
Йошкар-Олинская и Марийская епархия
Министерство культуры, печати и по делам
национальностей Республики Марий Эл



ХРИСТИАНСКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ И РУССКАЯ КУЛЬТУРА

Материалы
XVII научно-богословской конференции

Йошкар-Ола
2014

ББК 86.3
X 93

Редакционная коллегия:

иерей Алексей Михайлов,
диакон Александр Жирнов,
профессор МарГУ С.В. Стариков.

Христианское просвещение и русская культура: Доклады и сообщения XVII научно-богословской конференции (16 мая 2014 г.). Йошкар-Ола, 2014. – 108с.

В сборнике представлены материалы по проблемам истории христианства и краеведения. Материалы конференции могут быть использованы в качестве учебного пособия по религиоведению, краеведению и адресуются преподавателям вузов, средних общеобразовательных и средних учебных заведений.

© Йошкар-Олинская и Марийская епархия, 2014

СОДЕРЖАНИЕ

ОФИЦИАЛЬНАЯ ЧАСТЬ

Приветственное слово архиепископа
Йошкар-Олинского и Марийского
Иоанна (Тимофеева) 5

Приветствие Министра культуры, печати
и по делам национальностей М.З. Васютина. 7

ДОКЛАДЫ И СООБЩЕНИЯ

I. ВОПРОСЫ БОГОСЛОВИЯ.

Иоанн Крестев, иерей

Особенности антропологии святителя
Феофана Затворника в контексте
святоотеческого предания..... 9

II. ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ И ГОСУДАРСТВА РОССИЙСКОГО.

Стариков Сергей Валентинович

«За веру, царя и Отечество»: Россия
в Первой мировой войне (к 100-летию
начала войны 1914–1918 гг.) 21

Константин Костромин, иерей

Наречение имени князя в Киевской Руси:
литургический аспект..... 35

Гайденко Павел Иванович

«А ты не ступають ни дети мои, ни внуци мои,
ни род мои в люди церковныя и во все суды»:
несколько замечаний о повелении князя Владимира... 49

Галимов Тэймур Рустэмович

История Церкви в начальный период
монгольского господства (сер. XIII - нач. XIV вв.)
в дореволюционной церковной историографии..... 64

III. ИСТОРИЯ И КРАЕВЕДЕНИЕ В МАРИЙСКОМ КРАЕ.

Федосеева Надежда Александровна

Житийная литература на марийском языке
второй половины XIX – начала XX веков..... 78

Смирнов Дмитрий Валерьевич

Судьбы безместных клириков конца 1930-х – 40-х гг.
на примере приходского духовенства Марийской
АССР 88

Одинцова Зоя Николаевна

История церкви Сретения Господня с. Азаново
Медведевского района Республики Марий Эл..... 95

*Султанянова Регина Юрьевна,
Фролова Ирина Александровна*

Приходы Казанской епархии Русской
Православной Церкви в Марийском крае
в первой половине XIX века 101

Приветственное слово архиепископа Йошкар-Олинского и Марийского Иоанна (Тимофеева).

Христос Воскресе!

Возлюбленные отцы, братья и сестры! Сегодня мы с вами собрались в этом зале, чтобы вновь и вновь духовно пережить светоносный праздник светлой Пасхи и одновременно соприкоснуться с тем духовным наследием, которое оставили нам святые просветители, братья, равноапостольные Мефодий и Кирилл.

Чтобы всем нам осознать то делание, которое они совершили, мы должны взглянуть на наследие, оставленное всем нам. Мы говорим о том, что они оставили нам азбуку, даровали нам духовное просвещение, но самое ценное — главное сокровище, духовная жемчужина, которую мы имеем от святых братьев, — это святая православная вера, это слово Божие, просвещающее всякого человека.

Посмотрите, как славянские народы, народы нашей державы Российской благодаря этому небесному слову, просветившись светом богопознания, приняли бесценное сокровище — святую веру и прикоснулись к всемирной духовной цивилизации.

И мне хочется, чтобы в год преподобного Сергия, игумена Радонежского, 700-летие которого мы недавно праздновали, был бы для нас годом осмысления того наследия, которое даровал нам преподобный авва Сергей.

Сейчас мы много говорим и слышим, что Преподобный объединил земли русские, что он примирял удельные княжества, что он и его ученики основывали по всей земле Российской монастыри, которые стали источниками духовного просвещения, ведь в монастырях началось и книжное дело, начались и первые школы. Самое же главное наследие Преподобного — это его жизнь, это те слова, тот завет, который он всем нам оставил. Чтобы Святая Русь была единой, целой и неделимой, нам надо иметь между собой братолюбие, страх Божий, и каждого, — говорит Преподобный, — окружающего нас, мы должны,

любовью своею согревая, принимать как самого Христа. Только в единстве и в Бозе Святая Русь сохранит себя и умножит бесценное сокровище, то наследие, которое мы получили от наших отцов и дедов. Пусть эта конференция и наше общение обогатят нас, и каждый из нас да внемлет слову Божию и наследию, оставленному нам преподобным Сергием и святыми братьями Кириллом и Мефодием! Благословение Господне да пребывает со всеми вами! Христос Воскресе!

**Приветственное слово Заместителя Председателя
правительства, министра культуры, печати и по делам
национальностей Республики Марий Эл
Михаила Зиновьевича Васютина**

Уважаемые участники конференции!

От имени Правительства Республики Марий Эл и от себя лично поздравляю вас с началом работы XVII Научно-богословской конференции «Христианское просвещение и русская культура».

День славянской письменности и культуры отмечается в нашей стране уже более двадцати лет. В этот замечательный день, 24 мая, мы с любовью и почитанием вспоминаем имена просветителей Кирилла и Мефодия, наших первоучителей, подаривших многомиллионным славянским народам письменность, заложивших основу их культурного развития.

Как и по всей России, в Республике Марий Эл стало доброй традицией отмечать День славянской письменности и культуры проведением мероприятий, организуемых учреждениями культуры и общественными организациями в честь этого праздника.

Огромную работу по распространению и популяризации знаний о значении славянской письменности для становления культуры нашей многонациональной страны осуществляет Йошкар-Олинская и Марийская епархия Русской Православной Церкви.

Несомненно, наиболее важной в череде событий, приуроченных ко Дню славянской письменности и культуры, станет эта конференция, ставшая уже традиционной, объединяющая ученых и богословов Республики Марий Эл и соседних регионов в их стремлении внести свой вклад в дело духовного возрождения, сохранения и развития культурного наследия России.

Сегодняшний форум имеет одну важную особенность. Он проходит в год, который в нашей стране объявлен Годом культуры. Нет сомнения в том, что Год культуры —

совокупность огромного числа гуманитарных акций в России и за рубежом — станет знаковым этапом в развитии славянской культуры, позволит укрепить позиции русского языка, расширить культурное присутствие России во всём мире.

Уважаемые ученые и богословы! Желаю вам успешной и плодотворной работы на благо нашей республики и всей страны! Пусть ваша совместная деятельность способствует воспитанию гражданского патриотизма, сохранению межнационального мира и согласия!

I. ВОПРОСЫ БОГОСЛОВИЯ

*иерей Иоанн КРИСТЕВ,
магистр богословия, клирик Вознесенского собора
г. Йошкар-Олы*

Особенности антропологии святителя Феофана Затворника в контексте святоотеческого предания

Антропология, или учение о человеке, имеет большое значение для нашего спасения. Чтобы спастись, необходимо иметь правильное представление о человеке, о его предназначении, его фактическом состоянии и действовать исходя из этого знания. Так понимал роль антропологии свт. Феофан Затворник. В одном из своих писем он пишет: «Уж как же иначе человеку и жить, как не так, как он устроен. Установив здравые понятия о том, как устроен человек, получим вернейшее указание на то, как ему следует жить»¹. Поэтому вопросы антропологии всегда будут оставаться актуальными для людей, желающих достигнуть спасения.

Одним из авторов, наиболее полно и систематично изложивших православное учение о человеке, является свт. Феофан Затворник (1815-1894). Главным образом, его антропология представлена в известном труде святителя «Начертание христианского нравоучения». Изложить в рамках одного доклада всю антропологию Вышенского Затворника не представляется возможным, поэтому в настоящем сообщении ограничимся определением её особенностей.

Обращаясь к антропологии свт. Феофана, мы видим, что он был сторонником так называемой трихотомии², т.е. усматривал в составе человеческой природы три части: дух, душу и тело. В этом состоит главная особенность его

антропологии. В этом он, можно сказать, является новатором. И эта новизна смущала современников святителя, кто-то в этом усматривал даже ересь, и ему приходилось оправдываться и пояснять свою позицию³.

Чтобы лучше понять эту особенность в учении о человеке свт. Феофана, сделаем небольшой экскурс в историю христианской антропологии. В самом Священном Писании человеческая природа обычно делится на две части, которые называются по-разному: тело и душа — *«не бойтесь убивающих тело (σῶμα), души (ψυχή) же не могущих убить»* (Мф. 10: 28); тело и дух — *«если Христос в вас, то тело (σῶμα) мертво для греха, но дух (πνεῦμα) жив для праведности»* (Рим 8: 10); плоть и дух — *«хотя я и отсутствую телом (σάρξ), но духом (πνεῦμα) нахожусь с вами»* (Кол 2: 5); плоть и ум — *«итак, тот же самый я умом (νοῦς) моим служу закону Божию, а плотию (σάρξ) закону греха»* (Рим 7: 25). Таких выражений в Писании достаточно много. И только в двух местах в Священном Писании встречается трехчастное деление человеческой природы, на которых и основывается учение о трехсоставности человека. В одном из них делается различие между душой и духом. Это Послание к Евреям (4: 12): *«слово Божие живо и действенно и острее всякого меча обоюдоострого: оно проникает до разделения души (ψυχή) и духа (πνεῦμα), составов и мозгов»*. Второе место указывает на три части человеческой природы — дух, душу и тело: *«Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш дух (πνεῦμα) и душа (ψυχή) и тело (σῶμα) во всей целостности да сохранится без порока в пришествие Господа нашего Иисуса Христа»* (1 Фес. 5: 23). Эти два изречения ап. Павла в фундаментальном, классическом труде по догматическому богословию митр. Макария (Булгакова)⁴ прокомментированы следующим образом: «Правда, есть у св. Павла два изречения, в которых душа ясно различается от духа и в человеке исчисляются дух, душа и тело... Но если Слово Божие само себе противоречить не может; если оно так многократно и так ясно говорит только о двух частях в человеке; если сам

ап. Павел с такой отдельностью изображает человека, состоящего только из двух частей (1 Кор. 5: 3-5; 6: 20; 7: 34), то быть не может, чтобы в двух означенных местах душа и дух были различаемы в человеке, как особые самостоятельные части, а не в другом смысле»⁵. И далее, «св. Павел различает дух и душу в человеке только как две стороны одной и той же духовной его природы, или особо обозначает в душе дух, как высшую ее способность»⁶. Итак, мы видим, что классически эти два места понимаются также в контексте дихотомии, т.е. двусоставности человеческой природы. Таким образом, в Священном Писании преобладает дихотомический взгляд на человека.

Значительное большинство древних Отцов и церковных писателей также придерживались двусоставности человеческой природы и различали в человеке только душу и тело. Из наиболее известных авторов, придерживавшихся дихотомии, можно назвать Афиногора Афинского (ок.133-ок.190), св. Иустина Мученика (ок.100-165), Татиана (II в.), свт. Иринея Лионского (ок.130-202), Тертуллиана (155/165-220/240), Климента Александрийского (ок.150-ок. 217), свт. Кирилла Иерусалимского (315-386), свт. Василия Великого (330-379), свт. Григория Богослова (329-389), свт. Иоанна Златоуста (ок. 347-407), блж. Августина (354-430), блж. Феодорита Кирского (V в.), Геннадия Массалийского (+495), прп. Иоанна Дамаскина (ок.675-ок.753)⁷, блж. Феофилакта Болгарского (XI-XII в.)⁸. Посмотрим несколько высказываний из этих авторов. Например, свт. Кирилл Иерусалимский пишет: «Познай и себя самого, что ты такое; познай, что ты человек, состоящий из двух частей, из души и тела, и что тот же Бог есть Творец души и тела»⁹. Свт. Василий Великий: «Человек составлен из души и тела; плоть взята из земли, душа же небесна»¹⁰. Свт. Иоанн Златоуст: «Двойственно это животное, говорю о человеке, который состоит из двух естеств, из души, чувствующей и мыслящей, и из тела»¹¹. Блж. Феодорит Кирский специально писал против заблуждения Аполлинария, который основывал свою ересь

на трехсоставности человеческой природы. «По учению Аполлинария, — пишет блж. Феодорит, — в человеке три составные части: тело, душа животная и душа разумная, которую он называет умом. Но Божественное Писание признает только одну душу, а не две». «Он (Иисус Христос) принял вместе и тело, и душу, одаренную разумом, ибо не на три части Св. Писание разделяет человека, но говорит, что животное сие состоит из души и тела. Бог, образовав из персти тело, и вдунув в него душу, показал, что в человеке — два естества, а не три»¹². Итак, мы видим, что древние Отцы ясно говорят о двусоставности человеческой природы.

Если же некоторые из них и писали о «духе» наряду с «душой» в человеке, то под «духом» они понимали либо благодать или дар Св. Духа, либо принимали «дух» и «душу» как две стороны или силы одной и той же духовной природы человека — высшую и низшую. В первом смысле понимали «дух» св. Иустин, Татиан, свт. Ириней Лионский и др. Они учат, что, хотя человек в падшем состоянии состоит только из тела и души, но до грехопадения он имел еще «дух», который возвращается ему через искупление. Соответственно, дух имеют только верующие¹³. И хотя без духа человек не совершенен, но все же это не природная часть человека. Второе понимание можно встретить, например, у Климента Александрийского. В «Строматах» он пишет, что только тело и душа являются составными частями природы человека, а душа и дух — это два имени одной и той же невидимой сущности в человеке, и если иногда они различаются, то только для того, чтобы обозначать разные действия и состояния этой сущности¹⁴.

Еще некоторые авторы словом «дух» называют саму душу, указывая этим ее природу, что душа духовна (в смысле нематериальна), т.е. что душа есть дух. Вот как об этом пишет еп. Массалийский Геннадий, живший в V веке: «Мы не утверждаем, будто в одном человеке есть две души... — одна душевная, которая одушевляет тело... а другая духовная, управляющая разумом. Но говорим, что

только одна душа в человеке, которая и оживляет тело своим соединением с ним, и располагает сама собою по своему разуму, имея в себе свободную волю...»¹⁵. И далее: «Человек состоит только из двух частей, из души и тела... Дух не есть третья часть в составе человека, как думает Дидим, но дух есть самая душа по ее духовной природе»¹⁶.

Отдельные выражения о трехсоставности человеческой природы можно встретить лишь у немногих древних Отцов, например, у свт. Григория Нисского¹⁷ (ок. 335-394), прп. Ефрема Сирина (ок. 306-373)¹⁸.

Таким образом, мы видим, что в древней Церкви учение о двусоставности человеческой природы было, можно сказать, общепринятым. Более того, Отцы специально писали против учения о трехсоставности человека, потому что на нем основывались некоторые ереси.

Теперь перейдем собственно к антропологии свт. Феофана Затворника. В общих чертах свою антропологию свт. Феофан излагает при толковании приведенного выше места из 1-го послания ап. Павла к фессалоникийцам: «*Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш дух (πνεῦμα) и душа (ψυχή) и тело (σῶμα) во всей целости да сохранится без порока в пришествие Господа нашего Иисуса Христа*» (1 Фес. 5: 23). Рассмотрим это толкование. «“Дух и душа и тело” — Богооткровенное указание на состав естества человеческого, — пишет свт. Феофан. — Как малый мир, человек совмещает в себе все виды жизни, проявившиеся в его предшественниках по лестнице творения. В нем есть и растительно-животная жизнь, и животн-душевная вместе с душевно-человеческою, и духовная, исключительно ему принадлежащая и его характеризующая. Их и означают слова: тело, душа и дух»¹⁹. Дальше свт. Феофан дает характеристику отдельно каждой из этих трех частей: «Тело — наш животн-растительный организм, со всеми его отправлениями и потребностями; душа — начало тех внутри нас сознательных явлений, кои начинаются чувственными восприятиями, влечениями и ощущениями и оканчиваются научными построениями,

многообъятными начинаниями и предприятиями, произведениями вкуса; дух — орган Богообщения, Бога сознающая, Бога ищущая и Богом живущая сила. Существенные черты его — сознание и свобода, движущие его начала суть: вера в Бога, чувство всесторонней зависимости от Него и уверенность в Нем. Проявления жизни суть: страх Божий, действия совести и жажда Богообщения, выражающаяся (со внешней стороны) недовольством ничем тварным»²⁰. Итак, свт. Феофан ясно различает в человеке три составляющие его части: тело, душу и дух.

В чем же причина того, что свт. Феофан вопреки большинству Отцов и церковных писателей говорит о трехсоставности человека? В «Начертании христианского нравоучения» свт. Феофан в одной из сносок дает следующее примечание относительно трихотомии: «Это предмет спорный, хотя весь только о словах. Тем, которые не хотят различать духа и души, можно предложить, чтобы под словом дух они понимали высшую сторону нашей нетелесной стороны, а словом душа означали низшие ее действия и направления»²¹. Из приведенного примечания видно, что свт. Феофан не придавал строго догматического значения трихотомической схеме, не требовал от всех ее признания. Он не занимался абстрактной наукой — антропология для святителя имеет практическое значение. Она нужна ему не сама по себе, а лишь как вспомогательное средство, чтобы дать людям назидание для спасения, т.е. носит прикладной характер. Еще раз вспомним слова свт. Феофана: «Уж как же иначе человеку и жить, как не так, как он устроен. Установив здравые понятия о том, как устроен человек, получим вернейшее указание на то, как ему следует жить»²². Основная тема всего богословского наследия святителя-затворника — это домостроительство нашего спасения. Отсюда и антропология свт. Феофана строится на сотериологии, из нее исходит и ею определяется²³. Следовательно, причина трихотомической схемы свт. Феофана не в ее догматическом значении, а в практическом, сотериологическом применении.

В чем удобство данной трехчастной схемы? Свт. Феофан использует трихотомическую схему для того, чтобы более наглядно показать, как человек может существовать на трех онтологических уровнях: телесном, душевном и духовном²⁴. У духовного человека, по учению свт. Феофана, составные части его природы содержатся в строгой иерархии: меньший подчиняется большему, слабый — сильному. «Тело должно подчиняться душе, душа — духу, дух же по свойству своему должен быть погружен в Бога», — говорит святитель²⁵. При этом «сила духа над душою зависит от соприсущего ему Божества, сила души над телом — от обладающего ею духа»²⁶. Это естественное состояние человеческой природы. Только в таком состоянии все части человека сохраняются в непорочности. Свт. Феофан пишет: «Дух непорочен, когда весь в Боге, и душе не покоряется, а ее себе подчиняет и по-своему направляет и устроит; душа непорочна, когда, подавляя в себе всякую страстность, во всем следует созерцаниям, внушениям и вкусам духа и ничего противного тому не допускает ни в науках, ни в искусствах, ни в начинаниях, — и телом владеет, не ему покорствуя, а его себе обращая в орудие; тело непорочно, когда не творят угодия ему в похоти, а держат его в строгой мере естества, отревая все похотное»²⁷. Таково состояние духовного человека. У таких людей жизнь духовная совершенно поглощает жизнь плотскую и душевную, и они прославляют Бога в душах и телах своих (1 Кор. 6: 20)²⁸. Все составляющие части духовного человека правильно выполняют свои предназначения, которые Вышенский святитель определяет следующим образом. Назначение духа — это «общение с Богом и миром духовным»; назначение тела — «посредничество в сношении с миром чувственным»; назначение души — «от чувственного через дух восходить к Богу и одуховляться и от Бога через дух низводить одуховление чувственному»²⁹. Так описывает свт. Феофан духовного человека или человека, каким он должен быть по своему предназначению.

Однако после грехопадения природа человека исказилась, иерархия ее составных частей нарушилась, низшие части подчинили себе высшие. «Когда же отпал человек от Бога, — пишет свт. Феофан, — дух потерял власть над душою, а эта — над телом»³⁰. «Дух, отдалившись от Бога, потерял свою силу и подчинился душе; душа, не возвышаемая духом, подчинилась телу. Человек всем существом своим и сознанием погряз в чувственность»³¹. «Жизнь падшего стала преимущественно плотская — чувственная, со слабою душевною и еще слабейшею духовною»³². Дух у таких людей бездействует, он подчинен и подавлен более низкими и грубыми частями природы, его как будто и нет. «Преобладание души, равно как и преобладание тела, есть отрицание жизни по духу», — пишет свт. Феофан³³. «Где же дух у такого рода людей? — задается вопросом Вышенский святитель и отвечает: — В них же, но, состоя в подчинении душе и телу, он заморен и почти не действует свойственным ему образом. Его присутствие в них можно узнавать, с одной стороны, по безграничности некоторых душевно-чувственных стремлений, несвойственных душе и плоти по их природе, с другой — по бывающим нередко состояниям сих людей, в коих они отрешаются от земли наперекор требованиям души и плоти. В последнем случае дух покушается как бы войти в свои права. Мучения совести, боязнь Судии — Бога, постоянная тоска — это суть его действия на душу, его стоны, отзывающиеся в сознании душевном. Так, в людях чувственных и душевных дух тлеет, как искра под пеплом»³⁴. Т.е. у людей плотских и душевных, по свт. Феофану, дух, как часть природы, сохраняется, но находится в подавленном состоянии и бездействует.

Вернуть нормальное состояние своей природы человек может только с помощью благодати Св. Духа. Предваряющая, зовущая благодать Божия, приближаясь к человеку, действует непосредственно на дух его и пробуждает его действия — «страх Божий, совесть и жажду Богообщения»³⁵. После этого, если человек обращается к Богу,

то в церковных таинствах он получает благодать, которая соединяется с его духом и возвращает ему опять преобладающее положение в человеке. С этого момента благодатствованный дух начинает властно распоряжаться душевными и телесными силами, снова приводя их под свое начало и одухотворяя³⁶.

Таково общее описание человеческой природы, ее состояния под грехом и под благодатью, как оно представлено у свт. Феофана. Но у него есть и более подробно разработанное учение о человеке. Святитель пишет, что «все разнообразие наших внутренних действий сознаваемых сводится к трем исходным началам, или силам: познающей, желающей и чувствующей»³⁷. Эти три силы действуют в человеке на трех уровнях его природы – телесном, духовном и душевном. Соответственно, в человеческой природе можно наблюдать, по выражению свт. Феофана, «девятиерную иерархию сил»³⁸. Обозначим эту классификацию. Познавательная сила на уровне духа – это разум, на уровне души – рассудок, на уровне тела – низшие познавательные способности (наблюдение, воображение и память)³⁹. Желательная сила в духе проявляется как совесть, в душе – как воля, в теле – как низшие телесные пожелания⁴⁰. Чувствующую силу святитель называет сердцем. Духовные чувства – это изменения в сердце, происходящие в нем «от созерцания или воздействия на него предметов из духовного мира», т.е. это чувства религиозные: страх Божий, благоговение, преданность, упование на Бога и др. Душевные чувства – это сомнение, вероятие, неверие, отвержение, недоумение, самодовольство, самоуничтожение, разные формы расположенности к людям (добрые и недобрые), эстетические чувства и проч. Низшие чувства – это удивление, увлечение внимания, страх, гнев и т.п.⁴¹. Свт. Феофан подробно описывает каждую из этих сил на трех уровнях человеческой природы, показывает их первоначальное состояние и предназначение, искаженное состояние под действием греха и, самое главное, путь восстановления под действием благодати.

Таким образом, с помощью трихотомической схемы свт. Феофан подробно описывает все силы или действия человеческой природы и раскрывает все возможные их состояния. Трехчастное деление человеческой природы у свт. Феофана имеет не догматическое значение, а практическое, прикладное. Святитель не думал создавать догматическую систему, он хотел указать людям путь к спасению через самопознание. Следовательно, значение антропологии свт. Феофана Затворника – в ее сотериологическом применении.

Примечания:

¹ Феофан Затворник, свт. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? Собрание писем. – М.: Правило веры, 2009. С. 17.

² От греч. τριχῶς – тройким образом – и ἡ τομῆ – сечение, различие, отделение.

³ См., например: Феофан Затворник, свт. Письма. Выпуск 2. Письмо 106. [Электронный ресурс] // http://azbyka.ru/otechnik/?Feofan_Zatvornik/pisma=2#1_6.

⁴ Интересно, что митр. Макарий был близким другом свт. Феофана, они вместе учились в Киевской Духовной академии и слушали лекции по догматическому богословию профессора архимандрита (впоследствии архиепископа Херсонского) Димитрия (Муретова).

⁵ Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. В 2 т. Т. 1. – Тулаев: Православное братство святых князей Бориса и Глеба, 1999. С. 445.

⁶ Там же.

⁷ См. Сильвестр (Малеванский), архим. Опыт православного догматического богословия. В 5 т. Том 3. – СПб: Общество памяти игумены Таисии, 2008. С. 244-248.

⁸ См. Феофилакт Болгарский, блж. Благовестник. Кн. 3: Толкования на Послания святого апостола Павла. – М.: Издательство Сретенского монастыря, 2002. С. 614, 774-775.

⁹ Цит. по: Макарий (Булгаков), митр. Указ. соч. С. 446.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же.

¹² Там же. С. 448-449.

¹³ См. Сильвестр (Малеванский), архим. Указ. соч. С. 244-245.

¹⁴ См. Макарий (Булгаков), митр. Указ. соч. С. 447.

¹⁵ Цит. по: Сильвестр (Малеванский), архим. Указ. соч. С. 248.

¹⁶ Там же.

¹⁷ См. Григорий Нисский, свт. Об устройении человека, гл. 8. [Электронный ресурс] // http://azbyka.ru/otechnik/?Grigorij_Nisskij/ob_ustroenii_cheloveka=8

¹⁸ См. Макарий (Булгаков), митр. Указ. соч. С. 448.

¹⁹ Феофан Затворник, свт. Толкование на Первое послание ап. Павла к Фессалоникийцам. [Электронный ресурс] // http://azbyka.ru/otechnik/?Feofan_Zatvornik/tolkovanie-na-pervoe-poslanie-k-solunjanam=4_17.

²⁰ Там же.

²¹ Феофан Затворник, свт. Начертание христианского нравоучения. III, 9, сноска. – Правило веры, 2010. [Электронный ресурс] // http://azbyka.ru/otechnik/?Feofan_Zatvornik/nachertanie-hristianskogo-nravoucheniija=9.

²² Феофан Затворник, свт. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? Собрание писем. С. 17.

²³ См. Ширяев Г. Антропология святителя Феофана, Затворника Вышенского. [Электронный ресурс] // <http://russkysam.narod.ru/08-09.htm>.

²⁴ См. Питирим (Творогов), иером. Некоторые аспекты антропологии святителя Феофана Затворника. [Электронный ресурс] // <http://svtheofan.ru/item/1253-ieromonah-pitipim-tvorogov.html>.

²⁵ Феофан Затворник, свт. Начертание христианского нравоучения. III, 9. [Электронный ресурс] // http://azbyka.ru/otechnik/?Feofan_Zatvornik/nachertanie-hristianskogo-nravoucheniija=9.

²⁶ Там же.

²⁷ Феофан Затворник, свт. Толкование на Первое послание ап. Павла к Фессалоникийцам. [Электронный ресурс] // http://azbyka.ru/otechnik/?Feofan_Zatvornik/tolkovanie-na-pervoe-poslanie-k-solunjanam=4_17.

²⁸ См. Феофан Затворник, свт. Начертание христианского нравоучения. III, 9. [Электронный ресурс] // http://azbyka.ru/otechnik/?Feofan_Zatvornik/nachertanie-hristianskogo-nravoucheniija=9.

²⁹ Там же.

³⁰ Феофан Затворник, свт. Толкование на Первое послание ап. Павла к Фессалоникийцам. [Электронный ресурс] // http://azbyka.ru/otechnik/?Feofan_Zatvornik/tolkovanie-na-pervoe-poslanie-k-solunjanam=4_17.

³¹ Феофан Затворник, свт. Начертание христианского нравоучения. III, 9. [Электронный ресурс] // http://azbyka.ru/otechnik/?Feofan_Zatvornik/nachertanie-hristianskogo-nravoucheniija=9.

³² Феофан Затворник, свт. Толкование на Первое послание ап. Павла к Фессалоникийцам. [Электронный ресурс] // http://azbyka.ru/otechnik/?Feofan_Zatvornik/tolkovanie-na-pervoe-poslanie-k-solunjanam=4_17.

³³ Феофан Затворник, свт. Начертание христианского нравоучения. III, 9. [Электронный ресурс] // http://azbyka.ru/otechnik/?Feofan_Zatvornik/nachertanie-hristianskogo-nravoucheniija=9.

³⁴ Там же.

³⁵ См. Феофан Затворник, свт. Толкование на Первое послание ап. Павла к Фессалоникийцам. [Электронный ресурс] // http://azbyka.ru/otechnik/?Feofan_Zatvornik/tolkovanie-na-pervoe-poslanie-k-solunjanam=4_17.

³⁶ Там же.

³⁷ Феофан Затворник, свт. Начертание христианского нравоучения. III, 9. [Электронный ресурс] // http://azbyka.ru/otechnik/?Feofan_Zatvornik/nachertanie-hristianskogo-nravouchenija=9.

³⁸ Там же. III, 10. [Электронный ресурс] // http://azbyka.ru/otechnik/?Feofan_Zatvornik/nachertanie-hristianskogo-nravouchenija=10.

³⁹ Там же. III, 10, 1. [Электронный ресурс] // http://azbyka.ru/otechnik/?Feofan_Zatvornik/nachertanie-hristianskogo-nravouchenija=10_1.

⁴⁰ Там же. III, 10, 2. [Электронный ресурс] // http://azbyka.ru/otechnik/?Feofan_Zatvornik/nachertanie-hristianskogo-nravouchenija=10_2.

⁴¹ Там же. III, 10, 3. [Электронный ресурс] // http://azbyka.ru/otechnik/?Feofan_Zatvornik/nachertanie-hristianskogo-nravouchenija=10_3.

II. ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ И ГОСУДАРСТВА РОССИЙСКОГО

*СТАРИКОВ Сергей Валентинович,
доктор исторических наук,
профессор кафедры отечественной истории МарГУ*

«За Веру, Царя и Отечество»: Россия в Первой мировой войне (к 100-летию начала войны 1914–1918 гг.)

В 2014 году Россия вспоминает важную веху в своей истории. Сто лет назад Российская империя вступила в Первую мировую войну и приняла в ней активное участие. Но история распорядилась так, что эта война оказалась забытой. Великая Российская революция 1917–1918 гг., во многом ставшая следствием этой войны, совершилась под антивоенными лозунгами, а пришедшие к власти в России революционные партии большевиков и левых социалистов дали ей однозначную классовую оценку как войны империалистической, захватнической, не имеющей ничего общего с интересами народа и революции. История этой войны была предана забвению. Она подвергалась фальсификации в исторической науке, обросла мифами, ибо правда о войне мало кого интересовала. Поэтому история Первой мировой войны и участие в ней России остаются для большинства наших современников неизвестными. Сегодня в России нет ни одного памятника героям этой войны. Неудивительно, что имеет место очень смутное представление о том, зачем Россия воевала, какие цели она преследовала и почему всё так бесславно завершилось.

Сделаю попытку расставить некоторые акценты, ответить на поставленные вопросы. Война явилась следствием острых противоречий между ведущими европейскими державами, в первую очередь между Германией и Англией, за сферы влияния, как в Европе, так и в мире. Поводом к

войне стало убийство в г. Сараево (Сербия) австрийского престолонаследника герцога Франца Фердинанда и его супруги, совершенное 15 июня 1914 г. сербским студентом Гаврилой Принципом. 10 июля 1914 года Австро-Венгрия, за которой стояла Германия, предъявила Сербии ультиматум, содержащий среди прочих требование о допущении австрийских следователей на территорию Сербии и введении ограниченного контингента австрийских войск. Сербия выразила готовность принять основные требования ультиматума, за исключением этих двух пунктов, передать дело на рассмотрение великих держав или в Гаагский международный трибунал.

14 июля 1914 года Австро-Венгрия объявила войну Сербии. Попытки предотвратить сползание к европейской войне (предложение Англии о созыве конференции для разрешения конфликта, телеграммы российского императора Николая II германскому императору с предложением посредничества и т. д.) не увенчались успехом. Вечером 17 июля в России была объявлена всеобщая мобилизация. Германия предъявила ультиматум России об отмене в течение 12 часов решения о мобилизации. Ответ министра иностранных дел России С.Д. Сазонова сводился к тому, что отменить мобилизацию в такие сроки нельзя, но Россия готова продолжать переговоры для урегулирования конфликта.

19 июля Германия объявила войну России. Франция заявила о своей поддержке России, а Англия — о поддержке Франции. Германия объявила войну Франции. Войну России объявила Австро-Венгрия. Так война стала превращаться в мировую. В конечном итоге в неё было вовлечено 38 стран с населением свыше 1,3 млрд. человек¹.

Российская империя не преследовала никаких империалистических целей в начавшейся войне. Её территория и так составляла одну шестую часть суши. Это была огромная страна со 175 млн. населением, огромными природными ресурсами. По уровню промышленного производства Россия занимала четвертое место в Европе и пятое

в мире после США, Германии, Великобритании, Австро-Венгрии и Франции. Агрессивные планы Германии по переделу мира, планы Австро-Венгрии по усилению своего присутствия на Балканах, где традиционно русское влияние среди славян было велико и исторически обусловлено, несомненно, застрагивали геополитические интересы Российской империи. Поэтому Россия, всегда отстаивавшая интересы южных славян, православных народов на свободу и независимость, не могла остаться безучастной к событиям вокруг Сербии. Идея славянского единства перед лицом австро-германской агрессии была тогда очень широко распространена в различных слоях российского общества, интеллигенции, нашла широкое отражение в официальной идеологии, литературе, публицистике. До последнего момента Россия пыталась предотвратить сползание к войне, но агрессия отвергла все компромиссы. Государь император Николай II в своих Высочайших Манифестах о войне 20 и 26 июля отмечал, что в объявленной нам войне приходится заступаться не только за Сербию, но и оградить честь, достоинство и целостность России. «Видит Господь, что не ради воинственных замыслов или суетной мирской славы подняли мы оружие, — подчеркивал российский самодержец, — но ограждая достоинство и безопасность Богом хранимой нашей Империи, боремся за правое дело»².

Российское общество с пониманием и почти полным единодушием отнеслось к возникшей ситуации и объявленной России войне. 20 июля на Дворцовой площади Петербурга состоялась манифестация в поддержку России и славянского единства. Демонстрации прошли в городах России. Страна поднималась на войну, которая с первых дней была названа Второй Великой Отечественной войной в защиту рубежей России и поддержки братьев-славян в борьбе с австро-германским нашествием. В войну вступала профессиональная Императорская русская армия, создавались ополченческие формирования, начиналась мобилизация в армию. Повсеместно звучал патриотиче-

ский призыв «За Веру, Царя и Отечество». Вопреки довольно устойчивому мифу о том, что рабочие и крестьяне России защищали в этой войне интересы помещиков и капиталистов, следует заметить, что народы многонационального государства осознавали, что война навязана России, и их долг защитить свое отечество от врага, сорвать планы агрессора. Это был неподдельный патриотизм. С первых дней войны солдаты и офицеры русской армии совершали героические подвиги во имя этих целей. На фронт уходили не только рабочие и крестьяне. Российский Императорский дом направил на передовую Великих Князей. Так, в первые дни войны на фронт ушли пятеро сыновей Великого Князя Константина Романова. Младший из них – князь Олег Константинович погиб в конце сентября 1914 г. Великие княжны Дома Романовых, в частности дочери Императора Николая II, развернули активную деятельность по открытию госпиталей и лазаретов для раненых воинов, служили сестрами милосердия.

План германского командования (план А. фон Шлиффена), разработанный в 1905 году, на первом этапе войны предусматривал молниеносную кампанию на Западном фронте против Франции, а потом действия против России, вооруженные силы которой должна была сковать Австро-Венгрия. Немцы по этому поводу говорили: «Обедать будем в Париже, а ужинать в Петербурге». Таким образом, Германия предполагала избежать войны на два фронта и закончить ее не позднее, чем через 2-3 месяца. Русский Генеральный штаб считал опасным предоставить Германии возможность разгромить Францию и поэтому планировал одновременное наступление на Берлин силами Северо-Западного (командующий генерал Я.Г. Жилинский) и на Вену – Юго-Западного (командующий генерал Н.И. Иванов) фронтов.

Однако для спасения союзников русской армии пришлось начать наступление на Германию, не дожидаясь завершения развертывания всех войск и окончания мобилизации. 1-я (командующий генерал П.К. Ренненкамф)

и 2-я (командующий генерал А.В. Самсонов) русские армии 4 августа вступили в Восточную Пруссию, отвлекая немецкие силы с Западного фронта, где в это время Германия, нарушив нейтралитет Бельгии, обрушилась на Северную Францию. Вначале наступление русских войск развивалось успешно.

7 августа 1-я армия нанесла серьезное поражение 8-й немецкой армии генерала М. фон Притвица под Гумбиненом. Тем временем 2-я армия генерала Самсонова продвигалась вглубь Восточной Пруссии. Воспользовавшись бездействием Ренненкампа, который не организовал преследование поспешно отступавшего противника, новый командующий 8-й армии генерал П. фон Гинденбург приостановил отступление и направил почти все силы против армии Самсонова. Два корпуса 2-й армии были окружены и почти целиком уничтожены. Остатки армии отошли к русской границе. После этого Гинденбург атаковал войска Ренненкампа и к 2 сентября вытеснил их из Восточной Пруссии.

Более удачно сложилась обстановка на Юго-Западном фронте. В ходе начавшейся 5 августа Галицийской наступательной операции русские войска вторглись в Галицию, разбили во встречных боях австро-венгров, и 21 августа войска генерала А.А. Брусилова заняли Львов. Продолжая успешное наступление, русские войска осадили мощную австрийскую крепость Перемышль, заняли значительную часть Буковины. Возникшая угроза вторжения русской армии в Силезию вынудила немецкое командование перебросить часть войск на Восточный фронт. 12 сентября по приказу русской Ставки наступление было приостановлено, а армии сосредоточены в районе Варшавы. В течение сентября-ноября 1914 г. на территории Польши проходили два крупнейших сражения – Варшавско-Ивангородское и Лодзинское. В боях с обеих сторон участвовало временами свыше 800 тыс. человек³. Ни одной из сторон не удалось полностью решить свои задачи, но русские действовали более эффективно. Успешным контр наступлением в рай-

оне Лодзи русская армия оказала существенную поддержку союзникам, которые в это время вели тяжелые бои за Фландрию. В конце ноября 1914 года на совещании командующих фронтами русской армии в Бресте было принято решение приостановить наступательные действия до января 1915 года. Одна из основных причин такого решения — недостаток вооружений, снарядов, артиллерии, истощение кадровой армии. Убитыми, ранеными и пленными русская армия потеряла 1,2 млн. человек⁴.

На Восточном фронте война приняла позиционный характер.

20 октября 1914 г. Россия объявила войну Турции, и русские войска в Закавказье разгромили 3-ю турецкую армию. Был нанесен серьезный урон германско-турецкой эскадре на Черном море. Успешные действия русских армий вынудили Германию в начале 1915 г. провести перегруппировку своих сил, перенеся центр тяжести на Восточный фронт. С Западного фронта были переброшены лучшие корпуса, из которых была сформирована ударная армия под командованием генерала А. фон Макензена. 19 апреля 1915 года после интенсивной артиллерийской подготовки германская и австрийская армии нанесли удар по русским войскам в Галиции, в районе Горлицы. Упорные бои длились почти полтора месяца. Русские войска, не получавшие необходимого количества боеприпасов и вооружений, с неукомплектованным личным составом, медленно отступали. 21 мая был оставлен Перемышль, 9 июня — Львов. Русские войска оставили почти всю завоеванную в конце 1914 года территорию, но общий прорыв русского фронта на этом участке не удался.

В июле 1915 года германское командование предприняло попытку окружить русскую группировку в районе Варшавы. Бои в Польше шли около месяца. 20 июля русские войска оставили Варшаву. Армия была спасена, но вся Польша была оставлена неприятелю. Развивая достигнутый успех, германское командование предприняло в августе наступление сначала на Ковенском, а затем на

Вильненском направлениях. Противник занял Вильно и значительную часть Литвы. Контрудары русской армии заставили немцев несколько отступить. Благодаря действиям Балтийского флота удалось не допустить прорыва германских кораблей в Рижский залив. К середине октября фронт вновь стабилизировался и проходил теперь по линии Рига—Двинск—Барановичи—Пинск—Дубна.

К концу 1915 года русские войска были вытеснены из Польши, Литвы, Галиции, части Прибалтики и Белоруссии, успехи первых месяцев войны были сведены “на нет”. С начала войны потери русских войск составили 3,5 млн. человек убитыми, ранеными и пленными⁵. В кампанию 1914-1915 гг. были практически выбиты кадры регулярной Императорской русской армии, с которой Россия вступила в войну. Их можно было пополнить, но нельзя было заменить.

Союзники не оказали России практически никакой помощи. Военные неудачи 1915 года вызвали перестановки в высшем командном составе русской армии: в июне 1915 года был смещен военный министр В.А. Сухомлинов, обвиненный в измене. На его место был назначен генерал А.А. Поливанов. В августе 1915 года Николай II сместил своего дядю Великого Князя Николая Николаевича с поста верховного главнокомандующего, несмотря на то, что тот пользовался неплохой военной репутацией и имел авторитет в армии. Одновременно был смещен и начальник Генерального штаба генерал Н.Н. Янушкевич. Пост верховного главнокомандующего занял сам Николай II, а начальником Генерального штаба стал генерал М.В. Алексеев. При возложении на себя обязанностей верховного главнокомандующего император исходил из того, что Россия в союзе с Антантой вступала в решающую фазу военных действий, и государь таким решением стремился объединить усилия фронта и тыла в решении военных задач. Многие уже тогда посчитали решение царя ошибочным. Но император не боялся брать на себя ответственность. Николай II видел, как в Государственной думе с лета 1915

года лоббируются групповые интересы, складывается оппозиционный «прогрессивный блок» либералов, требовавший создания правительства, ответственного перед думой. Это, по мнению государя, могло крайне неблагоприятно отразиться на ходе войны. Поэтому, решение императора было продиктовано стремлением к единству действий во имя победы.

Умелые действия Алексеева как главнокомандующего Северо-Западным фронтом сорвали попытки противника окружить и уничтожить русскую армию в Польше в июле-августе 1915 года. Он был компетентным начальником Генерального штаба. Государь император ему полностью доверял.

В 1916 году германское командование поставило перед своим Восточным фронтом чисто оборонительные задачи, намереваясь нанести сокрушительный удар по противникам на Западе. Наступление немцев началось в феврале 1916 года под Верденом. Австро-Венгрия нанесла жестокое поражение итальянской армии в районе Трентино. Разработанный императорской Ставкой общий план летнего наступления предусматривал нанесение главного удара по германской армии войсками Западного фронта из района Молодечно в направлении Вильно. Армии Северного и Юго-Западного фронтов должны были играть вспомогательную роль, отвлекая силы противника. Но настойчивые призывы союзников о помощи вынудили русское командование отступить от первоначальных планов, изменив направление главного удара и ускорив сроки наступления.

Главным стал Юго-Западный фронт, действовавший против Австро-Венгрии. 22 мая 1916 года войска Юго-Западного фронта под командованием генерала Брусилова начали наступление на позиции австро-венгров по всему фронту, прорвали их позиционную оборону и продвинулись на глубину 60-150 км. Потери противника были огромны — 1,5 млн. человек⁶. Брусиловский прорыв поставил Австро-Венгрию на грань военной и политической

катастрофы. Германии пришлось для спасения австрийского фронта перебросить на Восток от Вердена и из Италии 30 пехотных и 3 кавалерийские дивизии. Это облегчило положение англо-французских союзников и спасло от разгрома Италию. На стороне Антанты выступила Румыния.

Наступил перелом в ходе Первой мировой войны в пользу стран Антанты. С конца 1916 года германское командование вынуждено было перейти к обороне. Большой успех был достигнут в боевых действиях России против Турции. Войска Кавказского фронта взяли 6 февраля 1916 года Эрзерум и овладели в апреле Трапезундом, продвинувшись на 25 км вглубь Турции. В итоге всей военной кампании 1916 года страны Антанты, при решающем влиянии вооруженных сил России, захватили стратегическую инициативу в ходе борьбы с германо-австрийским блоком. 1916 год в военном отношении для России был наиболее успешным. Австро-венгерская армия была практически полностью разбита. Она так и не смогла оправиться после Брусиловского прорыва и более не вела крупных наступательных операций. Значительные военные потери понесла Германия. Однако воспользоваться плодами этих побед Россия так и не смогла.

В стране стремительно нарастала новая смута — революция. Думская либеральная оппозиция критиковала верховную власть, формируя общественное мнение. В стране нарастал социально-экономический кризис. Милитаризация экономики, огромные военные расходы, начавшаяся инфляция привели к нехватке товаров повседневного спроса, перебоям в снабжении городов, крупных промышленных центров. Транспорт не справлялся с грузоперевозками. Даже в столице появились очереди за хлебом зимой 1916-1917 гг. Вновь вспыхнули забастовки рабочих. Недовольство охватывало разные социальные слои населения. Чувствовалась усталость от войны. Новобранцы, в отличие от солдат и офицеров 1914-1915 годов, принявших на себя основной удар германского блока и отстояв-

ших страну, все больше задавались вопросами о смысле войны, её окончании и оказывались предрасположенными к антивоенной партийной пропаганде.

Наиболее радикальная часть русских социалистов (большевики, эсеры левых течений) вели в империи и за её пределами подрывную работу. Они действовали под лозунгами «Война войне», «Превратим империалистическую войну в войну гражданскую». Их деятельность была направлена на дестабилизацию положения в стране по принципу: чем хуже положение в стране, тем ближе революция, которая сметёт самодержавие и уничтожит старый строй. Мечтая об обществе социальной справедливости, они грезили идеями мировой революции, считая, что её факел вспыхнет в России и пламя перекинется на другие страны. Антивоенная пропаганда левых социалистов пускала свои корни в российском обществе, терпевшем лишения. Стремительно нарастали революционные максималистские настроения.

Верховная власть ничего не смогла противопоставить этим устремлениям и действиям. Они захватывали целые регионы, фронт и тыл. Оказалось, что враг внутренний сильнее врага внешнего. Политические цели социалистов по уничтожению Российской империи совпали с надеждами германо-австрийского блока на внутреннее ослабление России, её вывод из войны, ибо в военном отношении Россию разбить не удалось.

Революционные события в Петрограде 23-27 февраля 1917 года означали начало Великой Российской революции 1917-1918 годов. Под сильным давлением император Николай II вынужден был подписать акт об отречении. Бывший царь ещё надеялся, что думские либералы, так стремившиеся к власти, поставят интересы России выше своих партийных и личных амбиций и совместно с Антантой победоносно завершат войну. Первые заявления пришедшего к власти Временного правительства обнадеживали. Даже социалисты умеренного толка (меньшевики, эсеры) говорили о необходимости защищать «свободную

Россию» от германского империализма и были готовы поддержать готовящееся в июне 1917 года новое наступление на Восточном фронте.

В 1917 году Россия все более погружалась в пучину антивоенной анархии. Началось стремительное разложение той русской армии, которая держала позиции в 1916 году. 1 марта 1917 года Петроградский совет принял печально знаменитый Приказ № 1, по которому устранялась власть командиров в армии, создавались солдатские комитеты, и ни один приказ командира не мог быть выполнен без санкции комитета. Социалисты боялись, что в армии вновь возобладают патриотические настроения, что она превратится в контрреволюционную силу, и лишили офицеров их прав, чести и достоинства. Такая «армия свободной России» превратилась в солдатскую вольницу и воевать не могла. Усиливалось дезертирство. Митинговые страсти захватили тыловые и армейские гарнизоны. Большевики и левые эсеры вербовали солдат на сторону революции, обещали им закончить «проклятую войну». Июньское наступление на фронте провалилось.

Большевистский военный переворот в Петрограде 24-26 октября 1917 года произошел под антивоенными лозунгами. Большевистское правительство В.И. Ленина, в соответствии с принятым на II Всероссийском съезде советов Декретом о мире, заявило на весь мир о разрыве с бывшей царской дипломатией и стремлении заключить «справедливый демократический мир без аннексий и контрибуций». Большевики явно рассчитывали на поддержку их курса на мировую революцию «сознательными пролетариями Англии, Франции и Америки». Они не ожидали, что страны германского блока сядут за стол переговоров. Страны Антанты отказались от переговоров, ибо знали, что германо-австрийский блок («Четверной союз» в составе Германии, Австро-Венгрии, Болгарии и Турции) уже стоит накануне краха. Но, обещая мир рабочим, солдатам и крестьянам, большевики вынуждены были начать в Брест-Литовске переговоры. Сначала было заключено

перемирие, и все военные действия на Восточном фронте прекращались, а с конца декабря 1917 г. начались мирные переговоры. Большевики не стремились подписать с Четверным союзом сепаратный мирный договор. Это не входило в их планы. Более того, они считали такой договор с империалистами не допустимым, предательством интересов мировой революции. Поэтому использовали переговоры как трибуну для провоцирования революции на Западе, наивно полагая, что там, также как и в России, назрела революция и рабочие западных стран поддержат русских социалистов и свергнут свои правительства. Тогда объявленная большевиками война мировому империализму закончится. Иного пути Ленин, Троцкий и их сторонники не видели, полагая, что советская власть в России сможет одержать победу только при условии мировой революции. Но страны Четверного союза толкали Россию в русло сепаратных переговоров, грозили, что если большевики не примут их ультиматум, то они начнут новое наступление на Восточном фронте и тогда большевистской власти в России придет конец. Большевики оказались перед выбором: мировая революция не наступает, а немцы грозят новым наступлением. В этих условиях сначала руководство РКП(б) поддержало точку зрения главы советской делегации на переговорах, наркома иностранных дел Л.Д.Троцкого, которую он выразил в своей неопределенной формуле «ни мира, ни войны». Немцы долго не могли понять, чего хотят новые правители России. Но потом поняли, что правительство Ленина ждет мировую революцию. Немецкий генералитет даже устраивала такая позиция большевиков, ибо сил для наступления на Восточном фронте у немцев не было. Но в правящих кругах Германии взяла верх партия войны. 18 февраля 1918 года немцы начали наступление в районе Нарвы, Пскова, на территории Белоруссии. Некоторые города были заняты без боя небольшими отрядами. Защищать революционную Россию было некому. Остатки старой армии были демобилизованы в конце 1917 — начале 1918 гг. Большин-

ство солдат разбежалось по домам, чтобы успеть к разделу земли, обещанному большевиками. Ряды большевиков дрогнули. Ленин первым осознал, что воевать новая Россия не в состоянии, а если отвергнуть ультиматум немцев о сепаратном мире, тогда можно вообще потерять власть. Ленин, убеждая партию в необходимости сепаратного мира, пригрозил своей отставкой, если сторонники ожидания мировой революции будут настаивать на «чистоте принципов», цепляться за иллюзии, грезить идеями революционной войны против германского империализма. В итоге, при голосовании в ЦК РКП(б), перевесом всего в один голос Ленин добился принятия германских условий мира и с аннексиями российских территорий, и с уплатой огромной контрибуции фактически уже побежденной стороне, ибо Четверной союз практически проиграл войну и России на востоке, и Антанте на западе. Даже Ленин называл Брестский мир, заключенный 3 марта 1918 г., «грабительским», «похабным», но политические амбиции и захваченная столь легко власть в России были превыше всяких моральных, нравственных, державных принципов и традиций. Большевики открыто подчеркивали, что они не хотят иметь ничего общего ни с русским патриотизмом, ни с «буржуазными предрассудками», к которым относили честь и достоинство, преданность и любовь к Родине. Так совершилось грандиозное национальное предательство. Россия подписала унижительный мир с уже побежденным Четверным союзом. Революция, по словам социалиста Л. Мартова, «съела войну». Все победы русского оружия, подвиги солдат и офицеров были преданы забвению на долгие годы, а сама война превратилась в «империалистическую», забытую и неизвестную.

Сегодня, сто лет спустя, Россия вспоминает своих героев, всех тех, кто по зову души и сердца вставал в ряды русской армии, чтобы защитить свое Отечество. Правда об участии России в Первой мировой войне пробивает себе дорогу. Потери России были очень велики: 1,6 млн. погибших; 3,7 млн. раненых; 3,3 млн. пленных; потери

мирного населения составили 1 млн. человек. В 2014 году по инициативе Президента Российской Федерации В.В. Путина и Российского исторического общества намечена программа мероприятий по увековечению памяти участия России в Первой мировой войне. В Москве 1 августа 2014 года на Поклонной горе был открыт памятник героям войны, отмечены места в городах России, где были захоронены её участники. Научная общественность проводит конференции, посвященные военным событиям. В Йошкар-Оле в июне 2013 года был открыт памятник поэту и гуслиарю-складателю, активному участнику той войны Александру Ефимовичу Котомкину (Савинскому), воевавшему в составе Императорской армии на Юго-Западном фронте в 1914-1915 годах. В Музее истории Йошкар-Олы состоялись мероприятия, посвященные памяти героев и участников войны, уроженцев Марийского края. Пусть вечная память обо всех участниках Второй Отечественной войны 1914-1918 годов будет пребывать со всеми нами.

Примечания:

- ¹ История Отечества. Энциклопедический словарь. М., 2003. С. 79.
- ² Оранжевая книга (до войны). Сборник дипломатических документов. Высочайшие манифесты о войне. СПб., 1914. С. 67-70.
- ³ Россия в мировой войне 1914-1918 года (в цифрах). М., 1925. С. 28.
- ⁴ Там же. С. 5.
- ⁵ История Отечества. Энциклопедический словарь. М., 2003. С. 80.
- ⁶ Там же.

*иерей Константин КОСТРОМИН
кандидат исторических наук, кандидат богословия,
секретарь Ученого совета, зав. аспирантурой
Санкт-Петербургской Православной Духовной академии*

Наречение имени князя в Киевской Руси: литургический аспект

Мировоззрение жителей Древней Руси привлекает все большее внимание исследователей, хотя глобально эта проблема пока еще не поставлена. Это и понятно, она настолько сложна и фундаментальна, что время для ее решения в целом еще не пришло. Пока оттачиваются детали, ставятся вспомогательные проблемы, решаются локальные задачи. К ним относятся, прежде всего, княжеско-церковные отношения¹, быт и нравы духовенства, княжеской верхушки и простых жителей города и деревни², философское наследие Киевской Руси (хотя такой ракурс в целом чужд историкам и развивается в работах специалистов по истории философии). Однако уточняющие вопросы заставляют пересматривать сложившиеся представления о Древней Руси, в том числе и касающиеся церковной их составляющей. Так, возникает давний и резонный вопрос: насколько глубоко в христианском ключе воспитывались первые русские князья эпохи Крещения Руси? Представляется, что решить этот вопрос можно, изучив практику крещения и связанного с ним наречения христианского имени. Вопрос уже обсуждался в исторической науке, однако поскольку поставлен он был недавно, он требует к себе пристального внимания³.

Как известно, крещение предваряется оглашением, подготовкой к совершению самого таинства, которое может иметь различное наполнение — педагогическое и литургическое. Сегодня крестят младенцев, не способных лично принять участие в таинстве, следовательно, их касается только формальная литургическая подготовка к крещению. Такая практика на Руси тянется

из эпохи Киевской Руси, однако она не является изначальной.

Княгиня Ольга, князь Владимир и его сыновья крестились либо во взрослом, либо в отроческом возрасте. Это делало возможным проведение оглашения в форме бесед о вере. Судя по дошедшим до нас источникам, так оно и было. Ольга, «просвещена... бывши [т.е. крещена — прим. К.К.], радовашеся душою и теломъ, и поучи ю патрархъ о вере и рече ей... И заповеда ей о церковномъ уставе, о молитве, и о посте, о милостыни и о воздержаньи тела чиста. Она же, поклонивши главу, стояше, аки губа напаяема, внимаючи ученья...»⁴. Святослав, сын Ольги, согласно «Повести временных лет», отказывался принимать крещение именно из нежелания учиться «христианскому закону»⁵. Крещение Владимира, как известно, предварялось взаимными посольствами в центры мировых конфессий, которые были соседями Руси и имели с ней торговые или политические сношения⁶. Полноценное катехизационное поучение было произнесено греком, получив в научной литературе название Речи Философа. И хотя вставной характер этого текста очевиден, равно как известно и о его иностранном происхождении, для древнерусского читателя он должен был играть именно эту роль — наставление князя в вере перед крещением, поскольку князь, после дополнительных изысканий, изъявил желание креститься: «Отвещавъ же Володимиръ, рече: “Где крещенье приемь?”»⁷

Описание крещения самого князя Владимира в Херсонесе по сценарию оказалось тождественным крещению Ольги — там имела место не предкрещальная огласительная подготовка, а посткрещальная катехизация. «Епископъ же корсунский с попы царицыны, огласивъ, крести Володимера»⁸. Содержание посткрещальной беседы, в отличие от оглашения, передано в «Повести временных лет» достаточно подробно в виде т.н. «Поучения корсунских попов»: «Крещену же Володимеру, предаша ему веру крестеянску, рекуще сице...»⁹. Этот текст явно был со-

ставлен в более позднее время, уже в процессе создания одного из первых летописных сводов, и за основу был взят текст «Хронографа по великому изложению», что, в частности, становится очевидным благодаря обширной антилатинской вставке¹⁰. Посткрещальная катехизация, судя по всему, была организована и после крещения киевлян¹¹, однако поскольку данное исследование связано с наречением имени (а о наречении имен вне княжеской среды известно намного меньше и этот исторический материал имеет специфические черты), эту проблематику придется оставить в стороне.

Описание оглашения и катехизации, тем более с учетом приводимых в «Повести временных лет» текстов, очевидно, указывает на то, что они не были формальными во второй половине X века на Руси. Из этого можно сделать важный вывод: оглашение или катехизация были неотъемлемым элементом княжеского крещения, которое в этом случае было возможно только в относительно зрелом возрасте (хотя бы детском) и не предполагало возможности крещения в младенчестве¹². Этот тезис, равно как и процесс перехода к крещению в младенческом возрасте, отразился в трех памятниках древнерусского канонического права — канонических ответах митрополитов Георгия и Иоанна и новгородского епископа Нифонта.

Наиболее древнюю практику отразил в своих ответах киевский митрополит Иоанн: «Вопросилъ еси: якоже новородившюся детищу болно будетъ, яко не мощи ни ссати прияти, достоить ли его крестити? Рекохомъ: якоже здравому въ третье лето или боле повелеша святии отци ждати; незапныхъ ради восхыщение смертное, и мнее сего времени обретаемъ повелевающю. А иже отинудъ болно, 8 днии повелеваемъ и боле сего малы. Дажь не отидуть несвершени, симъ младенцемъ во иже день или смерть належить незапная, или в кый часъ, крестити же болнаго сего детища»¹³. Однако уже предшествовавший ему митрополит Георгий считал, что при экстраординарных обстоятельствах крестить можно и однодневного младенца¹⁴ (о

чем не говорил митрополит Иоанн), но возраст крещаемого он четко не обозначал, предлагая ориентироваться на 8-й день от рождения¹⁵. Он очевидно различал крещение взрослых и младенцев (детей), вводя разную практику поста для готовящихся к крещению взрослых и родителей грудных детей¹⁶. Детей крестить можно в Великом Посту только при условии болезни, но если ее нет, то полагается крестить только в Лазареву субботу (причем в этом случае его совершает митрополит), Вербное воскресенье или Великую Субботу, т.е. так, как крестили при наличии оглашения¹⁷. То же можно сказать и об ограничении крещения взрослых только субботаами и воскресными днями, если крещение совершается в Посту¹⁸.

Правила епископа Нифонта трудно оценивать в общем ряду подобных же установлений, поскольку им проблема крещения вообще не ставится на первый план. Его священников-вопрошателей больше волнуют проблемы нечистоты и нравственной распущенности, народных обрядов и практики причащения. В конечном итоге в некоторых правилах и проблемы, связанные с крещением, в итоге ставятся в зависимость от практики последующего причащения или нечистоты (например, правила 50, 51, 60)¹⁹. Если же обращать внимание на возраст, то Нифонт и его корреспонденты предполагают возможность крещения как взрослого (правило 50), так и ребенка (правило 31, 51), причем любого возраста (правило 16 второй пагинации)²⁰. В 50-м правиле, в котором речь идет о крещении взрослых, не говорится ни о какой подготовке ко крещению, но только о невозможности креститься в нечистоте.

Более того, для них нормальной является ситуация, когда человек вообще не помнит, крещен ли он, а свидетелей необходимо специально разыскивать (правило 28, 3-й пагинации)²¹. Это яркое свидетельство того, что, во-первых, это (как и все остальные) правило применялось не в княжеской среде, а написано было для простонародья (что совершенно естественно, имея ввиду, что Нифонт управлял церковью в Новгороде), а во-вторых, что

никакого даже намека на оглашение или катехизацию уже не было, и уже достаточно давно. В конечном итоге все сводится только к чтению молитв об оглашенных, практика применения которых, впрочем, прописана достаточно подробно. Вычитывать молитвы (явно без необходимости их осмыслять) нужно над переходящим в Православие латинянами (правило 10), болгарями-мусульманами, половцами, чудью (правило 40)²².

Наличие уже в ответах митрополита Георгия такого условия, как восьмидневный возраст крещаемого, означает, что институт оглашения совершенно прекратил свое существование, поскольку выполнять его в полном объеме уже совершенно невозможно, а с другой стороны, еще сохранились все те литургические элементы, которые сопровождали оглашение в период его активного практикования. Как известно, эти элементы (ограничение дней, участие митрополита, возраст, пост перед крещением) довольно быстро отпадают, если в них пропадает надобность. Это в целом согласуется с тем, что известно о прекращении практики педагогического оглашения в Византии, где оно продолжало существовать вплоть до VI в., когда испытало глубокий кризис и к VIII в. практически исчезло как институт, сохранившись лишь в виде своеобразного «богослужебного» реликта в текстах ряда богослужебных чинопоследований²³.

Резюмируя данные источников, следует отметить, что момент «смерти» оглашения пришелся на пик расцвета Киевской Руси. Литургическая жизнь Киевской Руси начального периода являла особые, не похожие на византийские черты неформального подхода, который, впрочем, быстро сменился на имперский казенный чин²⁴. Общая хронология, пока нащупываемая лишь приблизительно, может быть выстроена таким образом: на момент крещения Владимира оглашение было еще более или менее полноценным, затем в течение первой половины XI века оно принимало все более формальный литургический характер, пока в течение второй половины XI века не при-

вело ко крещению в младенческом возрасте, упразднив оглашение и катехизацию как форму педагогической подготовки к крещению.

Такая постановка вопроса дает возможность иначе взглянуть на формирование мировоззрения первых русских князей, особенно князей уже христианской эпохи — не только самого князя Владимира, но и его сыновей.

Сам князь Владимир крестился в возрасте около 30 с небольшим. А его дети? Здесь имеет место амбивалентная ситуация: с одной стороны, при еще живой практике педагогического оглашения детей крестили не младше трех лет (что оказалось закреплено правилом митрополита Иоанна), значит, и княжеские дети должны были креститься в этом возрасте. Иного пути и не остается, поскольку Вышеслав и Изяслав (от Рогнеды), Святополк, Ярослав и некоторые другие родились в 979–982 годах, т.е. за 4–7 лет до крещения самого Владимира²⁵ и крестились вместе с ним в детском уже возрасте. Если так, то и остальные дети Владимира должны были большей частью креститься позднее, чтобы быть похожими на своих старших братьев. С другой стороны, если детям Владимира довелось креститься в возрасте 4–7 лет, то этот возраст для крещения должен был стать каноническим, по крайней мере, для князей вплоть до конца XI века (что опять-таки было закреплено правилом митрополита Иоанна).

Итак, князья почти до конца XI века должны были принимать крещение не в младенчестве, а в возрасте, когда они уже имели память и сознание и, таким образом, факт принятия крещения был для них важным событием в жизни. Сознательное принятие крещения, хотя и непременно обусловленное волей родителей, делало внедрение христианства на Руси более осмысленным, чем это представлялось ранее (другой вопрос, что понималось ими под христианством). Именно в контексте данного вывода можно объяснить столь раннее появление русской письменности, большая часть которой была создана либо при княжеских дворах, как, скажем, «Слово о законе и

благодати» митрополита Илариона²⁶, или «Повесть временных лет»²⁷ или не сохранившиеся послания князьям преподобного Феодосия Печерского²⁸, либо в церковной среде, как, например, поучения Луки Жидяты²⁹, послания преподобного Феодосия монахам³⁰, жития, написанные Нестором Летописцем³¹. Поскольку практика детского (не младенческого) крещения не была известна в Польше, это стало дополнительным аргументом в пользу применения именно латинской письменности и дало основание не создавать самобытную национальную польскую церковную литературу.

Из сказанного можно сделать еще один принципиально важный вывод. Попытки объяснить наличие у князей двух имен – родового и крещального – обычно приводили к выводу, что древнерусское мировоззрение было в большей степени языческим и родовым, и потому требовало совмещения в княжеском имени этих двух, старой и новой, традиций³². Однако есть существенное возражение.

Как известно, эпоха двоеверия вступила в свою основную фазу в XII веке, то есть, в контексте нашей темы, после «смерти» педагогического оглашения или катехизации. Это было связано, во-первых, с кризисом государственности и монументальной культуры Киевской Руси³³. Дробление единого государства на отдельные региональные объединения со своими центрами, крах единой внешней политики, единого экономического пространства привели к массовым миграциям населения и, что наиболее важно, к миграции сельского населения в города, а городского – на периферию. Городское население, будучи крещеным, понесло проповедь христианства на окраины (хотя возможности его были крайне ограничены, не будучи подкреплены усилиями княжеской власти; любопытно, но Русь не знала ни одного князя-миссионера после князя Владимира). В свою очередь сельское население, не крещенное и не просвещенное, лишенное возможности прикасаться к памятникам письменной культуры, принесло в города нетронутое язычество.

Во-вторых, смешение язычества и христианства было естественным следствием кризиса ранней древнерусской христианской эпохи, своеобразным окончанием периода христианской эйфории, так ярко засвидетельствованной ранними древнерусскими памятниками христианской письменности (XI века), в которых практически невозможно встретить языческие черты. В литературе же XII века таких черт становится все больше. На первый план выходит борьба с языческим мировоззрением, и даже появились специальные полемические антиязыческие епископские послания³⁴, самым известным из которых были послания святителя Кирилла Туровского.

Родовое начало приобрело особенное значение именно с XII века. Возникает вопрос, почему с торжеством двоеверия в практике наречения княжеских имен прекращается сочетание родового и христианского имен (первыми князьями с одним именем были сыновья Владимира Всеволодовича Мономаха³⁵, рождавшиеся с 1070-х годов, хотя и позднее были князья с двойными именами). Было бы логично пролонгировать практику, известную с X-XI веков, когда каждый князь имел два имени — родовое и крещальное. Может быть, двоеверие понималось как христианско-языческая эклектика, в которой одно имя стало одновременно и языческо-родовым, и христианским? Однако тогда остается непонятным, имела ли результаты или даже смысл церковная борьба с язычеством, столь масштабно развернутая с середины XII века.

Поскольку практика наречения двух имен была вынужденной мерой, от нее и отказались вскоре после того, как в ней пропала необходимость. Кроме того, заметим, практика наречения двух имен прекратилась именно в тот момент, когда исчезла традиция внелитургического оглашения или катехизации. На наш взгляд, причина очевидна, и заключается она в том, что именно «смерть» института оглашения, приведшая к созданию традиции крещения в младенческом возрасте, дала возможность, крестя новорожденного ребенка, сразу давать ему одно имя, а

не два, как раньше. Таким образом, сложные объяснения родовой природы княжеской власти в Киевской Руси не требуются для объяснения столь простого феномена как изменение практики наречения имени. Если смотреть на проблему глазами христианина, ее можно сформулировать примерно так: когда ребенка крестили в отрочестве, была необходимость звать ребенка до крещения каким-либо именем, а заранее узнать, каким именем он будет крещен, было не всегда возможно. Более того, два имени можно было сочетать для декларации определенных смысловых взаимосвязей, которые детально изучались и частично уже изучены тартусской семиотической школой.

Следует привести для иллюстрации какой-нибудь яркий пример. В качестве такового выступит семья Изяслава Ярославича, крещенного с именем Димитрий³⁶. Он был женат на Гертруде (имени, присвоенного в восточной традиции, не сохранилось, если оно, в силу особой политики Изяслава, вообще было), дочери польского князя Мешко II³⁷. Его дети — Ярополк, в крещении Петр³⁸, Святополк, в крещении Михаил³⁹, и Мстислав, христианского имени которого не сохранилось. Родовые имена сыновей очевидным образом указывают на претензии Изяслава на старшинство ветви среди своих братьев и их потомков. За век до того Ярополк был старшим братом Владимира Святого, а его родной сын Святополк, усыновленный после рождения Владимиром, пользовался старшим родовым знаком Рюриковичей, как и у отца — двузубцем, чтобы подчеркнуть, что ему известно о его старшинстве⁴⁰. Проведение данной параллели Изяславом получило свое подкрепление в решении Любечского съезда князей, который подчеркнул преемство по старшинству княжеств как вотчин⁴¹. Христианские имена трактовать труднее, поскольку у одного из сыновей оно не известно, а имя Михаил вызывает столько ассоциаций, что едва ли можно нащупать наиболее правдоподобную параллель. Что же касается уникального крещального имени Петр сына Ярополка, то здесь с большой степенью уверенности можно говорить

о связи этого имени с церковно-внешнеполитическими предпочтениями Изяслава⁴². Достаточно вспомнить поездку Ярополка-Петра по просьбе Изяслава к «наместнику апостола Петра» римскому папе Григорию VII Гильдебранту и получение им грамоты о папском покровительстве над Русью⁴³.

В рамках прочего можно высказать предположение, что княжеские постриги, которые впервые были летописно зафиксированы в 1192 году (и далее — очень часто)⁴⁴, стали своеобразной заменой крещения как момента вступления в общество. Крещение, сопровождавшееся оглашением, происходившее в период отрочества и обозначавшее «вступление в возраст», соответствующее вступлению в общество христиан, было, несомненно, актом инициационным. Тот же смысл приобрели постриги тогда, когда крещение стало восприниматься как акт рождения в этот мир, но не как акт вступления в общество. Роднит эти обряды смысловая и структурная общность. Причем в описании постригов в 1192 году не было отмечено необычности момента, требующего пояснения происходящего, но отмечена особая торжественность, парадность события, т.е. они возникли несколько раньше, а в конце XII века были переосмыслены, поскольку христианство уступило акт инициации обществу. Возможно, княжеские постриги представляли собой пострижение волос, которое сегодня присоединено к чину крещения, а в XI-XII веках еще не было с ним связано⁴⁵.

Иная практика, по-видимому, была распространена в народной среде. Здесь традиции использования родового языческого или христианского имени не входили в противоречие или сочетание двух практик. В этом направлении нужно проводить отдельное исследование.

Говоря о влиянии смены практики крещения и отмены педагогического оглашения или посткрещальной катехизации на сознание князей Киевской Руси, возникает вопрос: все князья, родившиеся в первой половине XI века и бывшие свидетелями «смерти» катехизации, были

оглашены в детстве и крещены не в младенчестве. Почему же они дали оглашению умереть, в то время как его ценность очевидна (по крайней мере, для нас)? Ответ⁴⁶, вероятно, нужно искать в смене иерархической верхушки в 1037 году с херсонесской на византийскую⁴⁷. Если херсонесская иерархия, знавшая славянский язык и не зависевшая от Константинополя, могла позволить себе оглашение, то византийская практика была заимствована отсюда, где оглашение уже умерло несколько раньше. Для греков отсутствие педагогического оглашения было в порядке вещей. К этому нужно добавить нежелание греков учить «варварский» славянский язык. Уже давно грек-византиец не мыслил себя миссионером!⁴⁸ Таким образом, учитывая византийский контекст, к прекращению оглашения на Руси привели, в том числе и древнерусские реалии — постепенная смена поколений (князей, получавших крещение в зрелом возрасте и не имевших в этом отношении альтернатив) и уход «в мир иной» как поколения славянского духовенства «докрещального» периода, так и корсунского духовенства, привезенного Владимиром в 987 году.

Примечания:

¹ *Гайденко П.И.* Критерии выбора кандидатов на епископство в домонгольской Руси: несколько штрихов к картине религиозной жизни древнерусского общества // *Христианское чтение*. 2013. №1. С. 207-226 (и другие работы автора); *Фомина Т.Ю.* Епископская власть в домонгольской Руси: постановка проблемы // *Вестник Томского государственного педагогического университета*. 2013. №2 (130). С. 118-122 (и другие работы автора).

² *Гайденко П.И.* Зарисовки повседневной жизни древнерусских архиереев: стол и достаток // *Вестник Екатеринбургской духовной семинарии*. 2013. №1 (5). С. 84-106 (и другие работы автора).

³ *Арранц М.* Чин оглашения и крещения в Древней Руси // *Символ*. №19. Июнь 1988. С. 69-100; *А. [Кочетков Ю.]* Крещение Руси и развитие русской миссии // *Вестник РХД*. 1989. № 156. С. 5-44; *Подскальски Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988-1237 гг.) / Пер. А.В. Назаренко. Под ред. К.К. Акентьева. СПб., 1996; *Литвина А.Ф., Успенский Ф.Б.* Выбор имени у русских князей в

Х-ХVI вв. Династическая история сквозь призму антропониимики. М.: Индрик, 2006.

⁴ Повесть временных лет / Подг. текста, перев., статьи и комм. Д.С. Лихачева. Под ред. В.П. Андриановой-Перетц. СПб., 1999. С. 29.

⁵ Там же. С. 30.

⁶ *Костромин К., свящ.* Крещение Руси: Киев, Херсонес, Тмутаракань // Труды Киевской Духовной Академии. 2013. №19. С. 30-42.

⁷ Повесть временных лет. С. 49.

⁸ Там же. С. 50.

⁹ Там же. С. 50-52.

¹⁰ *Костромин К.А.* Церковные связи Древней Руси с Западной Европой (до середины XII в.). Страницы истории межконфессиональных отношений. Saarbrücken, 2013. С. 86-93.

¹¹ Повесть временных лет. С. 53.

¹² В X в. детей крестили еще не в младенческом возрасте даже в Константинополе, тогда как христианами они считались после воцерковления, которое совершалось на 40-й день (*Арранц М.* Крещение и миропомазание. Таинства византийского Евхология. Ч. 1. Дополнение к опыту «Исторические заметки о чинопоследованиях Таинств по рукописям греческого Евхология» (ЛДА, 1979). Рим, 1998. С. 24; *Арранц М.* Чин оглашения и крещения в Древней Руси. С. 74).

¹³ Памятники древнерусского канонического права. Ч. 1. (Памятники XI-XV в.) / Русская историческая библиотека. Т. 6. СПб., 1908. Стб. 1-2.

¹⁴ *Турилов А. А.* Ответы Георгия, митрополита Киевского, на вопросы игумена Германа – древнейшее русское «вопрошание» // Славяне и их соседи. Вып. 11. Славянский мир между Римом и Константинополем. М., 2004. С. 233.

¹⁵ Там же. С. 237 (правило 21).

¹⁶ Там же. С. 233-234 (правила 2 и 5).

¹⁷ Там же. С. 235 (правила 8, 9, 10). – Эта практика полностью согласуется с практикой крещения детей в Константинополе патриархом. См.: *Арранц М.* Чин оглашения и крещения в Древней Руси. С. 74.

¹⁸ Там же. С. 236 (правило 14).

¹⁹ Памятники древнерусского канонического права. Ч. 1. Стб. 35-36, 39.

²⁰ Там же. Стб. 31, 35-36, 55.

²¹ Там же. Стб. 62.

²² Там же. Стб. 26-27, 33.

²³ Подробнее см.: *Гаврилюк П.* История катехизации в древней церкви. М., 2001. С. 265-270.

²⁴ Подробнее: *Костромин К.А.* Оглашение в Древней Руси (конец X – начало XII в.): церковь и княжеская власть // Духовная жизнь региональных сообществ: история, традиции, современность. Сб. докладов II междунар. науч.-практ. конференции. Казань: КазГАСУ, 2014. В печати.

²⁵ Пчелов Е. В. Генеалогия древнерусских князей IX – начала XI в. М.: РГГУ, 2001. С. 162-196.

²⁶ Молдован А. М. «Слово о законе и благодати» Илариона / Институт языковедения им. А. А. Потебни АН УССР, Институт русского языка АН СССР. Киев: Наукова думка, 1984. С. 5, 8.

²⁷ Повесть временных лет. С. 347.

²⁸ Успенский сборник XII-XIII вв. М.: Наука, 1971. С. 121.

²⁹ Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. I. (XI – первая половина XIV в.). Л.: Наука, 1987. С. 251-252.

³⁰ Еремин И. П. Литературное наследие Феодосия Печерского // Труды отдела древнерусской литературы. Т. 5. М.; Л.: АН СССР, 1947. С. 159-184.

³¹ Приселков М. Д. Нестор летописец. СПб.: Русский мир, 2009. С. 78-104, 133-142.

³² Фроянов И. Я. Киевская Русь. Очерки социально-политической истории. Л., 1980. С. 44, 54, 57.

³³ Монументальность форм сменились прихотливостью и миниатюрностью.

³⁴ Ловмянский Г. Религия славян и ее упадок (VI-XII вв.) / Пер. с польского М. В. Ковальковой. СПб.: Академический проект, 2003. С. 110-111; Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М.: Академический проект, 2013. С. 12-34.

³⁵ Среди них есть одно показательное исключение – старший сын Мстислав, наследник Мономаха, имел второе имя, но оно было придано ему, очевидно, заметно позднее как рождения, так и крещения. Скандинавские саги знают его как Гаральда, что трудно объяснить иначе как попыткой найти компромисс между прежней практикой двух имен и новой – крещением с младенчества и наречением единого имени, практикой, восторжествовавшей у братьев.

³⁶ Латиноязычные источники по истории Древней Руси. Германия, IX – первая половина XII вв. / Сост., пер., коммент. М. Б. Свердлова. М.-Л.: АН СССР, 1989. С. 164.

³⁷ Янин В. Л. Русская княгиня Олисава-Гертруда и ее сын Ярополк // Нумизматика и эпиграфика. Т. 4. М.: АН СССР, 1963. С. 142-164.

³⁸ Кондаков Н. П. Изображения русской княжеской семьи в миниатюрах XI века. СПб., 1906. С. 1-18 и сл.

³⁹ Повесть временных лет. С. 126.

⁴⁰ Белецкий С. В. Знаки Рюриковичей X-XI вв. / Исследование и музеефикация древностей северо-запада. Вып. 2. СПб., 2000. С. 5-9, 33, 50, 64.

⁴¹ Повесть временных лет. С. 109-110.

⁴² Костромин К. А. Церковные связи Древней Руси с Западной Европой. С. 126-146.

⁴³ Янин В. Л. Русская княгиня Олисава-Гертруда и ее сын Ярополк // Нумизматика и эпиграфика. Т. 4. М., 1963. С. 155; Айналов Д. В. К истории древнерусской литературы. Эпизод из сношений Киева с За-

падной Европой // Труды отдела древнерусской литературы института литературы. Т. 3. М.-Л.: АН СССР, 1936. С. 7-8, 10.

⁴⁴ Полное Собрание Русских Летописей. Т. 1. Лаврентьевская летопись. Л., 1926-1928. Стб. 409.

⁴⁵ *Арранц М.* Избранные сочинения по литургике. Т. 3. Евхологий Константинополя в начале XI века и Песненное последование по требнику митрополита Киприана. Рим; М.: Папский восточный институт, Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2003. С. 30.

⁴⁶ Разумеется, здесь могут играть роль и некие психологические, мировоззренческие или бытовые причины, которые трудно учесть.

⁴⁷ Имеется ввиду дискуссионная проблема 1037 года. Мы придерживаемся мнения, что основой реконструкции истории русской иерархии должна служить «Повесть временных лет», где, как известно, говорится о привозе первого духовенства из Херсонеса, в результате чего в Киеве главную роль играл до 1018 года Анастас Корсунянин, а в Новгороде — Иоаким Корсунянин. В 1037 году впервые на Русь приехал митрополит из Византии (Повесть временных лет. С. 463. См.: *Гайденко П.И.* Очерк древнейшего периода Русской Церкви: место киевских митрополитов в системе политических отношений Киевской Руси. Saarbrücken: LAP, 2011).

⁴⁸ *Иванов С.А.* Византийское миссионерство. Можно ли сделать из «варвара» христианина? М.: Языки славянской культуры, 2003. С. 330-337.

*ГАЙДЕНКО Павел Иванович,
д.и.н., доцент кафедры истории и культурологии КГАСУ,
профессор кафедры гуманитарных дисциплин КНИТУ.*

**«А ты не ступають ни дети мои, ни внуци мои, ни род
мои в люди церковныя и во все суды»: несколько замеча-
ний о повелении князя Владимира**

Устав князя Владимира — один из наиболее цитируемых и изученных канонических сводов Древней Руси. Сохранившись в значительном числе списков, этот памятник по-прежнему способен удивлять исследователей. Достаточно заметить, что наиболее полный юридический комментарий изложенных в Уставе норм был представлен только совсем недавно в работах Ю.В. Оспенникова и его коллег-единомышленников, В.Е. Рубаника и Э.В. Георгиевского¹. Однако, некоторые предписания этого церковно-правового законоположения, как нам видится, по-прежнему нуждаются в уточнении. В качестве примеров такого положения дел могут рассматриваться используемая в Уставе категория «церковные люди» и одна из первых статей Устава, запрещающая потомкам Крестителя Руси вмешиваться в жизнь «церковных людей».

Наиболее ранняя из сохранившихся редакций Устава, Оленинская, так передаёт высказанное Владимиром повеление: «**А ты не стоупають ни дети мои, ни оунуци мои, ни родь мои въ люди ц(е)рк(о)вныя и въ все соуды**»². В данном случае имелись ввиду церковные суды. С некоторым небольшим разночтением высказанное положение было изложено и в иных редакциях, Археографическом, Маркеловском, Архивном, Синодальном и иных изводах.

В целом предложенная формула, высказанная в виде императива, вполне устойчива. И всё же нельзя не обратить внимания на то, что наложенный князем на своих потомков запрет на «вступление» «в люди церковные» и в «суды» с позиций современного человека специфичен. Во-первых, возникают недоумения при выявлении ре-

ального статуса и правового положения этих «людей». И во-вторых, едва ли возможно однозначно определить, что следует понимать под запретом на «вступление» «в суды», поскольку не ясно, о каком именно *суде* идёт речь: суде как судопроизводстве, процедуре разбирательства; суде — органе, группе лиц, совершающих следствие и принимающих решение, или же суде — комплексе компетенций, распространяющихся на какие-либо дела. Впрочем, учитывая, что древнерусский язык не был терминологичным, под судом могло пониматься и всё вышесказанное вместе, поскольку в тексте Устава прослеживаются все три типа понятий. Причём, последний из перечисленных вариантов понимания суда представлен в соответствующих положениях Устава наиболее рельефно и полно³.

Но особенно сложно разобраться в категории «людей церковных». С точки зрения составителя Устава «люди церковные» суть «митрополичы люди церковныи».

Митрополичы люди ц(е)рко(о)вныи: игоумень и игоумениа, поповичеве, чернецъ, черница, дьяконъ, дьяконовая, проскоурница, пономарь, вдовица, калика, сторонникъ, зад(у)шныи ч(е)л(ове)къ, прикладникъ, хромецъ, слепецъ, дьякъ и вси причетници ц(е)рк(о)вныи⁴.

Не вдаваясь в причины возникновения разночтений в перечнях этих лиц в различных списках Устава, приходится задаться целым рядом вопросов. Например, что следует понимать под прибавкой «митрополичьи»? и существовали ли «люди церковные» не митрополичьи, т.е. епископские, монастырские или ещё какие-либо? Кроме того, небезынтересно выяснить, насколько правомочно интерполировать судебные права и преимущества митрополитов, стоявших во главе всей церковной организации Руси и представлявших интересы патриарха и византийского императора, на епископов княжеских уделов и земель? Всё же необходимо признать, что при всех свободах древнерусских епископских престолов и их продолжительной фактической неподконтрольности митрополичьему престолу, в иерархическом отношении между правящим митрополитом и

обычным епископом пролежала значительная дистанция. Ключом к пониманию обозначенной проблемы могут служить нормы, изложенные в Уставе Всеволода, и адресованные местной новгородской кафедре.

Перечислив категории «церковных людей», которые уже не именовались «митрополичичи», новгородский князь определял:

«То люди ц(е)рк(о)вныи, б(о)гадельныи. Или митрополитъ, или еп(и)ск(о)пъ тьи ведають между ими соудъ, или обиду, или комоу прикажутъ, или которого задница»⁵.

Очевидно, князь регламентировал права местной кафедры в отношении части новгородского населения, относящейся к «людям церковным». Однако, Всеволод не затруднял себя проблемой принципиального разграничения прав своего епископа и общерусского предстоятеля в отношении выделенной категории, оставляя этот вопрос для их внутреннего решения. Не менее примечательно и то, что наряду с термином «люди церковные» применялся и «люди богодельные». С одной стороны, эти «люди богодельные» могут рассматриваться в качестве синонима, или некой дополнительной характеристики «церковных людей», выражая сущностную характеристику их трудов и усилий – участие в божественных или богоугодных делах. Именно этим можно объяснить появление в данной категории «врачей», деятельность которых связывалась с богоотмеченностью их занятия [Сир. 38]. С другой стороны, «люди богодельные» вполне могут быть рассмотрены в качестве категории близкой к людям церковным, но в то же время самостоятельной. Не относясь непосредственно к клиру или к богослужебной жизни храмов, обозначенная князем группа вводилась в непосредственное подчинение епископа, поскольку была не интересна князю имущественно, а с другой стороны – нуждалась в определённой защите, реабилитации или выправлении своего социального статуса⁶.

Даже если согласиться с общепризнанной версией и допустить, что Устав был призван, в первую очередь, ре-

шить проблему церковных судов, передав часть общества к ведению митрополичьего дознания и суда, то предложенная в Уставе формулировка намекает на нечто большее. Исходя из современного понимания норм права, она относила названных лиц к числу «людей» *митрополита*, то есть к персонам, находившимся «под омофором» первоиерарха и канонически, и социально, и юридически, и, возможно, экономически. Очевидно, Устав декларировал, что перечисленные в статье категории жителей вводились в круг «людей», подчинённых непосредственно митрополиту, т.е. зависимых от первосвященника. Их положение низводилось до своего рода «холопов», о существовании которых известно из рассказов о страданиях новгородских архиереев Луки Жидяты⁷ и Стефана⁸. Собственно и сам новгородский детинец, служивший резиденцией местных владык, уже своим названием свидетельствует о присутствии в окружении епископата значительного числа «детских», т.е. слуг, своего рода министерялов, связанных с архипастырями или кафедрой какими-то договорными, служебными обязанностями, либо личной зависимостью.

Однако при этом важно заметить, что все перечисленные в Уставе Владимира социальные группы представлены свободными лицами, т.е. людьми, по рождению и общественной роли наделёнными широким спектром прав⁹. Некоторые из представителей перечисленных категорий могли быть вполне отнесены к мужам, например, врачи¹⁰ или некоторые монахи¹¹. Да и сами «люди митрополичьи» напоминали лиц, связанных между собой и своим патронным узами, близкими к нормам, господствовавшим внутри *familia*. При анализе древнерусского термина «люди» Т.В. Викул вполне обоснованно пришла к выводу, что нередко он использовался с целью дополнительной легитимизации чьей-либо власти¹². Впрочем, последнее нуждается в дополнительной проверке и обосновании. Тем не менее, вполне оправданно спросить: мог ли в условиях конца X — XIII вв. великий князь одним лишь своим решением низвести известную долю в социальном смысле

относительно «свободных» людей в зависимое или полузависимое состояние, подчинив их лицам, являвшимся подданными иных государств, Болгарии или Византии?

В данном случае возникает ещё одна проблема, которая стоит в некоторой стороне от заявленной темы, но она также крайне интересна. А каково было оказаться архиерейским холопом или слугой? Как они сами оценивали свой социальный статус? Это почётное положение в отношении иных холопов, скажем, княжеских или боярских, или – нет? Всё же понимание того, что есть *свобода* или *несвобода* и что из них лучше в мире древнерусского общества принципиально отличалось от нашей системы социальных ценностей¹³. Судя по тому, что Даниил Заточник, отвергая выгодную службу у боярина, уподобляемого только *источнику*, мечтал быть слугой князя, которого сравнивал с *полноводной рекой*¹⁴, а холопы епископов Луки Жидяты и Стефана с таким же искренним усердием и решительностью желали своим господам суда или даже смерти¹⁵, можно заключить, что счастье войти в число «церковных людей» продолжительный период едва ли воспринималось как лучшая доля для свободного человека, мужа. Иное дело, почему сложилась такая ситуация. Всё же в древнерусской литературе положение «раба Божьего» было наиболее высоким из возможных. Правда, насколько верно и оправданно отождествлять статусы «раб Божий», «тех, кто зрит на Святую Богородицу» и «людей церковных»? Сомнительно, чтобы они выступали синонимами.

Кроме этого в историографии не разрешён вопрос о том, как быть, если «церковный человек» находился в неподвластной епископу или митрополиту канонической юрисдикции¹⁶ или же обладал высоким социальным статусом, который не допускал над ним власти лица более низкого происхождения? О том, насколько ситуация сложна можно судить по тем трудностям, которые обнаруживаются при попытке разрешить задачу: можно ли считать князя-инока Николу-Святошу¹⁷ лицом, находящимся в положении митрополичьего человека? Крайне сомнительно.

Отсутствует ясность и в том, можно ли рассматривать «людей церковных» как относительно единый социальный пласт. Все они, так или иначе, подпадали под власть митрополита и были связаны с жизнью церкви или занятиями, которые можно именовать как «богоугодные»: труд при храме или монастыре, уход за больными, паломничество. Но достаточно ли названных признаков, чтобы видеть в рассматриваемой категории лиц единый социальный слой? Едва ли. Более того, соглашались ли эти люди с тем, что они обязаны подчиняться иерархии?¹⁸

Правда, если всё же признать «аутентичность» рассматриваемой нормы приписываемому времени, эпохе Владимира Святославича или домонгольскому периоду в целом, то приходится признать, что появление «церковных людей» в источниках крайне редко. В доордынский период единственный раз данная категория лиц встречается только в Новгородском Уставе Всеволода¹⁹. В дальнейшем этот социальный пласт или близкая к нему часть населения, связанная с епископским или церковным хозяйством, промелькнёт в летописном сказании о совершённой в 1257 г. монголами переписи²⁰ и в ханских ярлыках митрополитам²¹. Примечательно, что содержание ярлыков, выдававшихся митрополитам, было в чём-то созвучно с уставными нормами, приписываемыми крестителю Руси. Учитывая, что большинство списков Устава Владимира датируются XIV-XV вв., т.е. временем монгольского и татарского господства, проблема выявления степени взаимовлияния положений Устава и прав Русской Церкви, изложенных в ханских ярлыках, приобретает особую остроту.

Так или иначе, в каноническом праве сложилось небезосновательное мнение, что лица, вошедшие в названную категорию, попадали «в исключительную подсудность церковной власти»²². При расширенном толковании Устав не допускал вмешательства «светских» властей в процессы канонического устройства церковных институтов. Однако уже изначально предлагавшийся им запрет, во-первых,

внутренне противоречив и, во-вторых, почти не вписывался в нормы византийского канонического права.

Впрочем, при всей кажущейся наглядной очевидности обозначенных положений Устава возникает ряд существенных затруднений в их понимании. Так, если запрет на вмешательство в церковные суды при некоторых существенных оговорках понятен, то, что следует подразумевать под формулировкой «не вступатися в люди церковныя»?

Святоотеческие правила действительно ограждали внутреннюю жизнь христианского клира от вмешательства государственной, светской власти или же даже бунтующей толпы. Однако при оценке вводимшегося ограничения необходимо учесть, что средневековое правовое сознание X–XII вв. не проводило жесткой границы между светской и духовной властью, а правители государств не были «мирянами»²³, поэтому вводимшееся разделение касалось сравнительно небольшого круга церковных дел, например, избрания кандидата на епископскую вакансию и его дальнейшее поставление²⁴. Впрочем, и в упомянутом случае запрет имел своей целью не столько не допустить подчинения религиозной жизни светским началам, сколько соблюсти каноничность процедур и законность избрания архиерея, оградить внутреннюю жизнь христианской общины от нравов общества, обеспечить равные права претендентов на епископскую кафедру, не допустить злоупотреблений или даже предупредить самоуправство толпы. Однако это совершенно не означало, что Церковь могла существовать вне государства и сообществ²⁵. Что же касается получения ставленником обязательной рекомендации светских властей и «внешних», к которым могли быть отнесены и уважаемые язычники, то обозначенная норма утверждалась авторитетом Священного Писания²⁶.

Наиболее наглядно соработничество императорской и церковной власти прослеживается в концепции симфонии. При всей регламентации государственной и общественной жизни Византии эта идея не предусматривала жёст-

кого противопоставления и взаимоисключения функций государства и церкви ни во времена Юстиниана, когда известный принцип и был сформулирован и провозглашён, ни в более поздние эпохи. Даже усилия патриарха Фотия и некоторых его продолжателей, пытавшихся ввести различие и даже разграничение полномочий «светской» и «церковной» властей не нашли поддержки ни у правоведа Вальсамона, ни у значительной части византийских юристов²⁷. Практически никак не лимитировались и полномочия василевса, чей пост и даже личность связывались с миссионерством и харизмой апостольства²⁸. В итоге, в деле устроения церкви статус императора если и не превосходил полномочия епископата, то и не уступал им ни в административном, ни в каноническом отношениях²⁹.

Подобная ситуация была характерна и для древнерусской политической и канонической действительности XI–XIII вв. В итоге, налагавшийся Уставом запрет на вмешательство князей и боярства, даже если он действительно принадлежал Крестителю Руси, противоречил реалиям. Русская священная иерархия во многом опиралась на политические элиты, получала из рук княжеской власти каноны, власть и содержание, а сама древнерусская знать и представители правящего рода принимали самое активное участие в организации церковных институтов. К тому же, изложенные в Уставе Владимира положения далеко не всегда выполнялись его потомками.

История рисует крайне специфические отношения князей к отчислению Церкви полагававшейся её институтам десятины или иных подарков, а Олег Святославич даже сравнивал епископов и игуменов со смердами. Княжеская власть оставляла за собой контроль и над церковными судами, а представители боярства и знати сохраняли за собой право иметь собственные храмы и обустривать их по своему усмотрению. На протяжении всей истории домонгольской Руси³⁰ князья и в некоторых случаях бояре имели собственные церкви и своё духовенство, неподконтрольное епископской власти³¹, а владельцы корпоратив-

ных храмов могли вступаться в тяжбы со своими иерархами и ограничивать участие святителей в деле церковного управления. Более того, открытие епископий и даже занятие архиерейских, а в некоторых случаях и митрополичьих вакансий всецело зависело от участия представителей городской знати и правящего рода. Собственно, и право созыва соборов, высшей церковной власти, оставалось прерогативой не митрополита, а великого князя. Таким образом, Устав Владимира скорее не предупреждал ситуацию, а был реакцией на неё, что ещё раз свидетельствует не в пользу аутентичности большинства его постановлений.

Как уже было отмечено, не меньше вопросов возникает при интерпретации запрета «не вступатися в люди церковные». Применение возвратного глагола с конструкцией дательного падежа с элементами императива не случайно. Он имеет, по меньшей мере, три основных значения: 1) вмешиваться во что-то, 2) заступаться за кого-либо, 3) вступать во что-нибудь или в какую-либо организацию³². Но какое из них наиболее точно отражает текст положения княжеского завещания?

Принимая во внимание вторую часть запрета, касавшуюся церковного суда, логично предположить, что, термин «вступатися» мог означать «вмешиваться». Но такое понимание встречает несколько контраргументов. Во-первых, регламентация церковного суда осуществлялась князьями и не только не встречала отторжения со стороны епископата, но и находила у высших иерархов искреннее одобрение. Во-вторых, данный запрет в принципе не мог преодолеть проблему конкуренции церковного и княжеского судов. Наглядный пример подобной ситуации — суд над Авраамием Смоленским. Несомненно, в участии князя в утверждении судебного приговора просматривается признак инквизиционного трибунала. Но не только. До своего пострига, как сообщает его житие, Авраамий был княжеским человеком. Поэтому нельзя исключить, что присутствие князя в церковном суде и нерешительность

епископа Игнатия в вынесении приговора (очевидно, что судьи так и не сформулировали окончательную вину Авраамия) могли оправдываться сохранением над бывшим княжеским мужем высокого патроната. Не менее примечателен суд с участием князя над суздальским епископом Кириллом (XIII в.). Судя по всему, только присутствие княжеской власти обеспечило справедливость разбирательства и позволило вернуть в епископскую казну присвоенное епископом имущество³³.

Крайне сомнительным видится и возможность наложения запрета на княжеское покровительство над кем-либо. Летописание и агиография сохранили множество ярких примеров княжеской опеки и протекции, оказывавшихся представителям церкви: установление по просьбе умирающего Феодосия княжеской ставропигии над Печерской обителью, восстановление Андреем Боголюбским справедливости в отношении Печерского игумена Поликарпа, защита Изяславом Мстиславичем и его потомками прав митрополита Климента Смолятича и т.д.

Не меньшее недоумение вызывает и третий вариант перевода. Едва ли Владимир Святославич запрещал своим потомкам вступать в церковную среду. Примечательно, что древнерусская история не знает ни одного примера того, чтобы Рюрикович принимал священный сан, становился священником или епископом. Однако примеры принятия представителями правящего рода иночества не были чем-то исключительным: Никола-Святоша, князь Игорь, которого постигла трагическая судьба. Искали иночества и княжеские дочери и княгини: основательница Андреевского монастыря в Киеве Анна Всеволодовна (Янка), Евфросиния Полоцкая и другие. Во всяком случае, уже в первой половине XIII в. постриг князей и их супруг воспринимались как норма. Примером этого может служить история муромской княжеской четы князя Давыда Юрьевича и его жены Февронии, принявших ангельский образ незадолго до смерти. Что же касается примеров ухода представителей дружины и боярства в монастыри, то

они настолько многочисленны, что перечисление таковых случаев видится излишним³⁴.

Правда, вновь возникает вопрос, уже прозвучавший выше: можно ли князя или княгиню, боярина или дружинника, принявших монашество, считать «людьми церковными»? Всё же между князем и боярином, а уж тем более между князем и обычным человеком, даже если последний был облечён саном или обетами, пролежала пропасть. Ситуация, при которой князь или боярин оказывался в числе лиц, утрачивавших свой прежний высокий статус и оказывавшихся зависимыми от митрополита или епископа, в условиях древнерусских реалий действительно могла вызывать неудовольствие у представителей правящего рода. Возможность попадания князя-изгоя под епископскую опеку хоть и была оговорена, но данная норма, кажется, ни разу не применялась, если не считать случаев, когда изгоняемый князь оказывался на епископском дворе Новгорода в качестве знатного пленника. Насколько данный вопрос был острым, можно судить по тому, как часто обитель преп. Феодосия оказывалась в княжеской немилости при принятии в монастырь княжеских дружинников. Поэтому здесь мы сталкиваемся с группой неразрешённых проблем: во-первых, всякий ли человек, занимающийся тем или иным занятием или обладающий тем или иным социальным положением из перечисленных в Уставе Владимира, оказывался включённым в «люди церковные»? и во-вторых, возможна ли реконструкция «механизма» попадания человека в рассматриваемую категорию? Практически не рассмотрен и обратный процесс: выхода человека из числа «церковных людей» и каков был порядок такого перехода в отношении лиц, находившихся в ведении митрополита или епископа? То, что подобные переходы происходили — не вызывает сомнения. Знаменитые былинный Алёша и не менее легендарный летописный Александр Поповичи, образы которых рассматриваются исследователями в качестве одного фольклорного персонажа, прототипом ко-

торого послужила некая реальная личность, — священнические дети³⁵.

Впрочем, последнее уже выходит за рамки заявленной темы и представляет предмет дальнейшего исследования.

Примечания:

¹ Княжеские церковные уставы: тексты и комментарии // Памятники русского права. В 35 т. Т. 1.: Памятники права Древней Руси. М.: «Юрлитинформ», 2013. С. 461-488; *Оспенников Ю.В.* Княжеские церковные уставы // Там же. С. 453-460; *Оспенников Ю.В.* Правовая традиция Северо-Западной Руси XII-XV вв. М.: «Юрлитинформ», 2011; *Рубаник В.Е.* Государство, право и суд в Киевской Руси: Историко-юридический очерк. М.: «Юрлитинформ», 2013; *Георгиевский Э.В.* Система и виды преступлений в уголовном праве Древней Руси. М.: «Юрлитинформ», 2013 и др.

² Устав князя Владимира о десятинах, судах и людях церковных [Оленинская редакция, архангельский извод] // Древнерусские княжеские уставы XI-XV вв. / изд. подг. Я.Н. Щапов, отв. ред. Л.В. Черепнин. М.: «Наука», 1976. С. 16.

³ «Даль есмь роспоусты, смильное, заставание, оумыкание, пошибание, промежи мужем и женою о животе, или о племени, или о сватовстве поимоутся, ведство, оурекание, оузлы, зелье, еретичество, зуобоядение, иже отца и матерь бьютъ, или сынъ и дочи бьется, иже истажуются о задници» (Устав князя Владимира о десятинах, судах и людях церковных [Оленинская редакция, архангельский извод]... С. 15).

⁴ Устав князя Владимира о десятинах, судах и людях церковных [Оленинская редакция, архангельский извод]... С. 16.

⁵ Устав князя Всеволода о церковных судах, людях и мерилах торговых... С. 157.

⁶ К таковым, несомненно, относились изгои. Введение их в круг «людей церковных» делало их хоть чьими-то, что как-то, пусть и отчасти, но восстанавливало их правовое и статусное положение в социальной структуре древнерусского общества. Таким образом, они получали «хозяина» и его защиту.

⁷ «В семь же лете клевета бысть на епископа Луку от своего холопа Дудика» (ПСРЛ. Т. 3. С. 182-183).

⁸ «А Стефана в Киеве свои холопе удавиша» (ПСРЛ. Т. 3. С. 473).

⁹ Это напоминало ситуацию, возникающую при оценке норм Русской Правды, предписания которой в значительной мере регламентировали отношения между свободными лицами: боярами, членами их семьи, огнищанами, мужами и т.д. (подробнее об этом см.: *Горский А.А.* Древнерусская дружина (к истории генезиса и классового общества и государства на Руси). М.: «Прометей», 1989. С. 74; *Георгиевский Э.В.* Система и виды преступлений в уголовном праве Древней Руси... С. 66-96).

¹⁰ Примером может служить врач Владимира Мономаха, «профессиональное» лечение которого противопоставлялось «безмездному» дару монаха-врачевателя

Агапита (Киево-Печерский патерик // Библиотека литературы Древней Руси: Т. 4: XII в. / под ред. Д. С. Лихачёва, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко. СПб.: «Наука», 2004. С. 398-403).

¹¹ Например, житие Феодосия Печерского прямо указывает на «благородное» происхождение игумена. Из боярско-дружинной среды происходили печерские монахи Ефрем, Моисей Угрин, игумен Авраамий Смоленский и многие другие (о связи монашества и дружины см. подробнее: *Мусин А.Е. Milites Christi Древней Руси: Военская культура русского средневековья в контексте религиозного менталитета* / отв. ред. В. П. Никоноров. СПб.: Петербургское востоковедение, 2005).

¹² *Вкул Т.Л. Люди и князь в древнерусских летописях середины XI-XIII вв.* М.: Квадрига, 2009. С. 40-48.

¹³ *Данилевский И.Н. Холопское счастье Даниила Заточника* // Казус 2002: Индивидуальное и уникальное в истории. Вып. 4. М., 2002. С. 94–107; *Данилевский И.Н. Восприятие свободы/несвободы в домонгольской Руси* // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: История, политология, экономика, информатика. 2013. 15 (158). Вып. 27. С. 78-83.

¹⁴ Слово Даниила Заточника, которое он написал своему князю Ярославу Владимировичу // Памятники общественной мысли Древней Руси: Т. 1. Домонгольский период / сост. и коммент. И. Н. Данилевский. М., 2010. С. 157.

¹⁵ ПСРЛ. Т. 3. С. 182-183, 473.

¹⁶ На Руси и в епископских центрах помимо юрисдикции митрополита и подотчётного ему епископата присутствовало ещё несколько параллельно действовавших канонических юрисдикций: 1) княжеская – монастыри и храмы; 2) боярская – в основном – храмы; 3) церкви корпораций и улиц; 4) монастырская автономия. При этом не стоит выпускать из внимания деятельность западноевропейских миссий и храмов, которые, судя по «Вопрошанию» Кирика и истории раннего периода монастыря Антония Римлянина, едва ли контролировались местной церковной властью (подробнее см.: *Костромин К.А. Церковные связи Древней Руси с Западной Европой (до середины XII в.): Страницы истории межконфессиональных отношений.* Saarbrücken.: LAP Lambert, 2012; *Фомина Т.Ю. Епископская власть в домонгольской Руси: истоки, становление, развитие: монография.* М.: «Университетская книга», 2014).

¹⁷ Киево-Печерский патерик... С. 376-385.

¹⁸ Вопросы Кирика о паломнике или просфорах наводят на мысль, что ни путешественники к святым местам, ни просфорники, чей товар был дорог, в полной зависимости от Церкви не находились и контроль над ними со стороны духовенства оказывался мизерным или существенно ограниченным, что и служило в некоторых случаях причиной того, что Кирик был вынужден обращаться к Нифонту не столько за советом (ибо действия и советы Кирика очень часто совпадали с получаемыми им ответами), сколько ради ссылки на авторитет архипастыря (Вопрошание Кириково // *Мильков В.В., Симонов Р.А. Кирик Новгородец: учёный и мыслитель.* М.: Круг, 2011. С. 415 [Кирик. 3, 12, 98, 99, 100]).

¹⁹ Устав князя Всеволода о церковных судах, людях и мерилах торговых // Древнерусские княжеские уставы XI-XV вв. М.: «Наука», 1976. С. 157.

²⁰ «Тое же зимы приехаша численици, и счетоша всю землю Суждальску, и Рязаньскую, и Мюромьскую, и ставиша десятники, и сотники, и тысящники, и

темники, и идоша в Орду, толико не чтоша игуменов, черньцов, попов, крилошан, кто зрит на святую Богородицу и на Владыку» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 474-475). Примечательно, что игумены, чернецы, попы, клирошане и церковные люди уподобляются народу Израиля, спасённому от укусов змей и гибели, взиравшего на медного змия, бывшего прообразом распятого Христа. В итоге, в образе, созданном летописцем, место медного змея занял образ Богородицы и власть епископа, рассматривавшаяся в качестве высочайшей святости....

²¹ О ярлыках см. подробнее: *Григорьев А.П.* Сборник ханских ярлыков русским митрополитам. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2004.

²² *Доброклонский А.П.* Руководство по истории Русской Церкви. М.: Крутицкое патриаршее подворье, 2001. С. 38.

²³ Такое отношение к высшей государственной власти было характерно как для Византии, так и для Европы (о Византии см.: *Дагрон Ж.* Император и священник: этюд о византийском «цезарепапизме» / пер. и науч. ред. А. Е. Мусина; под общ. ред. И. П. Медведева. СПб., 2010. С. 166-176; 334-347; *Гаген С.Я.* Византийское правосознание IV-XV вв. М., 2012. С. 183-187, 194-197; о Европе см.: *Берман Гарольд Дж.* Западная традиция права: эпоха формирования. М., 1998. С. 95-97).

²⁴ Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. М., 1911. Т. 1. С. 91-93, 604-605; Т. 2. С. 90 [Ап. Правила. 30; VII всел. 3; Лаод. 13].

²⁵ Здесь необходимо заметить, что в Европе авторитет церковной власти, как и целостность самого церковного организма, обеспечивались государственной силой и черпали свои силы в поддержке сильных этого мира (*Гарольд Дж.* Западная традиция права: эпоха формирования... С. 96, 121).

²⁶ «Надлежит ему также иметь доброе свидетельство от внешних, чтобы не впасть в нареkanie и сеть диавольскую» [1 Тим. 3, 7].

²⁷ *Гаген С.Я.* Византийское правосознание IV-XV вв... 2012. С. 194-197.

²⁸ *Иванов С.А.* Византийское миссионерство: Можно ли сделать из «варвара» христианина? М., 2003. С. 295-298; *Дагрон Ж.* Император и священник: этюд о византийском «цезарепапизме»... С. 176-186.

²⁹ *Дагрон Ж.* Император и священник: этюд о византийском «цезарепапизме»... С. 373-386.

³⁰ Не так много князей отмечены как ревнивые почитатели церковных иммунитетов... Ярополк? Мономах..., применённые к ним похвалы отмечали в них то, чем не отличались современники, представляя собой своего рода укор. Хотя дарения присутствовали... Ростислав Смоленский... Новгородские князья... Но это договоры и ограничения... регламентация...

³¹ *Стефанович П.С.* Некняжеское церковное строительство в домонгольской Руси: Юг и Север // Вестник церковной истории. № 1(5). С. 117-133; *Фомина Т.Ю.* Епископская власть и мирское духовенство в домонгольской Руси // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики: Научно-теоретический и прикладной журнал. 2013. № 9(35). Ч. 1. С. 187-191.

³² Словарь русского языка X-XVII вв. Выпуск 3: Володенье – вящшина / гл. ред. С.Г. Бархударов. М.: «Наука», 1976. С. 157.

³³ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 452; Дворниченко А.Ю., Кривошеев Ю.В., Соколов Р.А., Шапошник В.В. Русское Православие: от крещения до патриаршества. СПб., 2012. С. 109.

³⁴ См. подробнее: Мусин А.Е. *Milites Christi* Древней Руси: Военная культура русского средневековья в контексте религиозного менталитета.

³⁵ Алёша Попович вспоминает:

«У моего света у батюшки,

У попа у Леонтия Ростовского...».

(Олеша Попович, Еким Прабок и Тугарин // Добрыня Никитич и Алёша Попович. М., 1974. С. 180-181; Лихачёв Д.С. Летописные известия об Александре Поповиче // Лихачёв Д.С. Исследования по древнерусской литературе. Л., 1986. С. 337.

*ГАЛИМОВ Тэймур Рустэмович,
ассистент кафедры истории, философии,
социологии и политологии
Казанского Государственного медицинского университета*

**История Церкви
в начальный период монгольского господства
(сер. XIII-XIV вв.) в дореволюционной отечественной
церковной историографии**

Историю изучения Русской Церкви структурно традиционно делят на три основных периода, отражающие основные этапы развития российского государства: дореволюционный, советский и постсоветский (современный). Выбранное деление объясняется спецификой работ, создававшихся в те или иные годы. В итоге труды по истории Русской Церкви отражали как институциональные, так и иные тенденции: мировоззренческие, философские и идеологические. Такая обусловленность интеллектуальной мысли в области церковной истории объясняется тем, что с момента своего возникновения церковная историография оказалась обусловленной, прежде всего, различными идеологическими процессами и политической конъюнктурой. Именно эта, нередко нескрываемая, а порой и декларируемая зависимость русской церковной исторической науки от потребностей высшей иерархии и интересов государства, то видевшей в Церкви опору своей власти, то усматривавшей в ней нескрываемую угрозу собственному существованию, выводило церковную проблематику из плоскости научной в область идеологической полемики. К тому же субъективизм исторических работ довольно часто усугублялся ангажированностью исследователей, смотревших на прошлое не глазами ученого, а взором борца за свои убеждения. Рассматриваемый нами дореволюционный период отечественной историографии в данном отношении не был однороден. При этом основная заслуга в изучении истории церкви принадлежала учё-

ным из среды церковных иерархов или преподавательских корпораций российских духовных школ.

В свою очередь дореволюционный период русской церковной истории также не отличался однородностью. В нём можно выделить, по крайней мере, два этапа:

1) домакарьевский, до появления фундаментального труда по истории Русского Православия митрополита Макария (Булгакова), и

2) труды, созданные самим митрополитом Макарием и последующим поколением церковных учёных. Начальный этап был отмечен работами, которые лишь накапливали первичный материал и искали способы систематизации церковной истории. Второй период, совпавший с общей либерализацией российского общества, ознаменовался стремлением к созданию фундаментальных и концептуально-выверенных работ по истории русского и прежде всего древнерусского христианства.

Впервые научный интерес к деятельности Русской Церкви и его историческому наследию был проявлен митрополитом Евгением (Болховитиновым) на рубеже XVIII-XIX вв. Его труды для своего времени оказались, в известной мере, новаторскими. Владыка был известен, главным образом, как собиратель церковных древностей и систематизатор известий о прошлом русского православия¹. Ему принадлежит одно из первых систематических описаний истории Русской Церкви. В значительной степени его изложение прошлого отечественного православия обладало описательностью и назидательностью. Это в полной мере вписывалось в философские просветительские концепции конца XVIII – начала XIX вв., предлагавшие видеть в истории своего рода «педагогический» экскурс в прошлое. Правда, этот подход был подхвачен большинством последователей митрополита Евгения.

Однако справедливости ради необходимо признать, что для самого митрополита Евгения исторический факт оставался важнее его оценки. По мнению исследователя Н. Полетаева, биографа митрополита, для Болховитинова не

было иного понимания истории кроме фактологического её восприятия². В своих работах, созданных на рубеже XVIII-XIX вв., **Болховитинов, как и его современник Карамзин**, стремился прийти к стройной системе. Но, к сожалению, полноценного и совокупного труда по истории Русской Церкви выдающемуся иерарху в целом так и не удалось создать.

Интерес, проявленный Болховитиновым к истории Русской Церкви, нашёл своё отражение в начале XIX в. в первом масштабном комплексном и критичном для своего времени исследовании митрополита Платона (Левшина) «Краткая церковная Российская история»³. В своей работе митрополит Платон затронул основные вехи прошлого Российской Церкви⁴. Впервые история русского христианства приобрела завершённый, систематизированный и вполне научный для своей эпохи вид, что выгодно отличало данное сочинение от суждений светских авторов Александровской эпохи⁵. Современники митрополита традиционно касались лишь общих вопросов церковной истории, не вникая в детали и хитросплетения прошлого. Это порождало поверхностность оценок и, как в случае с «Историей Российской Церкви» А.Н. Муравьёва, низводило науку до неоагиографического повествования жизни древних иерархов. Впрочем, А.Н. Муравьёв и не претендовал на лавры исследователя и посвятил свою жизнь популяризации церковной истории и её святых, в чём преуспел и заслужил уважительную славу. Особенность же нового труда заключалась в раскрытии ряда сюжетов, которые впоследствии получили дальнейшее развитие, найдя поддержку, в том числе и в среде представителей церковных образовательных корпораций. По сути, митрополитом Платоном был заложен фундамент истории Русской Церкви и выявлены наиболее проблемные аспекты, обозначившие перспективы развития церковно-исторической науки на целые столетия вперед.

В религиозной жизни Руси периода монгольского господства внимание церковного автора привлекло не-

сколько ключевых сюжетов: происхождение первого митрополита Киевского и всея Руси Кирилла⁶; учреждение Сарайской епархии⁷ и её расширение, отразившееся в дальнейшем наименовании этой кафедры Сарской и Подонской (1291 г.)⁸. Митрополиту Платону принадлежит заслуга постановки вопроса о спорных границах этого церковного округа⁹. Примечательно, что церковному историку удалось сформулировать проблему двойственного и неоднозначного состояния, в котором находились в период становления монгольской зависимости не только русские князья, но и иерархи¹⁰. С честностью настоящего учёного святитель заметил несоответствие своих прежних, основанных на агиографических суждениях, представлений о жизни Церкви в период монгольского господства и содержанием открывшихся перед ним древнерусских источников. В своем труде митрополит Платон развил тему принятия Церковью «необходимых неудобств» — господства монголов, взамен полученных священной иерархией налогового иммунитета и возможности продолжить свою пастырскую деятельность¹¹. По мнению Левшина, такая уступка могла служить оправданием как некоторой пассивности иерархов, так и своеобразной двойственности их поведения.

Свой рассказ о деятельности Церкви в русско-ордынских связях митрополит Платон, как правило, ограничивал формальным кратким перечислением фактов. Правда, повествование церковного учёного было овеяно некоторым «романтизмом» наследия митрополита Евгения (Болховитинова), крупнейшего собирателя источников по истории русского христианства¹². Что же касается описания миссии, выполнявшейся Русской Церковью, то она непременно представляла перед читателем в самых светлых тонах. Примечательно, что при раскрытии иных событий из жизни Русской Церкви этого периода, не связанных с деятельностью Орды, митрополит проявлял большую критичность. Являлось ли такое «избирательное» изложение следствием какого-то умысла или это было обусловлено

действительной нехваткой источников и умений, остается лишь догадываться. Но определенно и совершенно очевидно именно то, что митр. Платон (Левшин) был первым, кто прокладывая тропинки, ведущие к пониманию действий Церкви в этот период, определял перспективы развития русской церковно-исторической науки в целом.

Совершенно новые принципы повествования представлены в пятитомном труде Филарета (Гумилевского) «История Русской Церкви»¹³. В предпринятом исследовании святитель успешно применил общие концепции и ввёл удачную периодизацию¹⁴, а в стиле повествования следовал примеру Карамзина, открывшего историю для простого читателя¹⁵. В дальнейшем данная хронологическая разбивка стала классической. Труд задумывался и создавался как учебное пособие, однако качество сочинения оказалось столь высоким, что уже вскоре современники поставили его в ряд классических исследований по истории Русской Церкви. В стиле повествования чувствуется внутреннее соперничество и сомнения автора, приложена его личная неоднозначная позиция в отношении деятельности церковных иерархов. Исследование первых лет ига, проведенное Филаретом, сочетало в себе как достоинства научного анализа, так и искреннюю эмоциональность. Само монгольское нашествие соперничалось и описывалось автором как гнев Божий и трудное, очистительное испытание для Руси¹⁶. Примечательна оценка, данная архиепископом Филаретом монгольским ярлыкам Церкви. По мнению церковного исследователя, налоговый и политический иммунитет, хоть и позволяли Церкви действовать достаточно свободно и независимо как от баскаков, так и от князя, однако представляли собой скрытую форму «издевательств» и «унижения» от монголов¹⁷. По мнению Филарета, монголы ценили в покоренных народах, прежде всего, преданность империи, а не их религию.

Несмотря на огромный прорыв в методах научного исследования и изложения материала, нельзя не отметить, что многие выводы архиепископа натянуты, в чем-то по-

вторяют взгляды митрополита Платона (Левшина). Например, архиепископ Филарет практически дублировал мнение митрополита Платона, касающиеся возникновение Сарайской епархии, определения целей её создания и истории дальнейшего развития названного церковного округа¹⁸. Или, говоря о бедственном положении Русской Церкви в первые 40 лет после монгольского нашествия, архиепископ Филарет настолько увлекался красочными риторическими словоизлияниями, что никак не утруждал себя приведением подтверждающих его мысли доказательств. В таких случаях церковный историк прибегал к цитированию иных авторитетов¹⁹. Однако именно архиепископ Филарет предложил описание жизненного пути киевского митрополита Кирилла II. Основываясь на сообщениях летописных сводов, маститый исследователь предположил, что до своего поставления на митрополицию кафедру русский первосвятитель был печатником князя Даниила Романовича Галицкого, т.е. занимал «гражданский пост»²⁰. Высказанная им гипотеза стала популярной и крайне редко подвергалась критике. Правда, в некоторых современных исследованиях (начало XXI в.) указанный тезис подвергся сомнению и пересмотру²¹.

Второй этап дореволюционной историографии представляет собой работы, основанные уже на саморефлексии церковных писателей и внутрикорпорационной дискуссии, исходившей из критического осознания наличного исторического материала. Описанные изменения были вызваны развитием позитивизма в российской исторической науке²². Труды, созданные в этот период, представляют собой уже другие работы, являя более высокое качество исследовательской мысли по сравнению с этапом «романтизма».

И именно таким является труд митрополита Макария (Булгакова) «История Русской Церкви...». В этом 12-томном сочинении митрополит Макарий посвящает монгольскому периоду целый и при том весьма обширный 4-й том. С позиции научных норм XIX в. исчерпываю-

щему описанию были подвергнуты многие стороны церковной жизни Руси середины XIII — конца XV вв.: богослужение, иерархия, церковно-ордынские связи и т.д. Особое внимание было уделено личности митрополита Кирилла. Научный анализ коснулся сообщений, открывающих завесу тайны происхождения киевского иерарха, но конкретной позиции по этому вопросу автор так и не занял²³. Впервые была детально проанализирована социально-экономическая жизнь Церкви, что было громадным шагом вперёд. Особое внимание митрополит Макарий уделил процессам бурного развития монастырей в монгольский период²⁴. Труд митрополита Макария так же, как и сочинения архиепископа Филарета (Гумилевского), выгодно отличались от работ их предшественников, представляя собой не формальные учебные пособия, а вполне научные исследования, которые современники сравнивали с «Историей» С.М. Соловьёва.

Определённого внимания заслуживает учебная церковно-историческая литература конца XIX в., которая хоть и встретила заслуженную критику А.П. Лебедева²⁵, однако по сей день используется в качестве научной и учебной литературы в образовательных заведениях Русской Православной Церкви. Среди таковых изданий специальной оценки заслуживают работы П.В. Знаменского, П.И. Малицкого и А.П. Доброклонского. Впрочем, последний издал свой труд уже после революционных событий 1917 г., однако в основу его сочинения лёг курс лекций, прочитанный в Москве (Московском университете и Московской Духовной семинарии), а после революции — в Одессе и, уже будучи в эмиграции, — в Белграде.

П.В. Знаменскому, профессору Казанской Духовной академии²⁶ принадлежат две работы, обращающиеся к интересующему нас периоду монгольского господства: учебник и монография «Приходское духовенство на Руси XVI и XVII в.»²⁷. Учебник выдающегося историка может быть отнесён к числу наиболее удачных пособий, рождённых в недрах образовательных корпораций Российской Церкви.

Но здесь необходимо учесть, что в тот период семинарии, на которые учебник и рассчитывался, относились к числу средних учебных заведений империи. Монгольский период в работе П.В. Знаменского занимает сравнительно небольшое место. Помимо разнообразных сторон христианской жизни исследователь хоть и частично, но аккуратно затронул внутрицерковные и церковно-монгольские отношения²⁸. Например, в своей работе он проанализировал ханские льготы Церкви, заметив, что за оказывавшуюся иерархии милость самой митрополии приходилось расплачиваться существенными подношениями. Исходя из этого, П.В. Знаменский торопливо заключил, что говорить о каком-либо привилегированном и экономически выгодном положении Церкви в этот период не приходится²⁹. Однако ни размер подношений, ни стоимостную оценку льгот исследователь естественно не привёл, полагая, что уже сам предложенный читателю вывод снимает все вопросы и затруднения.

Что касается сочинений П.И. Малицкого³⁰ и А.П. Доброклонского³¹, то их «Руководства по истории Российской Церкви» можно считать одними из последних комплексных обобщающих изложений по истории русского христианства, рождёнными в лоне Российской Церкви дореволюционного периода. Основываясь на трудах в основном церковных исследователей прежних периодов, сами по себе руководства в большей мере являлись всё же работами учебно-назидательного характера, нежели самостоятельными научными исследованиями. Подобная назидательность и «исследовательская скромность» в оценках событий без излишнего проблемного их развертывания были результатом, скорее всего, тех процессов, которые настали при смене либерального «пряника» на более консервативный «кнут» Александра III. Не был оригинален и П.И. Малицкий. В большинстве сюжетов он лишь повторял взгляды и выводы П.В. Знаменского³². А.П. Доброклонский, напротив, стремился проявить критичность, однако формировал её через указание истори-

ографического её концепта без приведения собственного мнения. Но в целом Доброклонский «цитировал» и повторял своих предшественников.

Вершиной дореволюционной отечественной историографии стала работа Е.Е. Голубинского «История Русской Церкви», вышедшая в двух больших томах, каждый из которых в свою очередь состоял из двух частей. Голубинский, в отличие от предшественников, применял сугубо позитивистские научные методы исследования³³. Ему удалось предложить новый взгляд на проблемы, которые уже были рассмотрены его предшественниками, в том числе Макарием. Но на этот раз академик пошёл далее. Он без страха обнаруживал множество противоречий: проблемы, связанные с определением административной структуры Церкви; взаимоотношения Церкви как с князьями, так и с монголами. Он первый попробовал определить место Церкви в русско-монгольских связях. Правда, Голубинский жил в конце XIX века и испытал на себе всю тяжесть требований Победоносцева и незаслуженной критики своих коллег по Московской Духовной академии. Поэтому некоторые выводы учёного оказались очень осторожными. Например, когда Голубинский говорит об имеющихся противоречиях, то, показывая неоднозначность нравственной жизни Церкви, он использовал риторические приёмы и осторожные формулировки, либо вообще отказывался от каких бы то ни было умозаключений. В этом явственно прослеживается как преподавательская честность, так и житейская мудрость. Так или иначе, Голубинский предложил совершенно новый взгляд на историю русско-ордынских отношений, в основе которого — не «откровения» церковной и государственной идеологии, а результаты научного исследования. Для Голубинского подобное отношение не являлось критикой Церкви, как это представлялось его коллегам, например, Н.И. Субботину, сравнивавшего позицию Голубинского с «критическим молотом»³⁴. В нашем понимании, работы выдающегося историка рус-

ского Православия призывали любить Церковь такой, какая она есть.

Ещё одним достоинством Голубинского стал приведённый им анализ источников³⁵. В работе при отсутствии четкой хронологической линии обнаруживается качественная разработка проблемной составляющей событий исследуемого нами периода, что ярче всего отличает работу Голубинского от трудов его современников.

В целом отечественная церковная историография, сформированная в дореволюционный период, представляет собой медленное поступательное развитие в отличие от работ, ограничивавшихся перечислением и пересказом фактов до крупных критических трудов конца XIX – начала XX века. Это объясняется особенностями отечественной исторической науки, усугубленными жесткой цензурой (порой даже самоцензурой) и недостатком у представителей церковного образования должного опыта в создании критических работ. Подобное не могло не отразиться на исследованиях, посвященных такому достаточно проблемному периоду, как время монгольского господства на Руси. Структурно в перечисленных выше трудах этот период занимал небольшую часть и нередко сводился либо к фактографическому описанию, либо к назидательно-поучительной риторике. Труды митрополита Макария (Булгакова) и Е.Е. Голубинского выгодно отличались от большинства научных работ, созданных в церковной среде, что позволяет говорить о них, как о своего рода, вершине дореволюционной церковной историографии в отношении исследований истории Русской Церкви.

Примечания:

¹ Жервэ Н.Н. Усердный ревнитель просвещения // Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. Альманах / Под ред. д.и.н. П.И. Гайдено. – СПб., 2014. – С. 153-178.

² Полетаев Н. Труды митрополита Киевского Евгения Болховитинова по истории русской церкви. – Казань, 1889.

³ Платон (Левшин), митр. Краткая церковная Российская история. – М.: Синодальная типография, 1805.

⁴ Флоровский Г.В. Пути русского богословия. – Вильнюс, 1991. – С. 91-92, 111-112; Смирнов С. История Московской славяно-греко-латинской академии. – М., 1855. – С. 296-298; Шапошников Л.Е. Консерватизм, новаторство и модернизм в русской православной мысли XIX-XX веков. – Н. Новгород, 1999. – С. 13; Беляев А.А. Митр. Платон, как строитель национальной духовной школы. – Серг. Посад, 1913; Поселянин Е. Об изучении жизни и трудов и чествования памяти Платона, митр. Моск. – Серг. Посад, 1912; Солнцев Н.И. Митрополит Московский Платон – историк и просветитель // Лествица. Материалы научной конференции по проблемам источниковедения и историографии, памяти профессора В.П. Макарихина. – Н.Новгород, 2005. – С.171-177.

⁵ Флоровский Г.В. Пути русского богословия. – Париж, 1981. – С. 234-331. Также см.: Вишленкова Е.А. Казанский университет Александровской эпохи. – Казань: Изд-во Казанского ун-та, 2003; Вишленкова Е.А. Заботясь о душах подданных: религиозная политика в России первой четверти XIX века. – Саратов: Издательство Саратовского университета, 2002; Вишленкова Е.А. Духовная школа в России первой четверти XIX века. – Казань: Издательство Казанского университета, 1998.

⁶ «О нем Летописцы не упоминают, из какого был рода; ... Но где дотоле сей Митрополит был, кем избран и от кого послан известия нет...». (Платон (Левшин), митр. Указ соч. – С. 135).

⁷ В результате учреждение с разрешения Александра Ярославича сарайской епархии, как представительства митр. Кирилла в столице Золотой Орды, Платон (Левшин) объясняет не иначе как простым удобством для верующих и религиозных лиц, находящихся в Сарае в «длительной командировке» (Там же. – С. 139).

⁸ Укрупнение произошло включением Рязанских епархиальных церквей, находящихся по реке Дон, в состав Сарайской епархии (Там же. – С. 139).

⁹ Там же. – С. 133.

¹⁰ Во-первых, событие 1270 г., когда митр. Кирилл выступил посредником в противостоянии между Новгородцами и князем Ярославом Ярославичем, в котором князь подкреплял свою решительность обращением за помощью к ордынцам. В итоге действия киевского первосвятителя смягчили ситуацию, не позволив развернуться кровопролитию. В противостоянии наместника монголов на Руси князя Александра Ярославича и Новгорода выигрывает митрополит Кирилл, который призывал разойтись миром и уговорил Новгород грамотой, в которой увещевал обе стороны и ручался за действия князя. (Там же. С. 143). Во-вторых, дипломатические связи 1279 г., в которых по поручению Мункэ-тимура и митрополита Кирилла сарайский епископ Феогност посетил Царьград (Константинополь). Это путешествие, возможно, было предпринято по инициативе и поручению монгольского хана и имело посреднические цели в деле установления дипломатических отношений между Ордой и Византией. Сам Левшин указывает на крайне загадочные и неизвестные обстоятельства введения лиц церковной администрации в дела монголов (Там же. – С. 146).

¹¹ Упоминаются такие факты как: неучастие церковных и иных духовных лиц в переписи, произведенной монголами в 1254 году, вследствие веротерпимости монголов; получение митрополитами ярлыков которые, судя по митр. Платону, облегчая экономическую жизнь Церкви, должны были облегчить восприятие покоренным населением Северо-Восточной Руси монгольского господства (Там же. – С. 138).

¹² Солнцев Н.И. Труды русских историков церкви в отечественной историографии XVIII – XIX веков. дисс. д.и.н. – Нижний Новгород, 2009. – С. 199.

¹³ Филарет (Гумилевский), архиеп. История Русской Церкви. В пяти частях. – Рига, М., 1847 – 1848.

¹⁴ Солнцев Н.И. Вопросы периодизации истории Русской Церкви // Вопросы истории, 2009. – № 1. – С. 164.

¹⁵ Солнцев Н.И. Труды русских историков церкви в отечественной историографии XVIII – XIX веков. дисс. д.и.н. – Нижний Новгород, 2009. – С. 71; Солнцев Н.И. Провиденциальная историческая концепция в трудах русских историков-клириков XVIII-XIX веков: Монография. – Нижний Новгород: Изд-во ННГУ, 2005. – С. 148.

¹⁶ Филарет (Гумилевский), архиеп. История Русской Церкви. Период второй, монгольский, от опустошения России монголами до разделения митрополии 1237-1410 гг. Издание второе. – М.: Типография В. Готье, 1850. – С. 151-158.

¹⁷ Филарет (Гумилевский), архиеп. История Русской Церкви. Период второй, монгольский, от опустошения России монголами до разделения митрополии 1237-1410 гг... – С. 12.

¹⁸ Там же. – С. 28.

¹⁹ «Мы оставшиеся, – говорит пастырь страждущей Церкви Серапион, – не порабощены ли горьким рабством от иноплемеников? Вот уже почти сорок лет продолжается томление и мука... Мы и хлеба не можем есть в сладость. Воздыхание и печаль сушат кости наши». (Там же. – С. 13) Утверждать, что эти слова были услышаны и записаны самим автором не представляется возможным, так как временной разрыв между временем событий и временем жизни автора слишком огромен. А иное удостоверение этого утверждения читателю сего труда не предложено. Автором правда предлагается еще одна ссылка на современника-очевидца – Плано Карпини. Но в последнее время существуют противоречивые мнения, позволяющие подвергнуть сомнению возможность ссылки на труд Плано Карпини, как на достоверный источник-свидетельство. Следовательно, это дает нам возможность утверждать, что тезис о крайне бедственном положении Церкви в данный период, хоть и имеет право на существование, но так и не подтвержден очевидцами-современниками.

²⁰ Там же. – С. 106-108.

²¹ Толочко А.П. Канцлер, митрополит и летописец: действительно ли митрополитом Кириллом был печатник Даниила Романовича? // Сословия, институты и государственная власть в России: Средние века и раннее Новое время: сборник статей памяти академика Л.В. Черепнина / Рос. акад. наук, Ин-т всеобщ. истории; [отв. ред.: В.Л. Янин, В.Д. Назаров]. – Москва: Языки славянских культур, 2010. – С. 348.

²² Гайденко П.И., Постнов Н.В. Становление «критического метода» в церковной исторической науке (историографические наброски по истории русской церкви киевского периода) // Вестник МГОУ. – №3 – С. 43-53; Солнцев Н.И. Труды русских историков Церкви в отечественной историографии XVIII – XIX веков... – С. 357.

²³ Однако исследователи из церковной среды на рубеже XIX-XX вв. уже точно предполагали («...должно предполагать, что он был или изъ игуменов какого-нибудь монастыря области или же изъ простых монаховъ») (Голубинский Е.Е. История Русской Церкви: Т. 2. Ч. 1. – М.: Университетская типография, 1900. С. 53). «В виду уклончивого поведения греков, он <Даниил Романович Галицкий – прим. авт.> в 1242 году сам избрал кандидатом на митрополию игумена или архимандрита Кирилла» (Карташев А.В. Очерки по истории Русской Церкви. – М., 1993. – Т. 1. – С. 290). При этом данные толкования о происхождении личности митрополита Кирилла II ничем не подкреплялись.

²⁴ Судя по спискам, приложенным в монографии митр. Макария, за этот период было открыто около 180 монастырей. (Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви: книга III: история Русской Церкви в период постепенного перехода ее к самостоятельности (1240-1589). – М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1995. – С. 652-653).

²⁵ Лебедев А.П. Церковная историография в главных её представителях с VI до XX в. / А. П. Лебедев; редактор текста М. А. Морозов; вступ. статья И. В. Крившуна. – СПб.: Алетей, 2001. – С. 419.

²⁶ О П.В. Знаменском см.: Журавский А.В. Казанская Духовная Академия на переломе эпох (1884-1921 гг.): дисс... к.и.н. / А.В. Журавский. – М.: ИРИ РАН, 1999.

²⁷ Знаменский П.В. Руководство к русской церковной истории. – Казань, 1870; Знаменский П.В. Приходское духовенство на Руси XVI и XVII в. – Казань, 1875; Знаменский П.В. Приходское духовенство в России со времени реформы Петра Великого. – Казань, 1873. И современное переиздание: Знаменский П.В. История Русской Церкви. (Учебное руководство). М., 2000.

²⁸ Знаменский П.В. История Русской Церкви. (Учебное руководство). – М., 2000. С 50-54.

²⁹ Там же. – С. 54-58.

³⁰ Малицкий П.И. Руководство по истории Русской Церкви. – М.: Крутицкое патриаршее Подворье, 2000.

³¹ Доброклонский А.П. Руководство по истории Русской Церкви. – М.: Крутицкое патриаршее подворье, 2001.

³² «Копируя стиль Знаменского, намеренно уходит от его выводов» (Солнцев Н.И. Труды русских историков церкви в отечественной историографии XVIII - XIX веков... – С. 398).

³³ Солнцев Н.И. Историк Русской Церкви – академик Е.Е. Голубинский // Минские чтения. Материалы научной конференции, Нижегородский госуниверситет им. Н.И. Лобачевского (29-30 октября 2004 г.). – Н.Новгород, 2005. – С. 314-323.

³⁴ Докторский диспут в Московской Духовной Академии 16 декабря 1880 г. // «Православное обозрение», 1881, № 1, С. 158. См. также: Смирнов С.И. Голубинский Евгений Евсигнеевич. // Богословская энциклопедия. Т.IV. – СПб. 1903. С. 505-506; Барсов Е.В. Докторский диспут Е.Е. Голубинского в Московской Духовной академии // ЧОИДР. 1913. – Ч. 3. – Отд. 5. – С. 29-39.

³⁵ Одним из примеров анализа источников может служить след. работа: Голубинский Е.Е. О так называемой Иокимовской летописи Татищева ... // Прибавления к Творениям св. Отцов. 1881. – М.: МДА, 1881. – Ч. 28. – Кн. 4. – С. 602-640.

III. ИСТОРИЯ И КРАЕВЕДЕНИЕ В МАРИЙСКОМ КРАЕ

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

Житийная литература на марийском языке второй половины XIX — начала XX веков

Особое место среди марийских изданий второй половины XIX — начала XX веков занимают жития святых, которые, судя по названиям произведений, были составлены с византийских житий и житий святых, составленных митрополитом Дмитрием Ростовским¹.

Жанр житий или агиографической литературы характеризуется как жанр церковной литературы (от греческого *hagios* — святой и *grafo* — пишу). Сюда входят рассказы о жизни и подвигах во имя веры или страданиях мучеников за веру, церковных или государственных деятелей, канонизированных Православной Церковью. Житие — один из основных жанров церковной словесности². Его зарождение и развитие восходит к Византийской империи, затем они появились и в Древней Руси³.

В связи с христианизацией народов Поволжья этот жанр нашел свое место в литературном процессе 2-й половины XIX — начала XX веков в Марийском крае. По сравнению с житийной литературой древней Руси, на язык мари были переведены или, если выразиться точнее, заново составлены жития святых: с соблюдением канонов и традиций, которые сложились исторически.

Жития на марийском языке представляют собой переводы текстов, пришедших из византийской литературы и частично текстов, сочиненных в России. Соответственно

структура произведений немного отличается. Если в традиционных житиях присутствует образ повествователя или автора, то в марийских вариантах нет образа рассказчика, который бы выражал свое мнение, тексты больше похожи на пересказ биографии того или иного святого.

Сюжеты и мотивы в житиях связаны с чином святости прославляемого подвижника: мученики, просветители народов, святители, благоверные правители, преподобные, Христа ради юродивые, праведники. Каждое из житий – «это целое архитектурное сооружение, напоминающее некоторыми деталями архитектурную постройку»⁴.

В церковной практике житийная литература была одним из способов религиозного воспитания, где изображали праведного человека, который жил по христианским заповедям. Агиографический жанр сам по себе имеет свои особенности. Такие произведения пишутся с опорой на выработанные каноны и схемы, поэтому они на первый взгляд кажутся текстами со стандартными мотивами и сюжетами.

Правильное прочтение житийного текста ставит перед нами проблемы воссоздания мира дореволюционной жизни в Марийском крае. Нас интересует не столько точный перевод текстов, сколько сам смысл перевода. Для этого необходимо «описать грамматику и морфологию» языка культуры, которую использовал автор текста⁵.

Понять цель написания житийного текста (в нашем случае перевода) означает определить ту информацию, которую хотел оставить автор для своего читателя. Главная цель, которую преследовал переводчик, конечно же, заключалась в передаче той информации, которая стала бы для новокрещеного марийца или язычника примером благочестивой христианской жизни. Житийная литература служила отличным образцом для подражания в христианской вере.

Традиционно житийная литература имеет следующую сюжетную схему: 1) вступительная часть; 2) благочестивые родители; 3) отказ от брака или сохранение чистоты теле-

сней в браке; 4) учитель или наставник; 5) уход в пустынь; 6) борьба с бесами; 7) создание обители; 8) благочестивая смерть; 9) чудеса.

В зависимости от сюжета и мотивов, связанных с чином святости прославляемого подвижника, агиографические тексты подразделяются на:

1) жития мучеников, когда герой добровольно принимает смерть во имя Христа:

«Житие св. великомученика и целителя Пантелеимона на восточном наречии черемисского языка» (Казань, 1899). Произведение начинается со слов: «Христос вера верч орлыкым чытышы святой Пантелеимон Никомидия олашты шочын, Максимиан лўман кугыжа годым илен» («Принявший мученические страдания за Христа святой Пантелеимон родился в городе Никомидия, жил во времена царствования Максимиана» — (здесь и далее перевод наш - Н.Ф.)⁶. Сразу уточняется, что герой принял мученичество за Христа. Кроме повествования о святом, книга содержит описание чудес, явленных в разных местах, и традиционно заканчивается молитвой святому.

«Страдания девяти Св. Кизических мучеников и Казанско-кизический монастырь на луговом наречии черемисского языка» (Казань, 1915). Данный перевод был сделан не случайно. Казанский Кизический монастырь⁷ был известен мариЙцам со дня своего основания: в исследованиях и архивных источниках⁸ не раз упоминается, что в данной обители находили приют и утешение представители народа мари.

Текст условно разделен на две главы, хотя его по тематике можно было бы поделить на более мелкие части. Повествование начинается с объяснения, кто такие святые и какую жизнь они ведут. Затем речь идет о девяти святых, живших в г. Кизике, от названия которого они получили свое именование. Автор разъясняет, чем они занимались и как каждый из них (Феогнид, Руф, Антипатр, Феостих, Артем, Магн, Феодот, Фавмасий и Филимон) пострадал за веру Христову. После их кончины

были явлены чудеса. Во второй части текста рассказывается, что девять Кизических мучеников помогают всем, в том числе и мариюцам. Отмечено, что среди народа мари они также явили свои чудеса. Заканчивается текст краткой историей Казанского Кизического монастыря. Здесь автор попытался не просто передать информацию о подвигах святых, но и локализовать эту тему, сблизить с жизнью народа мари.

«Жизнь и страдания свв. мучеников Флора и Лавра» (Казань, 1914).

В Минее за август сказано, что на Руси святых мучеников Флора и Лавра почитают как покровителей домашнего скота. Это почитание возникло еще в древние времена, и по всей Русской земле торжественно праздновался день памяти этих святых. По устному преданию, сохранившемуся в Новгородской земле, с открытием мощей святых мучеников Флора и Лавра прекратился падеж скота, тогда и началось почитание святых как покровителей лошадей. Это почитание, возможно, пришло на Русь с Балкан — родины святых братьев. Именно там возникло предание о том, что мученики Флор и Лавр были обучены Архангелом Михаилом искусству управлять лошадьми⁹. Конечно, такие истории были близки мариюскому народу.

«Святой Евстафий Плакида на луговом наречии черемисского языка» (Казань, 1913).

Имеются византийский, грузинский и русский варианты текстов. В древнерусской литературе это сказание — одно из распространенных среди житий-матририев, сочетающее в себе элементы византийского романа¹⁰.

Перевод на луговом наречии черемисского языка близок к древнегрузинскому варианту. Если византийский вариант рукописи содержит два небольших нечитаемых фрагмента (первый: старший сын Евстафия рассказывает младшему об их похищении зверями; здесь же путаница: старшего сына похитил лев, а не волк; второй: Феопистия рассказывает Евстафию, что Бог сохранил её неприкосновенной), то древнегрузинский текст является дослов-

ным переводом с греческого. В марийском тексте нет нечитаемых мест, и по нему легко восстановить утраченные фрагменты византийского списка, нет никакой путаницы в том, что старшего сына похитил лев, а младшего — волк. В дошедших списках древнерусского текста имеется много сокращений и вольностей¹¹.

В эту же категорию входят следующие жития: «Иоанн воин на луговом наречии черемисского языка» (Казань, 1915); «Святой Феодор Тирон на луговом наречии черемисского языка» (Казань, 1914); «Житие св. великомученика Дм. Солунского на восточном наречии черемисского языка» (Казань, 1902); «Чудеса св. великомученика Георгия» (Казань, 1911).

2) жития праведников, которые, живя в миру, угодили Богу. Сюжет главным образом связан с нищелюбием, долготерпением героя, его смиренным принятием всех жизненных обстоятельств.

К таковым житиям на марийском языке относится «Святой Филарет Милостивый на черемисском языке восточного наречия» (Казань, 1913). Текст начинается с вводной части о земледелии, затем переходит к жизнеописанию Филарета Милостивого. В качестве эпиграфа взяты строки из Ветхого Завета, из книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова: «Игын паша Иумулэч, ту паша лэч ит пэзнэ»¹² — «Не отвращайся от трудной работы и от земледелия, которое учреждено от Вышнего» (Сирах. 7: 15).

Земледелие было привычным занятием для марийского народа, соответственно переводчик-составитель таким образом привлекает внимание своего читателя, объясняя, что земля — это дар Божий, а земледелие нас кормит и насыщает¹³.

Основным занятием Филарета было земледелие. Он почитал Бога, и урожай у него был всегда богатый. Он помогал всем нищим, поэтому его прозвали «Поро кумулан»¹⁴, что в переводе обозначает Милостивый. Наступили тяжелые времена, Филарет уже не был таким богатым, но помощь оказывал всегда.

После житийного текста включен раздел о земледелии с цитатами из Священного Писания. Эта часть больше соответствует проповеди. Таким образом, перед нами не просто житие, а житие с элементами проповеди.

3) жития преподобных — один из распространенных жанров в агиографической литературе. Иноческий подвиг состоит в отвержении мира с его земной, плотской жизнью, имеется ряд мотивов, свойственных этому типу житий: с детских лет — мечта об иноческой жизни, стремление избежать брака, уход из дома, борьба с бесами, уход в пустыню и т.д.

«Жизнь преподобного Макария Египетского на луговом наречии черемисского языка (Казань, 1913).

Имеется несколько вариантов перевода на русский язык. Поэтому трудно предположить, который текст был взят за основу этого издания. Выше говорилось о мотивах и схеме житий, в житии Макария Египетского эта структура сохранена. Вводная часть знакомит читателя с Африкой, откуда родом был Макарий и его родители. Затем — чудесное рождение, сон, смерть молодой жены и родителей, раздача имущества бедным, встреча с угодником Божиим, уход в пустыню, нападение бесов, священнический путь, руководство монастырем, прижизненные чудеса и благочестивая кончина.

«Житие преподобного Моисея Мурина на луговом наречии черемисского языка» (Казань, 1914).

Моисей Мурин вел разбойничью жизнь, но затем стал жить благочестиво. Заботясь о спасении своей души, он уходит в монастырь и в глазах других уничтожает самого себя, смиряет себя, показывая тем самым пример богоугодной исправленной жизни. Погибает вместе с братией от рук разбойников.

В эту же категорию входят «Житие преподобного Иова, игумена Почаевского на черемисском языке лугового наречия» (Казань, 1915); «Житие преподобного Тихона на черемисском языке» (Вятка, 1869); «Житие преподобного Серафима Саровского» (Казань, 1908).

4) жития святителей — основной сюжет связан с церковным и общественным служением.

«Житие святого Петра Мытаря на луговом наречии черемисского языка» (Казань, 1914).

Во вступительной части дается объяснение, кто такой мытарь. Описываются жестокость Петра и его становление на праведный путь. Здесь интересным мотивом выступает предупреждающий сон. После второго сна он начинает вести благочестивую жизнь, раздает свое богатство нищим, по своей воле идет в рабство и убегает, чтобы его не узнали.

«Святой Ермоген Патриархын ілімішіжі. Житие Святителя Ермогена» (Казань, 1917).

Немного отличается от традиционной схемы. О его детстве написано очень коротко, каких-либо известий о родителях не имеется. С малых лет он подвизался в Спасском монастыре г. Казани. Основной сюжет жития связан с политической обстановкой времен правления Лжедмитрия. Изображаются патриотизм Патриарха, его твердость в православной вере и верность России. Свою смерть Ермоген не предсказывает, как это принято в агиографии, а умирает в заточении от голода. Концовка традиционна — нетленные мощи и чудеса. Житие патриарха Ермогена — это не столько описание его жизни (биографии), сколько описание смутного времени на Руси, внешней и внутренней политики. Твердость характера, проявленная Патриархом, привела к спасению России. Как и подобает в житиях святых, в данном случае изображается церковное и общественное служение. Переводчик сохранил схему изложения, традиционно используемую агиографом: духовный наставник паствы ведет ее ко спасению. Борьба за чистоту веры и верность в сохранении церковных канонов, обличение неправедных властей и защита угнетенных, учительство и служение ко спасению всех — важнейшие мотивы жития святого Ермогена.

«Житие св. Стефана Велико-Пермского на восточно-черемисском наречии» (Казань, 1892).

Известно более 50 списков Жития Стефана Пермского (самый ранний XV в.), причем более половины из них содержат различные сокращенные варианты текста (в том числе из «Пролога»)¹⁵. Первым списком считается «Слово о житии и учении святого отца нашего Стефана, бывшего в Перми епископа» Епифания Премудрого¹⁶. Также имеется «Сказание о жизни и трудах святого Стефана, епископа Пермского», составленное архимандритом Макарием¹⁷, на основе текста Епифания Премудрого. Однако переведенный текст на марийском языке не соответствует вышеуказанным житиям, поэтому трудно определить, какой из существующих вариантов был взят за основу перевода.

Кроме жизнеописания святого Стефана, в книгу включен текст о зырянах: дано краткое объяснение, что это за народ. Стефаном создан для коми народа алфавит и переведены на их язык основные церковные сочинения. Текст заканчивается описанием чувств народа, когда умер архипастырь. Также введено описание торжества, которое было проведено в честь 500-летия принятия крещения Пермским краем. Таким образом, житие святого Стефана Велико-Пермского свидетельствует, что это не просто пересказ о жизни святого на марийском языке, но и еще своеобразное живое участие читателя в церковной жизни.

«Житие святителя Николая Мирликийского чудотворца на восточно-черемисском наречии» (Казань, 1892).

Существуют разные жития святителя. Текст на марийском языке повествует о богоугодной жизни святого, приводятся чудеса, явленные им не только после смерти, но и при жизни.

Рассмотрев структуру житий, можно констатировать, что повествования содержат в себе данные о благочестивых родителях святого, его смирении и стремлении к Богу, чудесах, борьбе с темными силами и посмертных чудесах. Такие произведения пронизаны светлыми мыслями о значении человека, воспевают подвиг христианского служения, формируют нравственный кодекс поведения (проповедают такие добродетели, как аскетизм, смирение,

духовно-нравственное совершенствование), указывают путь ко спасению души. Переводы этих текстов на марийский язык способствовали постепенному развитию повествовательной речи, становлению прозаического жанра и выполняли функции художественной литературы.

Примечания:

¹ Ростовский Димитрий (1651 – 1709) – российский церковный деятель, епископ Русской Церкви; духовный писатель, оратор. Он был составителем сборников житий святых (наиболее известный, в четырёх книгах — «Четы-Минеи»), проповедей, драм, стихов. Академик Д.С. Лихачев считал Димитрия Ростовского «последним писателем, который имел крупнейшее значение для всей православной Восточной и Южной Европы». Митрополит Димитрий стал первым святым, канонизированным к общерусскому почитанию в синодальный период, а также единственным, прославленным в XVIII веке.

² Книгин И.А. Словарь литературоведческих терминов. – Саратов, 2006. С. 66.

³ История русской литературы X – XVII веков / Под ред. Д.С. Лихачева. – М., 1980. С. 44.

⁴ Ключевский В.О. Курс русской истории. Т. II. – М., 1908. С. 321.

⁵ Бахтина О.Н. Проблемы анализа житийных текстов русской литературы (культурно-историческая традиция и код культуры) // Вестник Томского государственного университета. Филология. – 2009. – № 4. С. 49-50.

⁶ Житие св. великомученика и целителя Пантелеимона на восточном наречии черемисского языка. – Казань, 1899. С. 3.

⁷ Казанский Кизический монастырь – Кизический Введенский мужской монастырь основан в конце XVII века в Казани в связи с заболеваниями лихорадкой. Люди верили в силу девяти мучеников, пострадавших за Христа в г. Кизике и имеющих дар исцелять от этой болезни. На месте встречи чудотворной иконы Смоленской Седмиезерной Божией Матери построили деревянную церковь. Люди исцелялись. В 1691 г. монастырь был открыт официально, в 1693 г. в обитель были доставлены частицы мощей девяти Кизических мучеников.

⁸ Елдашев А.М. Монастыри Казанского края: очерки истории. – Казань, 2004; НАРТ, Ф. 93. Оп. 1. Д. 782.

⁹ Святые мученики Флор и Лавр // <http://kazan.eparhia.ru/gitiysvytih/august5/>.

¹⁰ Сказание об Евстафии Плакиде. Подготовка текста, перевод и комментарии О.П. Лихачевой // <http://lib.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=4875>.

¹¹ Там же.

¹² Святой Филарет Милостивый на черемисском языке восточного наречия. — Казань, 1913. С. 3.

¹³ Там же. С. 3-4.

¹⁴ Там же. С. 5.

¹⁵ Слово о житии... святого Стефана, бывшего епископом в Перми... Комментарии Т. Р. Руди // <http://lib.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=10091>.

¹⁶ Епифаний Премудрый — православный святой, известен как составитель житий Сергия Радонежского и Стефана Пермского. Почитается в лике преподобных, память совершается 23 мая (5 июня) в Соборе Ростово-Ярославских святых. Жил в конце XIV — начале XV века.

¹⁷ Макарий (1481/1482 — 31 XII 1563) — митрополит Московский и всея Руси, известен как составитель ряда крупных книжных сводов.

*СМИРНОВ Дмитрий Валерьевич,
аспирант института истории АН РТ,
сотрудник комиссии по канонизации святых
Йошкар-Олинской и Марийской епархии*

Судьбы безместных клириков конца 1930–40-х гг. на примере приходского духовенства Марийской АССР

История Русской Православной Церкви в Советском Союзе стала объектом изучения еще с 90-х годов XX века. До середины 2000-х годов в фокусе внимания исследователей оставались первые 25 лет советской власти, наполненные трагическими событиями церковных расколов и борьбы государства с религией. В последние годы историки все больше обращают внимание на последующий период, начавшийся 5 сентября 1943 г., когда религиозная политика правительства СССР приобрела качественно иной характер. Недавняя борьба за искоренение религии сменилась ограниченной поддержкой Русской Православной Церкви при сохранении ее подконтрольности государственной власти.

Изменившиеся условия церковной жизни ставят перед исследователем новые проблемные вопросы. В их числе и вопрос о судьбе членов клира. Советское духовенство, пережившее время репрессий, находилось в нелегком положении. Массовое закрытие православных храмов в указанный период приводило к тому, что клирики вынужденно оставляли приходское служение, пополняя ряды так называемого «безместного» духовенства. После начала открытия приходов в СССР эти люди стали возвращаться к священнослужению, заполнив собой штаты епархий. Достаточно сказать, что в 1946 г. только рукоположенные до революции священнослужители составляли 45,6% от общей численности клира РПЦ¹. Как же жили священники и диаконы в тот период, когда вынужденно прерывали служение на приходе? Чем они зарабатывали на пропитание, подвергались ли репрессиям, как отразилась на их жизни Великая Отечественная война? Мы постара-

емся ответить на эти вопросы, рассмотрев судьбы клириков с довоенной хиротонией, служивших на территории МАССР в 1940-1960 гг.

Итогом непродолжительного церковного возрождения 1940-х гг. стало появление на территории МАССР 16 православных приходов, первые два из которых были открыты 2 августа 1944 г.,² а последние два — 24 декабря 1946 г.³ Всего на приходах МАССР в период с 1944 по 1966 гг. служило 89 клириков. Из них 39 (44%) имели довоенную хиротонию. Базой для исследования их судьбы в предвоенные и военные годы послужили анкеты и автобиографии, заполненные самими священнослужителями при поступлении в штат епархии, а также ежегодно составляемые послужные списки. Данные документы содержатся в Архиве Йошкар-Олинской и Марийской епархии и Государственном Архиве Республики Марий Эл, в фонде уполномоченного по делам религий при Совете Министров МАССР (Р. 836).

Надо отметить, что многие священники и диаконы предпочли скрыть свой род занятий в конце 1930-х — пер. пол.1940-х гг. 12 из 39 человек ограничились в своих анкетах туманными формулировками «за штатом», «не служил», либо не упоминали об этом периоде вообще. Подобная осторожность наводит на мысли о ее причине. Вероятно, такие клирики нигде не работали, добывая пропитание своим хозяйством и тайным от властей совершением треб. На это в своем послужном списке прямо указал прот. Сергей Приклонский, проживавший в с. Сарлатово Горномарийского района МАССР и совершавший богослужения сначала в своем жилище, а с 1945 г. — в нелегальном молитвенном доме в селе⁴. Другим примером является прот. Петр Добросмыслов, работавший сторожем на Марийском целлюлозно-бумажном комбинате и совершавший службы в одном из двух нелегальных молитвенных домов г. Волжска⁵.

Единственным священником, не имевшим перерыва в службе, был прот. Георгий Козлов. Однако он с 1919 г.

проживал в эмиграции в Китае и лишь в 1954 г. переехал в Советский Союз⁶. Из оставшихся 26 человек 21 занимались трудовой деятельностью. Трое из них не конкретизировали род занятий. Четверо работали бухгалтерами (счетоводами), один — учителем вечерней школы для взрослых. Двое являлись рабочими: один работал на гидроэлектростанции, второй — на пивзаводе. Двое отбывали повинность в т.н. «трудовых армиях». Остальные 9 клириков устроились на должности, не требующие специальной квалификации. Среди них мы можем видеть грузчиков, сторожей, колхозников, пасечников, завхоза, возчика и работника рынка. Была ли такая ситуация характерна для всей территории СССР, не попавшей в годы войны под немецкую оккупацию? Сравним Марийский край с Иркутской епархией, на территории которой к началу 1940-х годов также не осталось действующих храмов. Исследователь истории иркутской епархии Смолина И.В. перечисляет профессии иркутского духовенства: «Чернорабочий, кочегар, сторож, путевой обходчик, столяр, плотник, письмоносец, колхозник — вот неполный список новых занятий духовенства. <...> Многие работали бухгалтерами, счетоводами, кассирами, секретарями и даже учителями»⁷. Как видно, картина очень похожая, притом, что Иркутская область и Марийская АССР географически удалены друг от друга и имеют разную региональную специфику.

Возникает закономерный вопрос, чем обусловлен такой спектр выбора профессий? Смолина И.В. объясняет его социальным статусом клириков, многие из которых оказались в Иркутской области в результате репрессий. Однако это объяснение совершенно не работает в отношении МАССР, где процент отбывшего наказание духовенства был невысок. Нельзя забывать и про Великую Отечественную войну, во время которой СССР испытывал дефицит рабочей силы, используя женский и детский труд. В таких условиях руководители предприятий едва ли были придирчивы к прошлому своих работников. Отметим, что должности бухгалтера и учителя являются весьма

ответственными, однако церковное прошлое не помешало занять их 5 из 21 марийских клириков. Следовательно, причина лежит не во внешних факторах, а в самом духовенстве. Духовное образование, по своей сути, является гуманитарным. Следовательно, лица, окончившие дореволюционную семинарию и трудившиеся на церковном поприще, не могли стать инженерами, механизаторами, квалифицированными заводскими рабочими в силу отсутствия технических знаний и навыков. Зато образование позволяло им без затруднений переучиваться на бухгалтеров. Альтернативой был труд в качестве низкоквалифицированной рабочей силы.

Далеко не все священнослужители неизменно оставались без определенных занятий или на гражданской работе. Великая Отечественная война и политические репрессии отразились на судьбах многих представителей духовенства. Примером может служить священник Михаил Ремизов, до 13 августа 1943 г. находившийся в заключении, затем работавший в т.н. «трудовой армии», а с 23 февраля 1944 г. отправленный на фронт⁸.

Из 39 безместных клириков 7 служили в годы войны в рядах РККА. Это были люди старших призывных возрастов, 1893-1904 гг. рождения. Вышеупомянутый иерей Михаил Ремизов сражался на Ленинградском, 2-м Прибалтийском, 2-м Белорусском фронтах и был награжден медалью «За боевые заслуги»⁹. Иерей Николай Куницын был мобилизован в 1941 г. и проходил службу в звании рядового. В составе 18 моторизованной инженерной бригады 2 Гвардейской танковой армии¹⁰ он участвовал в освобождении Варшавы и Берлинской наступательной операции¹¹. 29 марта 1945 г. за доставку горюче-смазочных материалов на передовую линию действующих частей¹² Куницын был награжден медалью «За отвагу»¹³. Позже список его наград пополнила медаль «За боевые заслуги». Для мобилизованного в январе 1943 г. диакона Алексея Буренина Великая Отечественная война закончилась в Кенигсберге, после чего он был переведен на Дальний Восток и участвовал в

войне с Японией. Свой боевой путь диакон Алексей окончил в звании младшего сержанта в г. Порт-Артуре¹⁴. 28 сентября 1945 г. Буренин был отмечен медалью «За отвагу»¹⁵. Нес службу на Южном фронте в строительных батальонах № 381 и № 642, а затем в штабной роте при Втором строительном управлении НКВД иерей Анатолий Троицкий¹⁶. Подробности военной службы остальных трех священников неизвестны. Один из них был призван в 1941 г., а двое других в 1942 г. Все они прошли до конца войны.

Политические репрессии стали жизненной вехой в судьбе 8 из 39 представителей духовенства 1940-1960 гг., рукоположенных до войны. Все они были осуждены по ст. 58 п. 10 УК РСФСР. Мы объединили данные об аресте и освобождении данных лиц в Таблицу 1.

Таблица 1.

**Священники, лишившиеся мест
на приходах по причине ареста**

ФИО	дата ареста	дата освобождения
иерей Михаил Ремизов	17.12.1933	17.08.1943
иерей Михаил Смирнов	23.08.1936	9.05.1941
прот. Даниил Домрачев	25.09.1936	15.11.1939
прот. Алексей Шестаков	02.10.1937	21.06.1943
иерей Александр Поспехов	1937	?
прот. Петр Лебедев	1937	1943
иерей Николай Соколов	10.08.1939	август 1941
иерей Алексей Полушин	1948	1955

Анализ биографических данных перечисленных лиц позволил установить два факта. Во-первых, у перечисленных священников, за исключением Алексея Полушина, арест прервал их служение на приходе. Во-вторых, никто из них не смог незамедлительно вернуться в ряды клира,

все они достаточно длительное время оставались без места служения. Священники Михаил Ремизов и Николай Соколов были призваны в действующую армию. Исключением из общего правила стал священник Алексей Полушин, поскольку подвергся репрессиям уже после войны, и к моменту ареста находился на гражданской работе около 10 лет.

Таким образом, массовое закрытие приходов, завершившееся к началу 1940-х годов фактическим разгромом структуры РПЦ, поставило духовенство в крайне тяжелое положение. Члены клира потеряли источники дохода и были вынуждены либо зарабатывать на жизнь гражданской работой, либо переходить на нелегальное положение, продолжая тайно совершать богослужения и требы. Части священников пришлось пережить испытание неволей, куда они отправлялись прямо со своих приходов. Ряд этих уже немолодых людей защищали Родину с оружием в руках в годы войны. После либерализации государственной политики по отношению к Церкви в 1943 году старые священники начали возвращаться к церковному служению.

Примечания:

¹ Цыпин В., прот. История Русской Церкви 1917-1997. С. 336.

² ГА РМЭ Р. 836. Оп. 1. Д. 3. Л. 7.

³ ГА РМЭ Р. 836. Оп. 2. Д. 11. Л. 3; Р. 836. Оп. 2. Д. 13. Л. 4.

⁴ Архив Йошкар-Олинской и Марийской епархии. Личное дело прот. Сергия Приклонского. Послужной список.

⁵ ГА РМЭ Р. 836. Оп. 2. Д. 11. Л. 42-42 об.

⁶ ГА РМЭ Р. 836. Оп. 2. Д. 1. Л. 120-120 об., Р. 836. Оп. 2. Д. 1. Л. 121-122.

⁷ Смолина И.В. Социальный портрет иркутского православного духовенства второй половины XX века. [Эл. ресурс: <http://iemp.ru/statiji/detail.php?ID=1280>].

⁸ Архив Йошкар-Олинской и Марийской епархии. Личное дело иерея Михаила Ремизова. Послужной список.

⁹ Архив Йошкар-Олинской и Марийской епархии. Личное дело иерея Михаила Ремизова. Автобиография.

¹⁰ ЦАМО Ф. 33. Оп. 690306. Д. 3045. Л. 5.

¹¹ ГА РМЭ Р. 836. Оп. 2. Д.6. Л. 94-94 об.

- ¹² ЦАМО Ф. 33. Оп. 690306. Д. 3045. Л. 114.
¹³ ЦАМО Ф. 33. Оп. 690306. Д. 3045. Л. 5.
¹⁴ ЦАМО Ф. 33. Оп. 687572. Д. 2429. Л. 27.
¹⁵ ЦАМО Ф. 33. Оп. 687572. Д. 2429. Л. 1.
¹⁶ ГА РМЭ Р. 836. Оп. 2. Д. 4. Л. 94.-95.

ОДИНЦОВА Зоя Николаевна,
краевед, п. Медведево

История церкви Сретения Господня с. Азаново Медведевского района Республики Марий Эл

С середины XVIII века на территории Марийского края начинается массовое строительство православных храмов и увеличение числа христиан. Архивные документы из истории Азановской церкви Сретения Господня свидетельствуют о том, что в то время на исповедь к священникам обращались в основном инородцы, принявшие православную веру, новокрещенные черемисы.

Село Азаново – старинное поселение, в печатных источниках впервые упоминается в 1723 г. Заселение его происходило после присоединения Марийского края к Русскому государству. Одни поселенцы пришли со стороны Москвы, другие - от Нижнего Новгорода, а кое-кто – и с Вятки. Название его восходит к появлению первопоселенца Азана.

К вопросу о дате основания церкви

Небольшая деревянная церковь Сретения Господня с маковками куполов в традиции сельского деревянного зодчества возвышалась в центре села Сретенское (Азаново), которое называлось так по имени церкви, освященной во имя Сретения Господня.

Во многих источниках, в книгах, в документах говорится, что каменный храм в с. Азаново был построен в самом начале XIX века. Об этом сообщает и Казанский архиепископ Арсений, посетивший его в 1900 году. Однако деревянная церковь в этом селе действовала намного раньше, уже в 1745 году. Подтверждением этого является то, что в приходе был причт: «поп Иван Алексеев (57 лет), диакон Федор Ларионов (32 г.), дьячок Василий Семенов (46 л.)...»¹.

Эту дату отмечал и А.Г. Иванов в книге «Царевококшайск в конце XVI-XVIII веков». Он писал: «В 1745-1748 годах в Царевококшайском заказе были построены восемь

деревянных церквей и открыты новые православные приходы в селе Сретенском (Азаново), в селе Богородицком (Нурма), в селе Спасском (Цибикнур) и в других².

Время основания церкви уточняет и Александр Бокарев, который составлял карточки на православные храмы и обновил 25 ноября 2011 г. карточку на Азановский храм, в которой говорится, что Сретенская церковь была основана во второй трети XVIII века³. Имея в виду эти данные, можно с уверенностью сказать, что церковь действовала уже с 1745 года. С этого времени и начинается отсчет ее истории.

Первоначально здание храма было деревянным, а в 1801 году тщанием удельного крестьянина Василия Матвеева и прихожан было построено каменное, в одной связке с колокольней. Храмы создаются молитвой. «Кто созидает храмы, — говорил святитель Димитрий Ростовский, — тот участвует в великом делании Божиим, когда благословляется семь поколений. Трудитесь с молитвой и благоговением. От этого делания зависит будущее Вас и ваших детей»⁴. Вот и Василий Матвеев оказался долгожителем и скончался в 1836 г. в возрасте 95 лет. 21 июня 1801 г. каменный храм был освящен с престолами во имя Сретения Господня и Рождества Христова. Но через некоторое время здание церкви стало разрушаться. Уже в 1828 г. в церковной ведомости благочинный иерей Порфирий отметил, что «храм Сретения Господня требует поправления по причине клонящейся на запад к падению колокольни»⁵.

При обследовании церкви в 1847 г. было также выявлено, что «оная трещина каждогодно прибывает, от которой свод над входом в оном приделе, с западной стороны грозит падением»⁶. Ведомость скреплена присутствовавшим царевokokшайским протоиереем Димитрием.

Настоятелем церкви в то время, с 1828 года, только что стал Трофим Михайлович Азановский, молодой 26-летний священник. Ему пришлось приложить немало усилий, чтобы исправить сложившуюся ситуацию. И только

в 1861 г. на средства удельного крестьянина Алексея Семеновича Богомолова (Богомолковы были одними из первых поселенцев) и прихожан церковь была перестроена и приобрела форму «четверика с пятигранным алтарем и декором в духе позднего барокко в одной связке с колокольнею в эклектической архитектуре»⁷.

Вновь пристроенный левый придел был освящен 21 октября 1862 года во имя преподобного Сергия Радонежского, а правый, теплый – во имя Казанской иконы Божией Матери. А главный престол, холодный, как и ранее, освятили во имя Сретения Господня. Иконостас в главном алтаре был четырехрусный, а в приделах – одноярусные.

К приходу Сретенской церкви к середине XIX в. относились 17 деревень, околотков, починков: с. Азаново (Сретенское), починки – Оршанка, Николаевский, Алексеевский, деревни – Темеево, Регенсола, Бахтиарово, Нердашево, Тойбеково (Вюд-Энгер), Пайгишево, Чодра-полк, Манан Мучаш, Манан-Бюр, Петриково, Топкай-Энгер, околоток Тойбеково. Всего 566 дворов, в них проживали 1502 мужчины и 1640 женщин, более 3000 человек⁸.

Говоря об истории церкви, необходимо сказать и о служителях ее. Сведения о них взяты мною главным образом из клировых и Духовных исповедных ведомостей, в которых ясно просматривается династия церковнослужителей. Династия священнослужителей в одной отдельно взятой церкви, продолжалась в 7 поколениях. Основателем генеалогического древа, которое включает 18 священников, диаконов, дьячков, пономарей, стал Иоанн Алексеев, священник церкви Сретения Господня с 1745 года. Его жизнь с первых шагов до благословенной кончины оставила заметный след в утверждении православия в душах прихожан. Из семерых детей его трое сыновей – Феодор, Матфей, Василий, а также внуки и правнуки – служили в церкви, продолжая дело отца. Служили более 400 лет – честно, верой и правдой, получая награды и благодарности за благочестивое исполнение обязанностей и укрепление веры в душах односельчан.

Всего за эти прошедшие годы священниками в храме были 22 человека. Один из них, Антоний Трофимович Азановский, был награжден в 1891 году орденом Святой Анны III степени. Некоторые из них подверглись и гонениям. Протоиерей Алексей Пчелкин был расстрелян в 1937 году, а иерей Симеон Азановский в декабре 1918 г. был осужден и находился в заключении 7 месяцев⁹.

Азановская церковь, как и другие храмы в Республике и стране, испытала немалые гонения и притеснения. В 20-х гг. прошлого века, во время лесных пожаров и засухи в Поволжье, были изъяты золотые, серебряные украшения и предметы церковной утвари, среди которых: крест серебряный, потир, дискос, лжицы, 2 тарелочки, оправа с Евангелия, серебряная риза – всего на 5 фунтов 86 золотников. Это – небольшое количество драгоценных металлов, как и в целом по области, потому что в крае не было богатых церквей. А позднее церковь и вовсе была закрыта, на основании Указа Президиума Верховного Совета МАССР от 14 марта 1940 г.

По решению Президиума Верховного Совета МАССР проводилось обследование состояния церквей. Так, в справке заведующего информационно-статистической группы Президиума Верховного Совета МАССР отмечалось: «Община верующих Азановской церкви распалась. Служба с 1937 г. не проводится. Договор, заключенный общиной верующих, систематически нарушается. За 1938-1939 гг. за церковь накопились немалые долги. 17 сентября 1939 г. по распоряжению Йошкар-Олинского райисполкома было вывешено на дверях церкви объявление, где верующим предлагалось вновь создать общину и возложить на нее содержание, ремонт церкви и уплату налогов. Объявление висело до 2 октября 1939 г. Но за этот период община не была создана, «двадцатка» не избрана, заявки на дальнейшее содержание церкви не поступило. Таким образом, договор с общиной верующих от 1920 г. о бессрочном и бесплатном пользовании молитвенным зданием был расторгнут, ключи переданы в сельский совет.

Исполком Йошкар-Олинского райсовета просил Президиум Верховного Совета МАССР Азановскую церковь закрыть, здание передать под клуб.

14 марта 1940 г. вышел Указ Президиума Верховного Совета МАССР «О закрытии Азановской церкви Йошкар-Олинского района»: ходатайство исполкома Йошкар-Олинского райсовета от 9 февраля 1940 г. о закрытии церкви и передачи здания под клуб – удовлетворить. Предложить исполкому райсовета ликвидацию церкви произвести в полном соответствии со статьями 40 и 41 постановления ЦИК и СНК РСФСР от 8.04.1929 г.¹⁰

В течение почти 60-ти лет в здании храма находились зернохранилище, склад стеклопосуды, ремонтная мастерская совхоза «Азановский». В алтарной части, где раньше возносились молитвы, в течение нескольких лет стоял шум кузнечного молота, от его грохота содрогались стены, от гари и копоти разрушалась настенная роспись.

Но время запустения, разрушения и забвения прошло. Когда Указом Святейшего Патриарха Московского и Всея Руси Алексия II и постановлением Священного Синода Русской Православной Церкви от 25 июля 1993 г. была учреждена Йошкар-Олинская и Марийская Епархия и управляющим епархией был назначен епископ Иоанн (Тимофеев), то важнейшим направлением своей святительской деятельности Владыка избрал скорейшее восстановление разрушенных и оскверненных храмов, в перечень которых была внесена и Сретенская церковь.

В 1995 г. в Азаново был зарегистрирован приход. Постановлением Главы администрации Медведевского района Д.Г. Шагиахметова в 1999 г. ему было передано здание церкви для бессрочного пользования. Основные работы по наружному ремонту и внутренней отделке ныне действующей части помещений были выполнены силами рабочих и специалистов госплемзавода «Азановский». Здание храма частично восстановлено. Силами прихожан заново построено деревянное здание трапезной, территория обнесена штaketником и тесовым забором. Регулярные

богослужения возобновились с 12 июля 2001 года, когда на приход был назначен протоиерей Николай Егошин. В 2015 году исполнится 270 лет со дня основания в Азаново первого храма.

Примечания:

- ¹ ГАРМЭ. Ф. 292. Оп. 1. Д. 1. Л. 5.
- ² Иванов А.Г. Царевококшайск в конце XVI – XVIII в. Йошкар-Ола, 2011. С. 129.
- ³ <http://temples.ru/card.php?ID=15566>.
- ⁴ Мироносицкий вестник. 2010. № 2. С. 24-25.
- ⁵ ГАРМЭ. Ф. 165. Оп. 1. Д. 171. Л. 56.
- ⁶ ГАРМЭ. Ф. 165. Оп. 1. Д. 298. Л. 45.
- ⁷ ГАРМЭ. Ф. 306. Оп. 1. Д. 305. Л. 1.
- ⁸ ГАРМЭ. Ф. 80. Оп. 1. Д. 31. Л. 15.
- ⁹ Эл. ресурс: <http://marihistory.ru/> Раздел «Религия».
- ¹⁰ ГАРМЭ. Ф. Р-471. Оп. 1. Д. 205. Л. 2.

*СУЛТАНЯНОВА Регина Юрьевна,
ФРОЛОВА Ирина Александровна,
студентки 1 курса Йошкар-Олинского
медицинского колледжа*

Приходы Казанской епархии Русской Православной Церкви в Марийском крае в первой половине XIX века

В первой половине XIX в. Русская Православная Церковь в Марийском крае проводила большую разноплановую работу по приобщению марийского населения к православной вере. Это проявилось в активизации церковного строительства, открытии новых приходов, миссионерской и культурно-просветительской деятельности духовенства. Рассмотрим названные аспекты более подробно.

В первой половине XIX в. в Марийском крае довольно интенсивно шло церковное строительство, что во многом было обусловлено активной государственной политикой по христианизации народов Поволжья, в том числе марийцев. По данным профессора С.В. Старикова¹, в это время было построено около 30 каменных храмов, большая часть из которых приходится на период с 1811-го по 1829 годы. Тогда вознесли свои главы церкви в селах Сотнур, Великолепье, Покровское, Ронга, Кукнур, Верх-Ушнур, Семеновка, Новый Торъял, Морки, Кожважи, Пектубаево, Токтайбеяк, Еласы, Упша, Сумки, Нурма, Сернур, Юледур, Арда, Арино, Коротни (Ахмылово), Малый Сундырь, Пайгусово.

Эта строительная волна имела ряд причин. Главная среди них – подъем духовной культуры, особенно после триумфальной победы России над Наполеоном в Отечественной войне 1812 года. Многие памятники закладывались всенародно – как памятники победы – и строились в традициях позднего классицизма – стиля, наиболее ярко отражавшего мемориальный характер церковного сооружения. Эти идеи воплощены в Богоявленской церкви в Морках (1819 г.) и храме Рождества Христова в Еласах (1823 г.).

Строительство новых храмов сопровождалось открытием новых приходов. По данным С.М. Васиной, в 1808-1909 гг. количество приходов в Марийском крае возросло с 54 до 101, т. е. почти в два раза. При этом, как отмечает данный исследователь, «в первой половине XIX в. они открывались только по инициативе государства, а церкви строились на средства Комиссии духовных училищ»². С этим утверждением трудно согласиться, так как по нашим данным храмы строились не только на средства казны, но за счет прихожан и частных жертвователей.

Так, например, в 1831 г. на средства прихожан в селе Новые Параты (ныне Волжский район) под руководством приходского священника Иоанна Алексеевича Павлинского был построен теплый храм во имя Святой Троицы. Строительство нового каменного храма во имя святого Димитрия Солунского также планировалось осуществить на средства прихожан. В это время священником Паратской церкви стал Павел Иванович Вишневецкий (с марта 1839 г.). На пожертвованные крестьянами средства были закуплены кирпичи, но их оказалось недостаточно, и строительство было завершено в 1856-1860 гг. на средства удельного крестьянина села Сухой Речки и купца третьей гильдии Михаила Платонова. Об этом свидетельствуют прошение Михаила Платонова архиепископу Казанскому и Свияжскому Григорию о разрешении и благословении на строительство новой каменной церкви в селе Параты от 9 июня 1856 года; рапорт благочинного священника Гавриила Мелановского, в Казанскую Духовную консисторию о строительстве названной церкви от 1 июля 1856 года; прошение священника села Параты Павла Вишневецкого архиепископу Казанскому и Свияжскому Григорию об освящении новой церкви в селе Параты (октябрь 1860 г.)³.

На строительство и внутреннее украшение храма Михаил Платонов израсходовал 21 тысячу рублей серебром. Прихожане собрали 4 тысячи рублей. В целом строительство церкви обошлось в 25 тысяч рублей серебром⁴.

Ранее, в 1845 г., Платонов построил в родном селе Сухая Речка Казанского уезда каменную церковь во имя Смоленской иконы Божией Матери, строительство которой обошлось в 33 тысячи рублей серебром⁵.

Из приведенных данных следует, что прихожане и частные жертвователи принимали самое активное участие в церковном строительстве в Марийском крае в первой половине XIX века.

Несмотря на рост церковного строительства, количество прихожан в течение более чем ста лет не только не уменьшилось, а увеличилось за счет естественного прироста населения. Сравнительно небольшими по числу приходских дворов были приходы города Козьмодемьянска и сельские марийские приходы Чебоксарского уезда. Для Царевококшайского уезда в первой половине XIX века были характерны приходы с числом дворов по 200 единиц⁶.

Приходы Марийского края в рассматриваемый период имели неоднородный сословно-социальный состав. Значительной сословной пестротой отличались городские приходские общины. В уездных городах Царевококшайске и Козьмодемьянске проживали сословия духовенства, военных мещан, чиновников, купцов и крестьян. Особенностью царевококшайских приходов являлось преобладание крестьянского населения, проживавшего в приписных пригородных удельных русских и казенных марийских селениях. Национальный состав приходов в двух основных уездах Марийского края (в Царевококшайском и Козьмодемьянском) в середине XIX в. распределялся следующим образом: в Царевококшайском уезде марийские прихожане составляли 71,7 % населения, русские – 28,3 %; в Козьмодемьянском, соответственно, проживало марийцев – 43,4 %, чувашей – 43,3 %, русских – 13,3 %⁷. Для сравнения, в Паратском приходе Казанского уезда по данным протоиерея В.Ф. Челнокова в первой половине XIX века «крещеные черемисы составляют исключительное население, так как переселившиеся сюда в 1802 году русские составили всего лишь одну улицу в самом селе в

количестве 10 дворов»⁸. Из приведенных данных следует, что в рассматриваемый период русское население в приходах Марийского края составляло незначительное меньшинство; большинство же состояло из новокрещенных марийцев.

В изучаемый период произошли заметные изменения состава приходского духовенства Марийского края. Реформа приходов 1845 г. привела к значительному сокращению числа штатного приходского духовенства в крае, в результате которой в два раза сократилось число диаконов и пономарей.

В первой половине XIX в., по подсчетам С.М. Васьиной, в Царевококшайском и Козьмодемьянском уездах наибольший процент составляли священники в возрасте 41-50 лет. При этом более половины священников края служило в приходах от 10 до 30 лет⁹. Все этого говорит о стабильности и долговременности пастырского служения духовенства в крае.

Важной характеристикой духовного сословия является образовательный уровень священно- и церковнослужителей. В первой половине XIX века значительная часть ставленников на церковные места в марийских приходах прошла обучение в Казанской Духовной семинарии. Почти третья часть священников в первой половине XIX века заняла место иерея по выслуге лет, так и не получив образования в духовных учебных учреждениях. Домашнее образование имели более 40 % диаконов и причетников в Козьмодемьянском уезде и более 30 % – в Царевококшайском¹⁰.

Социальный состав приходского духовенства края в первой половине XIX в. представлял картину сословной замкнутости, окончательно сформировавшуюся в России именно в этот период. Усилению замкнутости духовного сословия в Марийском крае способствовали такие факторы, как практика передачи церковного места по наследству, предоставление церковных мест сиротам умершего

члена причта, а также удержание мест при церкви за учениками духовных семинарий для их содержания.

Основным средством содержания духовенства в Марийском крае являлась денежная и продуктовая руга, выражавшаяся, в основном, в сборе зерна с прихожан, которое собиралось чаще всего с «венца» (семьи) и составляло плату прихожан «за пользование церковной землей», размеры которой в среднем составляли 30-40 десятин (пашни и сенокосные угодья). Так, например, в клировой ведомости Паратского прихода за 1828 год значится: «Земли к паратской церкви отмежевано 33 десятины в 1809 году. А как эта земля с согласия причта состоит в заведовании прихожан, то вместо ее получают от них в год с каждого венца по одному четверику ржи, столько же ярового хлеба и по копне сена»¹¹.

По данным С.М. Васиной, самые высокие нормы руги были в чувашских приходах Козьмодемьянского уезда, где они равнялись трем пудам озимого и двум пудам ярового зерна с каждого «венца»¹². Практически во всех «новокрещенных» марийских приходах руга собиралась не в полном объеме. Основной причиной этого была бедность прихожан. В большинстве приходов края кроме зерна прихожане отдавали причту сено, а в ряде приходов Козьмодемьянского уезда – «сенные деньги». К середине XIX в. наблюдалась тенденция замены хлебной руги денежной, особенно в Царевококшайском уезде, где более половины приходских общин расплачивалось с духовенством деньгами¹³.

Плата за исправление треб составляла важный, но не стабильный источник дохода, так как была ненормированной. Несколько улучшило материальное благосостояние причта введение штатного денежного жалования в Казанской епархии в 1845 году, однако это не решило в полной мере вопроса материального положения приходского духовенства. Размер жалования явно был недостаточным для жизненного обеспечения семей духовенства.

Бытовой уклад приходского духовенства мало чем отличался от жизни прихожан, но определялся регламентирующими церковными указами и распоряжениями,

согласно которым священники должны были быть образцом праведного поведения в семье и обществе. Особенно актуальным это было в «новокрещеных» приходах, где священно- и церковнослужители должны были личным примером благочестивой жизни утверждать прихожан в Православии. Многие священнослужители и другие члены причта добросовестно исполняли свои обязанности и за безупречную службу получали награды и поощрения от светской и духовной властей. Так, согласно клировой записи в Паратской церкви Казанского уезда, священник этой церкви И.А. Павлинский в 1833 году «за усердие и утверждение в христианской вере крещеных черемис» был награжден набедренником¹⁴.

В первой половине XIX в. законодательно было закреплено превращение духовенства в своеобразных государственных чиновников. В связи с этим круг государственных обязанностей приходского духовенства значительно расширился. Кроме исполнения своих непосредственных пастырских обязанностей, клирики должны были составлять различного рода статистические документы для представителей духовной и светской властей. Так, например, в Паратской церкви еще с 1781 года велись метрические книги, из которых можно было почерпнуть точные сведения о гражданском состоянии местного населения. С 1820 г. здесь же ведутся исповедальные росписи, с 1828 г. — клировые записи¹⁵.

Примечания:

¹ Стариков С.В. Динамика строительства, разрушения и возрождения православных храмов и монастырей в Марийском крае в XVII-XX вв. // Христианизация народов Среднего Поволжья и ее историческое значение: Материалы региональной научной конференции. — Йошкар-Ола, 2001. С. 12.

² Васина С.М. Приходское духовенство Марийского края в XIX-начале XX в.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. — Чебоксары, 2003. С. 13.

³ Прошение Михаила Платонова Архиепископу Казанскому и Свияжскому Григорию о разрешении и благословении на строительство новой каменной церк-

ви в селе Паратах от 9 июня 1856 г. // Михайлова М.М. Храм Дмитрия Солунского и Паратская земля. – Йошкар-Ола, 2007. С. 60; Рапорт благочинного священника Гавриила Мелановского в Казанскую Духовную Консисторию о строительстве названной церкви от 1 июля 1856 года. Там же. С. 61; Прощение священника села Парат Павла Вишневецкого Архиепископу Казанскому и Свияжскому Григорию об освящении новой церкви в селе Параты (октябрь 1860 г.). Там же. С. 64.

⁴ Михайлова М.М. Храм Дмитрия Солунского и Паратская земля. – Йошкар-Ола, 2007. С. 9.

⁵ Там же. С. 6-7.

⁶ Васина С.М. Указ. соч. С. 13-14.

⁷ Там же. С. 14.

⁸ Челноков В.Ф. Летопись о Троицкой церкви села Парат Казанского уезда и губернии. Михайлова М.М. Храм Дмитрия Солунского и Паратская земля. – Йошкар-Ола, 2007. С. 19-49.

⁹ Васина С.М. Указ. соч. С. 15.

¹⁰ Там же. С. 16.

¹¹ Цит. по: Михайлова М.М. Указ. соч. С. 39.

¹² Васина С.М. Указ. соч. С. 18.

¹³ Там же. С. 18.

¹⁴ Михайлова М.М. Указ. соч. С. 81.

¹⁵ Там же. С. 38.

ХРИСТИАНСКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ
И РУССКАЯ КУЛЬТУРА:

Доклады и сообщения
XVII научно-богословской конференции
(16 мая 2014 года)

Бумага офсетная. Формат 60x84/16. Усл.печ.л. 6,27

Тираж 300 экз. Заказ 3232

Отпечатано в ООО ИПФ «СТРИНГ»
424006, г. Йошкар-Ола, ул. Строителей, д. 95