий в разных храмах страны стали возводиться керамические иконостасы, воплощавшие собой

³⁶ Султанов Н.В. Русское искусство в западной оценке // Зодчий, 1880. № 1. С. 8.

³⁷ Подробнее см.: Нащокина Н.В. Архитектурный ансамбль усадьбы / Нащокина М.В., Савельев Ю.Р., Дудник Н.И., Алехина В.В. // Новотомниково. Воронеж, 2002; Климкова М.А. Из истории строительства церкви в селе Новотомниково // Воронцовы – два века в истории России: Труды Воронцовского общества (вып. 7). СПб., 2002; Ее же. Благовещенская церковь в селе Новотомниково (к 120-летию со времени основания) // ТЕВ. 2009; Ее же. Изразцовые иконостасы архитектора Султанова // Московский журнал. 2010. № 8.

традиции русского изразцового искусства и технологические достижения промышленности своей эпохи.

Несмотря на то, что с расцветом стиля модерн, в России возрос интерес к изразцу и глазурованному кирпичу, изготовление иконостасов по традиционной изразцовой технологии не получило развития. Если в старину использовались деревянные формы для набивки глины, то теперь стало применяться литье в гипсовые формы, аналогичное изготовлению посуды. Причем, после опытов с красной глиной, иконостасы стали собирать из деталей, сделанных на основе фаянсовой массы, отличающейся более высокой прочностью.

Учеником Н.В. Султанова, архитектором В.А. Косяковым, были разработаны образцы иконостасов для фаянсовых заводов Товарищества М.С. Кузнецова. Им был сконструирован модульный иконостас для промышленного производства, который мог быть вписан в храм любого размера и иметь достойное художественное качество.

Успехи промышленников Кузнецовых в производстве фарфорово-фаянсовых изделий, в том числе – фаянсовых иконостасов, были впечатляющими. Широкая география бытования таких иконостасов убеждает в масштабности данного предприятия в Российской империи на рубеже веков. «Вполне возможно, что настоящая продукция поставлялась предпринимателями и на мировой рынок»³⁸.

В одном из выпусков рубежа веков старообрядческого журнала «Церковь» в статье «Новость в церковно-иконостасном строительстве» приводятся следующие рассуждения о преимуществах фаянса:

«Иконостасы, киоты и подсвечники фаянсовые отличаются прочностью, красотой и изяществом и так как они, будучи глазурованными, раскрашенными и позолоченными, обжигаются при очень высокой температуре (1200°), поэтому прочность красок и золота допускает держать их всегда в безусловной чистоте и опрятности. Пыль и копоть стираются с фаянсовых изделий бесследно.

Фаянсово-эмалевые иконостасы являются конкурентными как деревянных иконостасов, так и мраморных. Деревянные иконостасы рассыхаются, вследствие чего резьба отваливается, а золото

³⁸ Савина Л. Фарфоровый иконостас // Памятники Отечества: Подмосковье. М., 1994. № 31. С. 155. В тексте статьи фаянсовые иконостасы ошибочно названы фарфоровыми (фаянс – изделие из белой глины, обожженной в печи при температуре 1200°).

скоро тускнеет, а посему и требует скорого и дорогого ремонта и новой позолоты, а мраморные тяжелы и гладкие некрасивы, а рисуночные рельефные слишком дороги.

Устройство иконостаса, как и самой церкви, составляет целое церковное событие. Как церковь, так и иконостас устанавливаются на целые столетия, а потому прочность иконостаса должна стоять при заказе его на первом месте.

Если фаянсовый иконостас стоит при первоначальном устройстве, против иконостаса деревянного, несколько дороже, то впоследствии он, не требуя ремонта, обойдется несравненно дешевле деревянного»³⁹.

География поставок фаянсовых иконостасов по губерниям России была действительно достаточно широка: Московская (с. Савино), Пермская (г. Верхотурье, г. Шадринск), Киевская (с. Саливонки), Воронежская (с. Песковатки), Саратовская (г. Шигры), Оренбургская (г. Кушты), Смоленская (г. Поречье), Тамбовская (г. Усмань, с. Нижние Матренки) и другие. В период с 1913 по 1916 годы Товариществом М.С. Кузнецова изготовлено и поставлено в договорные сроки 30 фаянсовых иконостасов.

В храме Архангела Михаила поселка Мордово Тамбовской области⁴⁰ сохранились керамические иконостасы (главный и два придельных) и алтарный киот. Вероятно, они являются самыми большими из дошедших до нашего времени подобных сооружений. Они свидетельствуют о высоких декоративных возможностях обожженной глины и ее долговечности.

Сейчас, в период восстановления старых и строительства новых храмов, архитекторы вновь начинают использовать изразцы. Однако наличие современной технологии и качественных материалов порой бывает недостаточным условием для возрождения этой уникальной отрасли декоративного искусства. Чтобы лучше понять искусство прошлого и сделать решающий шаг в будущее, необходимо не только обладать навыками гончара и знаниями истории керамики, но талантом и мастерством художника, которые смогут позволить воплотить древнюю традицию в новый художественный опыт.

³⁹ Там же.

⁴⁰ Бывшее село Усманского уезда Тамбовской губ. Храм был возведен в 1909 г.

В.Д. Орлова,
преподаватель Тамбовской духовной семинарии,
кандидат исторических наук, доцент

Рукоделия насельниц Тамбовского Вознесенского женского монастыря в середине XIX – начале XX века

Тамбовский Богородичный Вознесенский женский монастырь в 1903 году был единственным необщежительным монастырем в епархии из 12 женских и 7 мужских¹. В необщежительном монастыре в XIX веке монахи имели общую трапезу и молитву, а все необходимое для себя (одежду, жилище и пр.) «приобретали сами на даваемое им жалованье или на доходы от богослужения и от разного вида монастырского «трудолюбия», произведения которого могут идти в продажу»².

В начале XIX века все тамбовские монахини жили в своих бревенчатых кельях, которые переходили из рук в руки или по наследству или же путем купли-продажи. Это были рубленые избы. Например, келья монахини Миропии (Аденковой) «была ничто иное, как простая 7 на 8 аршинная деревянная изба, крытая тесом, нештукатуреная, с русской печью в углу. Вход в келью вел через маленькие сени, на лицевой стороне которых было очень маленькое оконце, закрывавшееся изнутри деревянною задвижкой»³.

К началу XX века были построены кирпичные корпуса. Антоиевский корпус с домовою церковью предназначался для больных и престарелых монахинь. Лишившиеся физических сил для посещения Скорбященского и Вознесенского храмов на территории монастыря, немощные насельницы молились в домовою церкви. В этот корпус иногда переводились тяжелобольные монахини из других монастырей. В нем были введены общежительные порядки. Деревянные кельи по-прежнему продавали или сдавали в аренду. На любительских фотографиях 1930-х годов видна

¹ Сборник-календарь Тамбовской губернии на 1903 год. Тамбов, 1903. С. 82.

² Энциклопедический словарь / сост. Брокгауз Ф.А., Ефрон И.А. СПб, 1896. Т. 38. С. 731.

³ Цветаев А. Миропия (Ивановна) Аденкова. Монахиня Тамбовского Вознесенского женского монастыря. Тамбов, 1914. С. 5.

плотная застройка монастырской территории небольшими домами. В 1960-е их все еще называли кельями. Были квартиранты и в двухэтажном каменном доме, в первом этаже которого жила мужская монастырская прислуга⁴. В 1911 году в монастыре, кроме настоятельницы, казначеи и 73 манатейных монахинь, были 137 рясофорных послушниц, 391 послушниц-белиц, живших на испытании, а также 45 престарелых девиц, вдов и сирот, «квартирующих в кельях монахинь»⁵.

По воспоминаниям бабушки (по отцу) автора статьи Веры Михайловны Молчановой – Орловой (1900 года рождения, дочь и сноха священника), Вознесенский монастырь сдавал вдовам, так называемые, «откупные кельи». Их обитательницы приобретали право на жительство в монастыре, внося деньги в рассрочку. Выплатив довольно значительную сумму, они переезжали туда. В зависимости от выплаченной суммы предоставлялась комната, называемая кельей, или часть бревенчатого дома. Вдова могла жить с незамужней дочерью или осиротевшей внучкой любого возраста. Убранство откупной кельи должно было соответствовать этикету вдовства. Но, разумеется, в интерьере были многочисленные мирские бытовые вещи. Вдова была обязана подчиняться монастырскому распорядку, посещать все службы и вносить свою посильную лепту в монастырские рукоделия. Вдовы носили не монастырскую, а мирскую траурную одежду, соответствующую их сословию. Им разрешалось ненадолго покидать территорию монастыря и выходить в город за покупками, для встреч с родными и друзьями. Но к закрытию ворот полагалось вернуться в келью. Принимать гостей на монастырской территории запрещалось. Бедные вдовы питались с монастырского стола, а богатые заказывали блюда в городе. Больные и престарелые пользовались уходом послушниц и монахинь.

Усопшие вдовы погребались монастырским радением на городском Крестовоздвиженском кладбище и вносились в монастырское поминание. Имущество умершей переходило к монастырю. Ее откупная келья сдавалась вновь. Если у вдовы оставалась дочка или внучка-сирота, то монастырь брал на себя попечение о девушке.

⁴ Историко-статистическое описание Тамбовской епархии / под ред. А.Е. Андриевского. Тамбов, 1911. С. 855.

⁵ Там же.

Она могла учиться в сиротском училище, потом работать в монастыре и копить на приданое, продолжая проживать в нем. Таким образом, население монастырской территории всегда было больше, чем количество монахинь и послушниц.

Подобная практика социальной помощи нуждающимся была не только в Тамбовской епархии. Проживавшие в женских монастырях вдовы, в основном, принадлежали к духовному сословию, хотя встречались и обедневшие дворянки. Свекровь В.М. Орловой – супруга священника Василия Ивановича Орлова в Паревке Елена Федоровна Орлова – овдовела в 1892 году. На руках матушки остались три мальчика семи, четырех и двух лет. Хотя Елена Федоровна была еще молода, она, не желая в будущем стеснять кого-то из сыновей и пользоваться милостью снохи, сразу же стала выплачивать взносы за келью в Вознесенском монастыре. Средства на проживание с сыновьями и взносы в монастырь она зарабатывала, учительствуя в земской школе. Однако туберкулез прервал земную жизнь матушки Елены в 1893 году, и она была похоронена в Паревке. Уже уплаченные монастырю взносы за откупную келью не возвращались. Мальчикам был назначен опекун от епархии, который по мере достижения ребенком десятилетнего возраста определял его в первое тамбовское духовное училище на казенный кошт как круглого сироту священнослужителя. В год смерти матери будущему мужу Веры Михайловны Дмитрию Васильевичу Орлову было 5 лет. Он был средним братом. В дальнейшем подробности о взаимоотношениях матери с Вознесенским монастырем узнал от опекуна и старшего брата. Пока матери позволяло здоровье, она с сыновьями ездила в Тамбов на богомолье и показывала детям обитель, которую выбрала себе на покой. Она очень надеялась, что став взрослыми, ее мальчики не забудут там ее навещать.

Доходы монастыря от сдачи келий, вероятно, документировались как пожертвования. Отдельной строкой в документах они отсутствуют. Кроме пожертвований, обитель жила на средства от процентов с капитала и продажи рукоделий. В уникальной рукописной книге по истории Вознесенского монастыря перечислены все виды женских работ, в которых были искусны тамбовские монахини в первой половине XIX века. С первых лет его существования в ризнице было много воздухов, фелоней, подризников,

и стихарей, которые не обязательно шились из дорогих материй, но покрывались искусной вышивкой.

Клирик монастыря в 1830-е годы Василий Ионин писал: «Главный и существенный источник его содержания проистекает от его рукоделий. В нем производятся следующие работы: 1) ткуются и чернятся монашеские для мантий и рясок сукна, которые отпускает он разным обителям на значительные суммы; 2) работаются архиерейские и архимандричьи шапки; 3) вышиваются серебром и золотом разные вещи, как то: святые иконы, церковные облачения, эполеты, воротники на мундиры служащих и прочее; 4) обкладываются святые иконы фольгой; 5) плетутся кружева; 6) бисером нижутся ридикюли, шнурки, кошельки и прочее; 7) шьют белье разного рода; 8) прядут и ткуют холст, впрочем, сим рукоделием занимается низший класс послушниц, и то лучшего холста не вырабатывают; 9) стегаются одеяла. Таким образом, монастырь трудами своими служит и отечеству, которым охраняется и которым он должен самым бытием своим, и себя самого содержит»⁶.

Только задумайтесь, ведь это информация о временах А.С. Пушкина! Мы знаем о золотой вышивке в Торжке, сквозь который поэт проезжал и покупал в подарок знаменитые шитые золотом пояса в подарок. Но тогда же, и вряд ли хуже, в этой дорогой и сложнейшей технике вышивали церковные и мирские вещи насельницы Тамбовского Вознесенского монастыря. Наш город был городом чиновников и военных, форменная одежда которых обязательно украшалась серебряным и золотым шитьем. Но среди городских ремесленников тех лет нам неизвестно о золотошвеях в Тамбове. Следовательно, рукодельницы Вознесенского монастыря своим кропотливым трудом покрывали эти потребности.

Монахини, по традиции, занимались шитьем и вышивкой церковных облачений, пелен и воздухов. Многие игуменьи Вознесенской обители происходили из семей дворянства и духовенства, в которых обучение дочерей тонким разновидностям вышивки

⁶ ГАТО. Библиотечный фонд. Историческое описание Тамбовского Вознесенского девичьего третьеклассного монастыря, собранное трудами монастыря того иерея Василия Ионина из архива, хранящегося при оном из документов, из свидетельства многолетних старец и других лиц, заслуживающих доверия. 1837 года июня. Рукопись. Л. 22.

было обязательным. От них эти навыки могли переходить и к сестрам крестьянского происхождения. Игуменья Павла не умела читать и писать, но свободное от молитв и слушания душеспасительных книг время проводила за «рукоделием, свойственным полу ея»⁷. Монахиня Миропия в миру была дворянкой, а в монастыре стала ризничей и «починяла ризы»⁸. В первую очередь на церковных облачениях изнашивалась вышивка серебром и золотом или вытканые этими нитями участки парчи. Их ремонт был более сложным делом, чем новое вышивание. Иногда вышивку золотом искусно имитировали шелковыми нитками соответствующих оттенков. Послушницы и опекаемые монастырем вдовы и сироты шили и вышивали на заказ и на продажу вещи для горожан, используя обычные ткани и нитки.

Моя бабушка (по матери) Прасковья Матвеевна Быкова (1884 года рождения, крестьянка) на мое рождение в 1958 году подарила вышитое полотенце монастырской работы. Оно, по народному обычаю, должно было стать первым предметом приданого внучки и служить девочке образцом рукоделия высочайшего уровня, своего рода «прописями для иголки». Купила ли она его или после войны получила в дар в приходе Покровской церкви на чей-то помин, не знаю. Бабушка умерла, когда мне было четыре года.

Полотенце вышито по фабричному белому батисту плотной белой гладью, которую исполнила искусная, уверенная рука. У вышивальщицы наверняка было отличное зрение, так как сделать мережки-сетки на полупрозрачной материи трудно, и нежные руки, за которые не цеплялись тоненькие нити. Использованные ею хлопчатобумажные нитки, минимум трех видов, были фабричного производства. Среди гладьевых швов на полотенце соединились швы для мира и для храма. Если атласная гладь и гладь по настилу применима и там и там, то теневую гладь, мережки и французские узелки можно выполнить только на тонких материях, из которых для церкви ничего не шили. Лепестки цветов вышиты четырьмя сложными гладьевыми кроющими швами, которые используют

⁷ ГАТО. Библиотечный фонд. Историческое описание Тамбовского Вознесенского девичьего третьеклассного монастыря, собранное трудами монастыря того иерея Василия Ионина из архива, хранящегося при оном из документов, из свидетельства многолетних стариц и других лиц, заслуживающих доверия. 1837 года июня. Рукопись. Л. 9.

⁸ Цветаев А. Миропия (Ивановна) Аденкова. С. 6.

и в шитье металлической нитью. Именно такими швами вышивали золотые и серебряные цветы на облачениях духовенства, покрывах и пеленах. Можно предположить, что молодая женщина на белой вышивке набивала руку для того, чтобы ей доверили шитье золотом. Так как на полотенце есть монограмма, то оно было исполнено на заказ для богатого приданого.

Торговля монастырскими рукоделиями, выполненными на продажу, велась на ярмарках у монастырских стен. В большие праздники на богомолье стекались многочисленные паломники. Среди них преобладали крестьянки. Богомолье в престольный монастырский праздник Вознесения начиналось с предыдущего воскресенья, а оканчивалось после праздничной литургии⁹.

Не только монахини, но и тамбовские горожанки спешили со своими изделиями на ярмарку на берег протекавшей вдоль монастырских стен речушки Гаврюшки. Самым трогательным товаром в их руках были тряпичные куклы из лоскутков фабричных тканей. Они предназначались для крестьян, искавших городские гостинцы дочкам. Не домотканый, а ситцевый и, тем более шелковый, наряд игрушки делал ее бесценной в глазах деревенской девочки.

В 1881 году в Тамбовских губернских ведомостях была заметка о Вознесенской ярмарке. «Вознесенская ярмарка, насколько известно, существует очень давно, и всего вероятнее, со времени построенного в городе Тамбове Вознесенского Девичьего монастыря, при котором она ежегодно открывается накануне престольного праздника Вознесения Господня. Отсюда произошло и название ее. Для бедных жителей эта ярмарка служит важным подспорьем в их жалкой и скудной жизни. Недели за две до открытия ярмарки бедный класс жителей города ежегодно трудится над изготовлением для продажи, из ненужной в доме ветоши, разных сельских дешевых нарядов, как то: фуфаек, кофт, фартуков, чепчиков, шапок, шапочек, кисетов и кукол разной величины и разного достоинства, последних приблизительно изготавливается 10 000 штук... Куклы продаются от 2

⁹ ГАТО. Историческое описание Тамбовского Вознесенского девичьего третьеклассного монастыря, собранное трудами монастыря того иерея Василия Ионина из архива, хранящегося при оном из документов, из свидетельства многолетних стариц и других лиц, заслуживающих доверия. 1837 года июня. Рукопись. Л. 20.

до 6 копеек, в среднем же до 4 копеек за штуку, которых раскупают на сумму не менее 300 рублей, а в урожайный год и до 400 рублей. Покупателями являются пришедшие на богомолье крестьяне и крестьянки, которые за 3 дня до праздника массами стекаются в город из разных окружных сел и деревень»¹⁰. Чтобы современный читатель понял стоимость куколки, скажем, что белая булка весом в полкилограмма стоила тогда 5 копеек, а поденщица за двенадцатичасовой часовой рабочий день зарабатывала 8–10 копеек.

В 1918 году Вознесенский монастырь был закрыт, разграблен, но продолжил свое существование как трудовая артель. В нее входили все обитательницы монастырской территории. Рукоделие осталось единственным средством для их выживания. В 1927 году монастырь окончательно ликвидировали. Многие монахини были репрессированы. Но советская власть не предъявила никаких претензий к обитательницам откупных келий. Все жилые помещения обители были причислены к фонду городского коммунального жилья. Больше не связанные монастырскими правилами молодые вдовы и старшие сироты заключали браки, приводя мужей в кельи. Город давал освобождавшиеся комнаты людям, не имевшим отношения к монастырю, и он превратился в огромную советскую коммуналку. Но еще долго горожанки ходили в эти стены за портновской работой высочайшего класса.

Монастырская портниха моей мамы жила в келье Антониевского корпуса. Последний раз я была в нем в 1966 году, когда она сшила мне драповое пальтишко, в котором я пошла в первый класс. У мастерицы на втором этаже была маленькая светлая комната с высоким потолком. Вход в комнату (мама называла ее кельей) был из длинного коридора.

Кроме пошива платьев и пальто, Мария Семеновна умела искусно делать цветы из ткани, очень похожие на настоящие. Мама прикалывала их букетики к платьям. Я обожала матерчатые красные маки на своей меховой белой шапочке. С помощью портнихи меня наряжали как барышню. В те годы я не знала, что в России именно женские монастыри славились изготовлением высококачественных искусственных цветов для украшения киотов с иконами. Оранжереи были редкостью, и поэтому в холодное время года

¹⁰ ТЭВ. 1881. 26 мая.

было негде брать живые цветы для храмов. Вот и выходили из-под рук монастырских мастериц фиалки, ландыши и розы, натурального размера и почти натурального вида. Их делали из крашеного воска или шелка и бархата. Особого мастерства требовало изготовление венков для невест из отбеленного воска. В них нужно было имитировать веточки цветущего апельсинового дерева. Монастырские цветы были несравненно красивее дешевеньких городских бумажных цветочков для похорон и украшения куличей.

Мамина портниха была старенькой и вскоре умерла. Мы ее очень жалели, была она одинокой. Больше ни одна другая не умела так хорошо шить для мамы. Мне тогда не полагалось спрашивать, а кем знакомый взрослый был до революции. К семи годам советский ребенок шестидесятых годов хорошо знал, что плохо быть «бывшим», но обижать его за это уже нельзя, т.к. революция была давно.

Тамбовские старухи в начале 1970-х годов нередко, в назидание внучкам, вспоминали о красивейшем детском, столовом и постельном белье с вышивкой белым по белому, о дивной красоты стеганых одеялах для приданого, которые выходили из-под рук обитательниц Вознесенского монастыря. Там заказывали и крестильные рубашечки (их шили длиннее, чем до пят малыша), чепчики, подушки (на них держали крошечных крестников, которым не было и 40 дней) и белоснежные одеяльца. Эти вещи бережно хранились в старых городских домах до последних часов жизни их хозяек. Девчонкам удавалось потрогать эти реликвии только во время летней сушки бабушками и соседками вещей из сундуков.

В детстве я видела старое двуспальное одеяло монастырской работы у маминой сестры. Крытое плотным матовым ярко-синим шелком, до стежки оно было вышито частичной гладью белыми цветами, а затем простегано. В вышивке использовались разные несчетные швы и накладные сетки. Набито оно было расчесанной шерстью, так называемой «волной», и было теплым и легкими.

О роскошном одеяле монастырской работы с выстеганными лебедями мне рассказывала старая соседка, когда-то девушкой жившая в Вознесенском монастыре. Она считала такой рисунок, своего рода, «вышим пилотажем» этого мастерства. В 1960-е годы старушка в огромных пальцах умело перестегивала рваные одеяла

заказчиц. Ее комната была так мала, что стегала она в сарае или, в хорошую погоду, во дворе. Но работа выполнялась летом не только из-за отсутствия теплой мастерской. Просто тогда в большинстве семей запасных теплых одеял не было. Зимой же было не до их красот, лишь бы грели. Приобретенное в молодости монастырское ремесло кормило соседку до ее последних дней.

Так как искусство ручной стежки уже забылось, приведу некоторые детали известной мне с детства «вприглядку» технологии. Предварительно на полу расстилалась скроенная с запасом ткань подкладки. На нее выкладывали и тщательно равняли слой набивки. Потом накрывали верхней тканью, запас которой по бокам делался шире, чем у подкладки. Затем мастерица от центра прометывала все слои от центра к углам и пересекала перпендикулярами. Далее подготовленное полотнище фиксировалось в огромных пальцах, располагавшихся горизонтально на подставке. Контрастной ниткой намечался основной контур узора. Мелкие детали стегали «на глазок».

Современные рукодельницы перешли от русской стежки одеял к американскому пэчворку, выполняющемуся на швейной машинке. Узор в нем образуется непрерывными жесткими машинными швами. Фабричные стеганые одеяла ныне разбиты на большие квадраты, в которых быстро сбивается набивка. У монастырского одеяла растительный узор образовывался складками и углублениями на однотонной ткани, которые формировались не только с помощью непрерывного мягкого ручного шва, но и редкими стежками. Стегали от центра к краям. Применялись швы «за иголку», «вперед иголку», «козлик», «звездочка», «тамбурная елочка». Одиночные разбросанные стежки для лучшей фиксации набивки одеяла называли «накрапом», уподобляя их каплям дождика. Левая рука стегальщицы подавала иглу снизу, правая опускала ее сверху. Наперстки надевались на средние пальцы обеих рук. Проколы должны были быть строго вертикальными. У этих одеял набивка не съезжала и не сбивалась, а полотнище оставалось мягким. После выполнения намеченных узоров, одеяло вынимали из пальцев и заделывали края. Только после этого выдергивали наметку. Искусная стегальщица как бы рисовала узор иголкой с ниткой. В Тамбове были распространены одеяла с выстеганными мотивами крупных цветов, чаще роз.

Главной особенностью монастырских рукоделий в России считались хороший вкус и безупречная чистота исполнения любых технологических хитростей. На них всегда был спрос не только у церковных лиц, но и у горожан и зажиточных крестьян. Считалось, что залогом мастерства была искренняя молитва. Красота работ Вознесенских насельниц через десятилетия ассоциируется, наверное, со светом угасших звезд. Но так как создавали ее руки, то возможно и возрождение традиций уже другими молодыми руками благодарных потомков, ведь иголка и нитка – древнейшие и неизменные орудия женского труда.

ОГЛАВЛЕНИЕ

**Раздел I. Святитель Феофан Затворник Вышенский
и его духовное наследие**

Митрополит Тамбовский и Рассказовский ФЕОДОСИЙ
Святитель Феофан Затворник
в Вышенской пустыни (1866–1894 гг.)

Митрополит Тамбовский и Рассказовский ФЕОДОСИЙ
Святитель Феофан Затворник и публикация его трудов
в «Тамбовских епархиальных ведомостях» с 1861 по 1894 годы

Протоиерей Владимир Кленин
Особенности духовной жизни детей по учению
святителя Феофана Затворника

О.Ю. Левин
Церковно-административная деятельность святителя
Феофана Затворника по материалам Тамбовской
духовной консистории в 1859 г.

Иеромонах Паусий (Буй)
Антропологический аспект молитвы в творениях
святителей Феофана Затворника и Игнатия Брянчанинова

Священник Илия Филатов
Творение невидимого мира и человека
по учению святителя Феофана Затворника

В.С. Коробов
Христологический аспект обожения
в творениях святителя Феофана Затворника

**Раздел II. К 30-летию со дня кончины архиепископа
Тамбовского и Мичуринского Михаила (Чуба)**

Священник Сергей Богданов
Первый период пребывания епископа Михаила (Чуба)
на Тамбовской кафедре с 1961 по 1962 годы

Протоиерей Владимир Кленин
Воспоминания об архиепископе Михаиле (Чубе)

Священник Антоний Лозовский
Архиепископ Михаил (Чуб) как исследователь
богословского наследия святителя Мефодия Олимпийского

Протоиерей Владимир Сергунин
Новые факты в исследовании наследия
архиепископа Михаила (Чуба)

О. Ю. Левин
Письма архимандрита Софрония (Сахарова)
к архиепископу Тамбовскому
и Мичуринскому Михаилу (Чубу)

**Раздел III. Тамбовская духовная семинария
в системе образования России**

Митрополит Тамбовский и Рассказовский ФЕОДОСИЙ
Обучение, система воспитания, бытовые условия
и повседневная жизнь в Тамбовской духовной
семинарии в 1820 – 1850 годы

Священник Максим Насонов
Церковное пение как компонент эстетического воспитания
в Тамбовской духовной семинарии
в конце XIX – начале XX века

Раздел IV. Публикации по направлениям**ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ**

Митрополит Тамбовский и Рассказовский ФЕОДОСИЙ
Крещение Руси: заветы прошлого и проблемы настоящего

ИСТОРИЯ ТАМБОВСКОЙ ЕПАРХИИ

Протоиерей Виктор Лисюнин
Роль Покровского собора в истории города Тамбова

Иеродиакон Лука (Попов)

Традиция крестных ходов в Тамбовской епархии

В.Б. Безгин

Сельский приход и крестьянская община
периода поздней империи в современной историографии

Священник Иоанн Сутормин

Сельское духовенство и его заботы в XIX в.
(по материалам храмов сел, ныне относящихся
к Гавриловскому району Тамбовской области)

М.К. Акользина, В.Д. Орлова

Проявление религиозности тамбовского купечества
в XIX – начале XX века

Священник Владимир Бокарев

Православное духовенство в период Тамбовского
крестьянского восстания 20-х годов XX века

Священник Георгий Тарасов

Тамбовская епархия в условиях воинствующего безбожия
и террора 1930-х гг.: источниковедческий аспект

БОГОСЛОВИЕ И ФИЛОСОФИЯ

Священник Алексей Злобин

Оглашение как важный и необходимый этап подготовки
при вхождении в Церковь

Священник Виктор Поздняков

Исторические аспекты зарождения гомилетики

С.Н. Федотов

К введению в теологическую философию А. Ф. Лосева

ПЕДАГОГИКА

Л.Ю. Евтихьева, Диакон Сергей Шуваев

Отличия понимания принципов духовно-нравственного
воспитания в православной и секулярной педагогике

ЦЕРКОВНОЕ ИСКУССТВО

Протоиерей Георгий Неретин

Архитектор, храмостроитель, церковный художник:
проблемные вопросы подготовки храмостроителей

М.А. Климкова

Керамика в православном храме

В.Д. Орлова

Рукоделия насельниц Тамбовского Вознесенского
женского монастыря в середине XIX – начале XX века

1584 978-5-9938074-1-7



**БОГОСЛОВСКИЙ СБОРНИК
ТАМБОВСКОЙ
ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ**

Выпуск III

Компьютерная верстка – Д.А. Гук
Корректор – Л.И. Дудова

Подписано в печать 05.05.2016 г. Формат 70x100¹/₁₆. Печать офсетная
Бумага офсетная. Усл. печ. л. 22,57. Тираж 500 экз. Заказ № 326

Отпечатано в ООО «Тамбовский полиграфический союз»
392000, г. Тамбов, Моршанское шоссе, 14А
Тел. 8 (4752) 53-26-27
E-mail: info@tps68.ru
www.tps68.ru