

**СИМФЕРОПОЛЬСКАЯ И КРЫМСКАЯ ЕПАРХИЯ
ДУХОВНАЯ ОБРАЗОВАТЕЛЬНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ ВЫСШЕГО
ОБРАЗОВАНИЯ
«ТАВРИЧЕСКАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ»**

**ТРУДЫ ТАВРИЧЕСКОЙ
ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ**

Выпуск 1

Симферополь
ИТ «АРИАЛ»
2021

УДК 82
ББК 84
Т 78

**Рекомендовано к публикации Издательским
Советом Русской Православной Церкви**

*Рекомендовано к печати решением Ученого совета Таврической
духовной семинарии (Протокол № 3 от 02.02.2021 г.)*

По благословению
Высокопреосвященнейшего Лазаря,
Митрополита Симферопольского и Крымского,
ректора Таврической духовной семинарии

Составитель: протоиерей Дмитрий Гоцкалюк
Научный редактор: д. филос. н., профессор Грива Ольга Анатольевна

Т 78 **Труды Таврической духовной семинарии** : сборник трудов.
Выпуск 1. – Симферополь : ИТ «АРИАЛ», 2021. – 202 с.
ISBN 978-5-907438-26-2

Данный сборник составлен из трудов теологов, философов, филологов и историков, рассматривающих актуальные вопросы жизни в Церкви и мире. Авторы статей осмысливают сложные проблемы отечественной и зарубежной истории, истории Православной Церкви, философии религии, религиоведения и актуальные вопросы современности, связанные с религиозной тематикой. Сборник будет интересен преподавателям и обучающимся не только в духовной, но и в светской системах образования, а также исследователям и всем, интересующимся актуальной теологической, исторической и религиоведческой проблематикой.

УДК 82
ББК 84

ISBN 978-5-907438-26-2

© Таврическая духовная семинария, 2021
© ИТ «АРИАЛ», макет, оформление, 2021

СОДЕРЖАНИЕ

*Анимица Е. Г., док. географ. н., профессор Уральского государственного экономического университета
Каллиник (Чернышев), епископ Бахчисарайский, викарий Симферопольской и Крымской епархии, преподаватель Таврической духовной семинарии*
ИСХОД КРЫМСКИХ ХРИСТИАН В РОССИЮ В XVIII в. 5

Астапов Алексей, протоиерей, преподаватель Таврической Духовной семинарии
ИСТОРИЯ СТАНОВЛЕНИЯ ГРЕКО-РОССИЙСКОЙ ЦЕРКВИ В СИМФЕРОПОЛЕ В 1783–1829 гг. 34

Бояркин Аркадий, протоиерей, кан. пед. наук, доцент, заведующий кафедрой Теология и религиоведение Севастопольского государственного университета
ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ДЛЯ СЛУЖЕНИЯ ПРАВОСЛАВНЫХ ВОЙСКОВЫХ СВЯЩЕННИКОВ..... 45

Брудик Л. В., преподаватель Таврической духовной семинарии
ДЕКЛАРАЦИЯ НЕЗАВИСИМОСТИ США: РЕЛИГИОЗНЫЙ АСПЕКТ МЫШЛЕНИЯ ЕЕ СОЗДАТЕЛЕЙ..... 50

Гоцкалюк Дмитрий, протоиерей, первый проректор Таврической духовной семинарии
ИННОВАЦИИ В СОВРЕМЕННОМ ОБРАЗОВАНИИ И ПРОБЛЕМЫ ПРЕПОДАВАНИЯ ТЕОЛОГИИ: ВЫЗОВЫ И РИСКИ 59

*Грива О. А., док. филос. наук, профессор, проректор по науке Таврической духовной семинарии
Швецова А. В., док. филос. наук, профессор, декан Крымского университета культуры, искусств и туризма*
ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ ПРОФИЛАКТИКИ ЭКСТРЕМИЗМА НА РЕЛИГИОЗНОЙ ПОЧВЕ В МОЛОДЕЖНОЙ СРЕДЕ 65

Данилова Т. Н., канд. псих. наук, доцент Таврической духовной семинарии
ИСКАЖЕНИЕ ЕВАНГЕЛЬСКИХ ЗАПОВЕДЕЙ КАК ОСНОВА ВОЗНИКНОВЕНИЯ СОВРЕМЕННЫХ МИФОВ 73

Дик Георгий, протоиерей, канд. богословия, руководитель «Православного культурно-просветительского центра Свято-Николаевского собора г. Евпатории»
ПЕСТРИЦКИЙ В. П. И ЕГО РЕГЕНТСКОЕ СЛУЖЕНИЕ 83

- Ишин А. В. док. ист. н., зав. кафедрой церковной истории и практических дисциплин Таврической духовной семинарии*
**ОБРАЗЫ ПРИРОДЫ И ЧЕЛОВЕКА В ТВОРЧЕСТВЕ
 Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО И НАСЛЕДИЕ СВЯТЫХ ОТЦОВ..... 94**
- Кашлюк Владимир, протоиерей, заведующий отделом заочного обучения Таврической духовной семинарии*
**КРАТКИЙ ОЧЕРК ЖИЗНИ И БОГОСЛОВСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ
 ПРОТОПРЕСВИТЕРА АЛЕКСАНДРА ШМЕМАНА 102**
- Нестор (Доненко), епископ Ялтинский, викарий Симферопольской и Крымской епархии, кан. пед. наук, преподаватель Таврической духовной семинарии*
ЧЕЛОВЕК – СЛУШАТЕЛЬ БОГА 115
- Салиева Е. С., магистрант направления «Теология» Севастопольского Государственного Университета*
**РАЗВИТИЕ ИКОНОГРАФИИ ВОЗНЕСЕНИЯ ПРОРОКА ИЛИИ:
 ПОДПИСИ К МИНИАТЮРАМ И КОММЕНТИРУЮЩИЕ ТЕКСТЫ
 В РУКОПИСЯХ IX-XIII вв. 122**
- Тимощук И. Г., канд. псих. наук, доцент Таврической духовной семинарии*
**РАЗВИВАЯ СВЯТООТЕЧЕСКИЙ ТЕЗИС В ПСИХОТЕРАПИИ:
 ПОСТЧЕЛОВЕК XXI СТОЛЕТИЯ И ФЕНОМЕН
 ЭНЕРГИЙНОСТИ 140**
- Чернецкий Владимир, протоиерей, магистр богословия, проректор по воспитательной работе Таврической духовной семинарии*
**ЦЕРКОВНО-ПРИХОДСКИЕ ШКОЛЫ ТАВРИЧЕСКОЙ ЕПАРХИИ В
 ПЕРИОД I МИРОВОЙ ВОЙНЫ..... 151**
- Шалахов В. Ю. преподаватель Таврической духовной семинарии*
ФЕНОМЕН И ПРИЧИНА ЛЮБВИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ..... 161
- Шимон Иоанн, протоиерей, Благодичинный Второго Симферопольского благочиния, преподаватель Таврической Духовной Семинарии*
**МИССИОНЕРСКАЯ И ПУБЛИЦИСТИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ
 АРХИЕПИСКОПА КРЫМСКОГО ЛУКИ (ВОЙНО-ЯСЕНЕЦКОГО)
 В ПОСЛЕВОЕННЫЕ ГОДЫ..... 172**
- Эйлер А. А., аспирант кафедры истории России Крымского Федерального университета им. В. И. Вернадского*
**КРЕСТНЫЙ ПУТЬ ПОДВИЖНИЦ ПРАВОСЛАВИЯ (РУССКАЯ
 ОБИТЕЛЬ НА ФРАНЦУЗСКОЙ ЗЕМЛЕ)..... 179**

Анимица Е. Г., док. географ. н, профессор Уральского государственного экономического университета, г. Екатеринбург. Каллиник (Чернышев), епископ Бахчисарайский, викарий Симферопольской и Крымской епархии, преподаватель Таврической духовной семинарии

ИСХОД КРЫМСКИХ ХРИСТИАН В РОССИЮ В XVIII В.

Аннотация

Данная статья посвящена исследованию вопросов выхода крымских христиан из Крыма. В статье показаны экономические, политические и иные драматические причины исхода христиан из Крымского ханства в XVIII в., а также выявлена степень участия в этих процессах таких выдающихся государственных личностей, как Екатерина II, князь Г. А. Потёмкин, граф П. А. Румянцев, полководец А. В. Суворов, митрополит Игнатий. Раскрываются лингвистические особенности крымских греков, своеобразие расселения в пространстве Крымского ханства, а также их основные занятия. В статье рассматриваются перипетии подготовки переселения христиан на территорию России, а также само переселение. Отражены мнения ведущих ученых по поводу количества переселившихся, а также раскрываются суждения в связи с добровольным или принудительным переселением крымских христиан в пределы России.

Ключевые слова: крымские христиане, крымские греки, крымские татары, Крымское ханство, налоги и поборы, переселение, митрополит Игнатий, число переселенцев.

Animitsa E.G., Doctor of Geosciences, Professor of the Ural State Economic University, Yekaterinburg Kallinik (Chernyshev), bishop of Bakhchisarai, vicar of the Simferopol and Crimean diocese, teacher of the Tauride Theological Seminary

Exodus of Crimean Christians to Russia in the 18th century

This article is devoted to the study of the issues of the exit of the Crimean Christians from the Crimea. The article shows the economic, political and other dramatic reasons for the exodus of Christians from the Crimean Khanate in the 18th century, and also reveals the degree of participation in these processes of such prominent statesmen as Catherine II, Prince G. A. Potemkin, Count P. A. Rumyantsev, commander A.V. Suworov, Metropolitan Ignatius. The linguistic

features of the Crimean Greeks, the originality of settlement in the space of the Crimean Khanate, as well as their main occupations are revealed. The article examines the vicissitudes of the preparation for the resettlement of Christians to the territory of Russia, as well as the resettlement itself. The opinions of leading scientists about the number of resettled are reflected, as well as judgments in connection with the voluntary or forced resettlement of Crimean Christians to Russia are revealed. Key words: Crimean Christians, Crimean Greeks, Crimean Tatars, Crimean Khanate, taxes and levies, resettlement, Metropolitan Ignatius, the number of immigrants.

Введение

Поводом для настоящей статьи послужило присоединение Крыма в состав Российской Федерации в результате референдума, проведенного 16 марта 2014 г., подписанного 18 марта договора о вхождении в состав РФ, и в конечном итоге встраивание образованных на этой территории двух новых субъектов РФ – Республики Крым и города федерального значения Севастополь – в общероссийский исторический и социально-экономический поток развития.

Этому незаурядному событию в Крыму предшествовала возникшая здесь турбулентная общественная и политическая ситуация, включающая рост активности крымского пророссийского движения, решимость России изменить существующий статус-кво в крымском вопросе, официальное обращение председателя правительства Крымской автономии к российскому президенту с просьбой «об оказании содействия в обеспечении мира и спокойствия на территории Крыма», появление новых институтов власти, противостояние между Меджлисом крымскотатарского народа и Верховным Советом Крыма, использование крымских татар в качестве «антирусского фактора», разворачивающиеся действия многочисленных вооруженных групп и отрядов, в том числе так называемых «вежливых людей» и т. п. [6].

Историческая память возвращает нас в далекий 1783 год, когда Крым после многовековых насыщенных драматическими событиями и необыкновенными явлениями перипетий вошел в состав Российской империи. Эти две точные исторические даты,

между которыми отрезок времени более чем в 230 лет, повествуют об одном и том же действительном факте – «бескровном» присоединении Крыма к Российскому государству.

Несмотря на то, что о причинах и самих процессах приобщения Крыма к Российской империи опубликовано дореволюционными и современными авторами множество книг и статей, к сожалению, среди ученых и специалистов отсутствует общепринятое мнение по многим принципиальным вопросам. Среди них, в частности: какова роль переселения самих христиан, в том числе греков, из Крыма в Приазовье; просили ли они, христиане, русское правительство о переселении или нет; что заставило их пойти на этот полный драматизма шаг и при каких обстоятельствах; как происходила подготовка и как совершалось само переселение христиан из Крыма в Приазовье; какова роль в этих процессах таких исторических действующих личностей, как императрица Екатерина II, Г. А. Потёмкин, П. А. Румянцев, А. В. Суворов, митрополит Игнатий. Ставя эти вопросы, мы не просто хотим воссоздать более или менее реалистическую картину прошлого, но и стремимся понять, на основе анализа многочисленных авторитетных источников, что думали наши предки по поводу переселения, пытаемся постичь логику их поступков и действий.

Кто вы, крымские греки?

Известно, что первые греческие поселения в Крыму возникли в VIII в. до н. э. Эллина принесли на крымскую землю элементы классической цивилизации, свою культуру, язык, христианство.

Крымские татары (Гиреева Орда) пришли в Крым только в середине XIII в., в ходе масштабной военной экспедиции Бату (внука Чингисхана) и монгольского полководца Субудей-багатура в Восточную и Центральную Европу. Вскоре (1475 г.) после турецкого завоевания Крыма крымские ханы (из династии Гиреев – или Гераев), приняв ислам (суннизм), стали вассалами Блистательной Порты. Исходя из целевых установок настоящей

работы, нас будет интересовать положение христиан, и в частности греков, в Крымском ханстве в последней четверти XVIII в.

Каждый крымский город, каждое село или даже маленькая деревня, в которых жили греки, имели свою общественную власть, избираемую местным греческим населением. Представители общинной власти назывались *димогеронтами*, или, по-турецки – *коджабаши*. Димогеронты были попечителями своей общины и руководителями в народных делах [46, с. 307]. Однако многочисленные правовые предписания, исходящие из представителей татарско-турецкой власти, нисколько не препятствовали чиновникам разного ранга подвергать греков разным ограничениям, попирая их культурные запросы и стремления, ограничивать и в пользовании греческого языка.

Особенно тяжелым было положение греков в тех селах, где они жили совместно с преобладающим татарским населением и являлись национальным меньшинством. Здесь наблюдался полный упадок греческой культуры, греки постепенно забывали свой родной язык и говорили на татарском языке. В конце концов греки почти утратили употребление греческого языка и даже протоиерей Трифиллий, старец, занимавший почетную должность иконома при митрополите Игнатии, пишет свои заметки на турецком языке, только греческими буквами.

Примечательно то, что греки-туркофоны, восприняв внешность, обычаи и даже язык своих угнетателей, оставались христианами – ортодоксами, сохранили веру своих предков.

И греки-эллинофоны, и греки-туркофоны называли себя «рум», происходящего от арабского слова и означающего «римлянин», «римский», а впоследствии – «византийский» (восточно-римский) и «греческий». Чтобы облегчить произношение слова «рум», их носители добавили к началу слова гласную «у», и получилось «урум». Урумы – это греки, которые подверглись языковой ассимиляции и утратили греческий язык. Тем самым это понятие получило и этническую окраску [3]. Термин «ромей» (Ρωμαιοί) трактуется следующим образом: «...сами византийцы

во все средние века называли себя ромеями и признавали себя единственными потомками Ромула и Рема» [36]. Таким образом, оба термина, «урум» и «ромей», тождественны и по сути на разных языках обозначают христианского жителя Византийской империи.

Где вы живете, крымские греки?

В середине XVIII в., накануне переселения греков из Крыма в пределы Российской империи, они вполне отчетливо дифференцировались не только в языковом отношении, но и обособлялись по территориальному признаку [4].

Греки расселились преимущественно в юго-западной прибрежной зоне части Крыма, на территории бывших византийских областей (епархий) Сугдейской, Фулльской, Готской и Херсонской, в городах Кафе, Эски-Крыме, Сугдее (Судаке), Бахчисарае, Мангупе, Ямболе (или Балаклаве), Херсоне, Инкермане, а также Ялте, Гурзуфе, Алуште. Больше всего греки обитали в многочисленных сельских поселениях, раскинутых как по всему юго-западному побережью Крыма, так и на равнинных степных пространствах внутри указанных областей, в верховьях рек Индала, Кучук-Карасу, Бююк-Карасу, а также близ отрогов гор на границе между областями Сугдейской и Фулльской и на юге Готии (Яйлы).

Но «гордые, несогласные и мятежные греки» держались обособленно от других народностей Крыма. Они старались сохранить свою самобытность и родной язык, сопротивлялись воздействию агрессивной окружающей татарско-мусульманской среды.

Греки-эллинофоны, в частности, жили в таких сельских поселениях, как: Чермалык, Капсихор, Сартана, Шелен, Айланма, Чердакли, Каракуба, Байсу, Енисала, Джемрек, Уйшун, Аргын-Каракуба, Кучук-Узень, Куру-Узень, Улу-Узень, Фуна, Салт-Енисала, Алушта, Бююк-Ламбат, Кучук-Ламбат, Гурзуф, Магарач, Масандра, Стила, Аутка, Ялта, Кизыл-Таш, Никита и др. [8]. Во всех этих местах, христиане, главным образом греки, проживали

и до татар, и эти названия им были даны татарами взамен других, нам не известных.

Греки-татарофоны (урумы) заселяли территорию бывшей Фулльской епархии, вблизи Бахчисарая, в селеньях Улаклы, Мангуш, Бешев, Шуря, Бия-Сала, Качи-Кальен, а также вблизи Инкермана в бывшей Готской епархии: Черкес-Кермен, Мармора, Албат, Лака, Улу-Сала, Керменчик, Богатыр, вблизи Балаклавы, бывшей Херсонской епархии: Карань, Камара, Алсу, Ласпи. Греки-татарофоны жили также на территории Бахчисарайского вилайета, в Мангупском, Каракутском, Муфти-Арпаликском и Акмечетском каймаканствах, т. е. там, где татарское население было сплошным и господствующим [8; 30, с. 32; 34, с. 8; 53, с. 66–67].

Примечательно, что греки, жившие в городах, в том числе в Кафе, Старом Крыму, Сугдее, Карасубазаре, Гёзлеве, говорили на татарском языке, ибо татарское население было в городах преобладающим и подавляло малочисленную часть греческого населения. Кроме того, в городах сосредоточивалось татарско-турецкое чиновничество, с которым необходимо было общаться и договариваться на их родном языке.

Шведский историк Иоганн Эрих Тунманн, автор одной из первых работ, посвященных Крымскому ханству, написанной в 1777 г., т. е. незадолго до присоединения полуострова к России, утверждал, что остатки готов и аланов, которые, вероятно, слились с греками, размещались в основном в деревнях, а также в торговых городах.

Хозяйство Крыма и занятия греков

Крымское ханство – это было удивительное государство, по существу жившее грабежом и разбоем [12, 14, 16, 20, 33, 45, 48, 50, 52].

В средние века Крымское ханство, Бахчисарай (столица ханства) имели три основных источника дохода. Среди них:

1) Ясырь – то есть люди, угнанные в полон с целью продажи в рабство. Это прежде всего православные жители Южной Руси и частично Западной Малороссии.

2) Второй источник доходов ханства Гиреев – это подати, налоги за тяжкий труд крестьян и ремесленников, в том числе и «тончайших», в своем большинстве состоящих их греков, а также из армян. Причем подати взыскивались в бóльшем количестве, чем с татар.

3) Третий источник доходов ханства – это целевые вливания, деньги со стороны османских султанов (так называемые «кисеты с золотом»), а также «пенсии от турецкого двора».

Число пленников поражало современников (особенно русских) [7]. Лишь за первую половину XVI в. на московские земли было совершено 43 крупных набега, а за вторую – уже 48 [14, с. 92]. В марте 1515 г. татарскому войску Мехмед-Гирея удалось угнать в плен не менее 60 тыс., а по другим источникам – до 100 тыс. человек. Это был крупнейший удар по человеческому потенциалу региона, по-настоящему демографическая катастрофа.

Только в одном 1571 г. в результате стремительного рейда на Москву хан Девлет-Гирей не только сжёг русскую столицу (причём сам царь Иван Грозный позорно бежал из Кремля), но и увёл в плен 150 тыс. человек (по другим данным – более 50 тыс.).

Один их последних опустошительных набегов крымских татар произошел осенью 1769 г., когда отряды хана Крым-Гирея в Новой Сербии сожгли около 150 деревень и вывели отсюда до 20 тыс. невольников [18, с. 170].

Набеги татар – это были типично грабительские нашествия, а не военные действия. Кафа (Феодосия) стала чуть ли не европейской столицей работорговли. Кроме неё, торговали пленниками в Карасубазаре, Бахчисарае, Евпатории. Общее число рабов, прошедших через крымские рынки, оценивается в 3 млн. человек [54]. Торговлей невольниками в Крыму занимались евреи, армяне, турки и греки [35, с. 29]. Московское правитель-

ство выкупало пленников деньгами, причём «полонечный сбор», на выкуп пленников, был значительным.

В селах греки занимались земледелием, садоводством и скотоводством. «Бесконечные сады и виноградники» тянулись по всему юго-западному краю полуострова. Рыболовство и охота также были занятиями греков. Немногие из греков жили на собственных землях и составляли свободные греческие общины. Большинство из них находилось на землях тимариотов, или мелких феодалов из татарско-турецкой знати, возделывало поля и работало на положении невольников.

Вместе с тем основу торгового и ремесленного сословия составляли греки. В турецко-татарский период торговая деятельность в Крыму сосредоточивалась в городах преимущественно в руках греков. Они принимали активное участие в международной торговле, находились в устойчивых экономических отношениях с зарубежными соотечественниками. Из Крыма в Турцию вывозили меха, сафьян, мёд, воск, коней, зерно, соль, рыбу, чёрную икру. Особый предмет крымской торговли – это рабы, которые вывозились татарами на рынки Константинополя и Александрии.

Наибольшие интенсивные торговые связи у греков Крыма были с греками Анатолии – городов Трапезунта, Керасунта, Синопа, Орду и больших сел – Санта, Сурмена, Кромна и др. В Крым из Македонии и Восточной Румелии через порт Фессалоники привозили хлопок и табак, из Фессалии – шерсть и шерстяные изделия, с острова Хиос, из греческих сёл Пелопоннеса и Этера транспортировались шёлковые изделия, из Аттики – оливковое масло, из рудников Халкидона – серебро, с островов Архипелага – вино, из Трапезунта и с Анатолийского побережья привозились восточные товары – шёлк, драгоценные вещи, а также фрукты, орехи, вина, сладости...

Торговые корабли, плывшие от греческих ближайших и дальних островов, и чаще всего из Константинополя, совершали путь в Крым при попутном ветре в два дня, или несколько дольше [9, с. 348]. Капитаны греческих судов, греческие матросы и

греческие купцы из разных областей Греции находились в постоянном общении с греческим населением Крыма и вместе со своими товарами распространяли среди них свои говоры, знакомили с новыми достижениями.

Наиболее значительная торговая деятельность осуществлялась в Кафе и Гёзлеве. Выделялась торговля солёной и вяленой рыбой, чёрной икрой, солью, пшеницей, ячменём, просом, маслом и вином. Многие из этих товаров отправлялись в Константинополь, прежде всего через Гёзлев. В итоге у христиан накапливался значительный торговый капитал. Судакская долина в ханское время превратилась в центр крымского виноделия. Греки активно занимались промыслом ловли устриц.

Налоги и поборы

В гражданско-политическом отношении греки не имели никаких прав в мусульманском государстве, были обречены, по приговору мусульманских законов, на всегдашнее рабство.

Они обязаны были платить *харач* – поголовную подать за право проживания на мусульманской земле. Христиане несли натуральную «повинность крови», или «дань сыновьями» для пополнения султанской гвардии (янычар). Греки платили повышенные налоги, среди которых – таможенный, промысловый, судебный и т. п.

Земельно-пастушеский быт греков-крестьян был обставлен различными податями и налогами, взимаемыми на основе как мусульманского закона – Корана, так и установленными государственной властью. К законным податям относилась, кроме харача, *десятина* («ашар»), т. е. поземельная подать, взимавшаяся с полей натурой в размере одной десятой части с годового урожая хлеба, фруктов, от сбора бахчевых и мёда, пять процентов – от мелкого скота и птицы каждого крестьянского хозяйства. Фактически она нередко превосходила установленную норму и доходила до половины всего урожая.

Система *ильтизама*, т. е. откупной системы взимания натуральных налогов, широко применялась среди греческого населения Крыма и распространялась на соляной промысел и пи-

тейное дело, на рыбные ловли, сбор фруктов и винограда, на табак и лён, на скот, на изготовление свеч и мыла, а в городах – на харчевни и кофейни, на таможенный сбор и т. п. [29].

Кроме того, греческое крестьянство, занимавшееся земледелием, уплачивало и громадный фуражный налог сеном и ячменём для правительственной кавалерии, несло ямскую повинность, снабжало овсом, ячменем, пшеницей и всяким фуражом войска во время военных операций и карательных действий крымского правительства [9, с. 348; 28, с. 119–120; 31]. Греки-скотоводы платили налог за пастбища для скота, за зимнюю и летнюю стоянки в определенных местах, за стойла или загоны для скота, за мельницы, ремёсла и т. п.

Греческое население было полностью лишено строгого покровительства законов: грек и в суде не находил защиты и помощи. Почин в притеснении греков нередко исходил и от татарских ханов [37]. Они были для татар-турок Крыма *райей*, обязанной всецело подчиняться и повиноваться. Тяжкое существование христиан в Крыму усугублялось изнурительными работами, которые им приходилось выполнять как подданным хана. Нередко целые деревни в течение многих месяцев бесплатно трудились (вернее, ищачили) на хана и мурз, причём нередко работающих заставляли выполнять функции рабочего скота.

Феоктист Хартахай с горечью писал: «Татарский гнёт по отношению к жизни греков можно назвать адом, который в течение пяти веков давался в различных приёмах и который, наконец, окончательно отравил и погубил её...» [49, с. 243]. И далее: «Татарский гнёт из благородных, гордых и патриотических греков выработал совсем противоположных людей, склонных к лукавству, рабскому унижению, изменничеству, лицемерию и т. д.» [49, с. 253].

Государственная политика в деле переселения крымских христиан

10 (21) июля 1774 г. в небольшой болгарской деревушке на р. Дунае был подписан правительством турецкого султана Абдул

Хаида I и Екатериной II Кючук-Кайнарджийский мирный договор, завершивший русско-турецкую войну 1768–1774 гг. [15]. Он принёс графу Петру Румянцеву, подписавшему мир от имени России, титул Задунайского, маршальский жезл, а России – крепости Керчь и Еникале, первые опорные пункты на берегу Керченского пролива, и свободу действий в Крымском ханстве – татарском феодальном государстве, вассале Турции, которое теперь объявлялось независимым.

Возглавил ханство в 1777 г. 56-й по счёту в истории Крымского ханства Шагин-Гирей (Герай), который после посещения Петербурга с дипломатической миссией стал проводником русского влияния в Крыму. Он пытался провести в Крыму прогрессивные реформы, издал указ, уравнивающий в правах христиан с татарским населением, хотел реорганизовать управление в ханстве по российскому образцу, что вызвало недовольство мусульманского духовенства и местной знати, переходившее часто в восстания. Россия эти возмущения против хана быстро умирала. Одновременно активизировались действия Турции по возвращению утраченных позиций по Кючук-Кайнарджийскому миру. В результате вокруг Крыма стала накаляться обстановка. 24 ноября 1774 г. П. А. Румянцев предложил Екатерине II обширный план закрепления Крыма за Россией [42]. Важнейшим мероприятием в этом плане явился вывод христиан из Крыма.

Его доводы были следующими. С выходом христиан Крым лишился бы экономической основы и важного культурного компонента, которые не было возможности заменить другими. Учитывая, что христиане были лучшими плательщиками податей и доставляли «знатную» долю доходных статей хана, то с выходом христиан материальный ущерб для крымского хана был бы непоправимым, и хан ставился в экономическую зависимость от русского правительства. В донесении Екатерине II граф П. А. Румянцев писал, что вывод христиан из Крыма может закончиться завоеванием «знатной провинции».

Историк, просветитель, педагог Фёдор А. Хартахай отмечал, что «русское правительство старалось поставить хана в необходимость пользоваться русским жалованием» [49, с. 171].

Следует отметить, что переселение православного населения Крымского ханства в Российскую империю имело ещё и духовно-нравственное значение. С выходом православных жителей в Приазовье под юрисдикцию российского государства Константинопольская епархия в Крыму прекращала свою деятельность. Тем самым расширялась не только территория Российской империи, но и зона влияния Русской православной церкви. С другой стороны, это было вызвано необходимостью ускоренного заселения плодородных земель Причерноморья и Приазовья, опустевших в связи с ликвидацией в 1775 г. Запорожской Сечи, уходом части запорожских казаков за Дунай и выселением остальных на Кубань.

По мере укрепления южных рубежей России и уменьшения опасности татарских и турецких набегов тучные южные степи становились притягательным объектом для многочисленных переселенцев из России и из-за рубежа [19]. Значительную роль в освоении этих земель играла и организованная правительственная колонизация. Доступ иностранным колонистам в новые владения Российской империи начиная с 1751 г. открыли специальные правительственные мероприятия. Так, в 1762 г. был издан Манифест Екатерины II, приглашавший переселяться в Россию «всех желающих» [39, № 11720, 11725]. Подробные условия переселения были опубликованы в Манифесте 1763 г. [39, № 11853, 11879, 11880]. В следующем году (1764 г.) был разработан «План о раздаче казённых земель к их использованию» [39, № 12090]. Согласно этому плану, в Новороссии разрешалось селиться «всякого звания людям». Однако главной заботой правительства являлось привлечение «состоятельных и хозяйственных людей». Для расселения крымских христиан на просторах Приазовья, таким образом, имелись все юридические основания. Тем более что

иммиграция греков в Россию шла на протяжении многих столетий [1, 5].

Следует сказать, что российская общественность в целом благосклонно относилась к подобным планам. Во-первых, это было проявлением традиционного русского менталитета – защищать обиженных, какими и были греки под гнётом турок. Во-вторых, в греках видели представителей народа, от которого Русь получила христианство.

23 апреля 1771 г. в Крым из Константинополя прибыл архиепископ Игнатий, назначенный митрополитом Кефайской и Готфской епархии (в разных документах её называют по-разному: Готско-Кефайская, Готская и Кефская, или Готфийско-Кефайская, или Готфейская и Кафайская) под контролем Александрийского патриарха¹.

Игнатий 29 сентября 1771 г. через командующего русским экспедиционным корпусом в Крыму князя В. М. Долгорукого обратился с письмами к Святейшему синоду и императрице Екатерине II принять крымских христиан в российское подданство. В итоге, в целях скорейшего заселения и хозяйственного освоения переселенцами пустующих земель Новороссии, а также серьезного ослабления Крымского ханства путем лишения его главного источника доходов от христианского населения Крыма – греков, армян, грузин, волохов (как тогда называли молдаван), русское правительство решило предпринять уникальную акцию – вывести всех христиан из Крыма. Овладение Крымским полуостровом возводилось в ранг государственной политики и стало одной из важнейших геополитических задач в Российской империи в XVIII столетии [24]. Об этом свидетельствует хотя бы и то, что непосредственное участие в разрешении этой задачи принимали такие крупные исторические фигуры, как Г. А. Потёмкин,

¹ Святитель Игнатий (в миру Иаковос Гозадинос) родился в 1715 г. на острове Фермия в Греции. С юных лет воспитывался на святой горе Афон, где он и принял монашеский постриг. Впоследствии он был вызван в Константинополь и назначен членом Вселенского патриаршего синклита и возведен в сан архиепископа. После смерти в 1769 г. митрополита Готфского и Кефайского поставлен митрополитом на его кафедру.

П. А. Румянцев, А. В. Суворов. За ходом подготовки её реализации внимательно следила императрица Екатерина II.

Одним из самых ранних официальных документов, в котором говорится о предстоящем переселении крымских христиан, можно считать Указ Екатерины II от 11 февраля 1778 г. графу П. А. Румянцеву, в котором говорится: «...Предохраняя жительствующих в сим полуострове христиан от угнетения и свирепства, которые они по вере своей и преданности к нам от мятежников и самих турок неминуемо претерпеть могут, надлежит и им дать под защитую войск наших безопасное убежище». 9 марта 1778 г. Екатерина II подписала сразу два государственных нормативно-правовых акта, в которых она говорила о необходимости добровольного склонения к выходу в Россию христиан из Крыма и создания в районах нового размещения соответствующих условий. Так, в своём Рескрипте от 9 марта 1778 г. Екатерина II рекомендует графу П. А. Румянцеву переселять греков и других крымских христиан в Россию, на территорию Новороссийской и Азовской губерний, в связи с чем она предлагает уговаривать их, чтобы добровольно согласились на переселение, обнадежив их, что «под покровом нашим найдут они спокойнейшую жизнь и возможное благоденствие. А особливо уговаривать тамошнего митрополита, обнадежа его разными выгодами» [17, с. 317].

В следующем Указе – от 9 марта 1778 г. графу Г. А. Потёмкину, генерал-губернатору Новороссийскому, Азовскому и Астраханскому, императрица даёт предписание подготовиться к приёму христиан-переселенцев из Крыма. «Вам же силою сего повелеваем, – говорилось в нём, – соответственно сему намерению нашему учинить со своей стороны надлежащее распоряжение, дабы новые сия поселяне со дня вступления в границы наши не токмо в пропитании своем не претерпевали ни малого недостатка, но и по рассмотрению вашему снабжены были как достаточным числом земли, так и нужными к заведению домостроительства их пособиями из казны нашей» [17, с. 318–

319]. Подобного содержания Ордер был послан 10 марта 1778 г. князем Потёмкиным Азовскому губернатору, кавалеру В. А. Черткову. Кроме того, предписывалось вновь прибывших из Крыма «расписать в купцы, мещане и в цехи, смотря по их капиталам и желанию» [17, с. 319–320]. В письме от 10 марта 1778 г. князя Потёмкина князю А. А. Прозоровскому снова говорилось: «Чтобы употребили вы все возможные способы уговаривать живущих в Крыму греков, армян и грузин, чтобы согласились они добровольно перейти и поселиться в Новороссийской и Азовской губерниях» [17, с. 321]. Потёмкин предлагает Прозоровскому «вразумить хана», убедить его в том, что от перехода христиан «ничего не претерпит» и за это получит «удовлетворения в доходах своих» [17, с. 322].

На следующий день, т. е. 11 марта 1778 г., князь А. А. Прозоровский рапортует графу Румянцеву, что приступить к переселению «не можно», что «не только правительство, но и хан не согласятся на сие» [17, с. 322].

Граф П. А. Румянцев в своём письме А. Д. Константинову, резиденту русского правительства, просил, чтобы он употребил всё свое старание для вызова живущих «в Крыму греков и других христиан на поселение в Россию» [17, с. 351]. Выполняя поручение Потёмкина, князь Прозоровский 18 апреля 1778 г. совместно с Константиновым устроил встречу с митрополитом Игнатием, во время которой всячески уговаривали его согласиться на переход крестьян в Россию «под покровом её Императорского Величества». В свою очередь Игнатий отвечал уклончиво: «Что может быть еще и возможно, и я надеюсь, что народ согласится, однако прежде уверить не могу, пока не отберу прямо их мыслей» [17, с. 380].

23 апреля 1778 г., в первый день Пасхи, митрополит Игнатий после литургии в пещерной церкви Успенского монастыря близ Бахчисарая объявил своей пастве о состоявшихся с русским правительством переговорах по поводу переселения крымских христиан в пределы Российской империи. Христиане по-разному

восприняли это шокирующее известие. Многие были недовольны, их пугало переселение в неизвестные края. В это время произошло ещё одно событие, имевшее большое значение во всей операции по переселению христиан. 23 марта 1778 г. князя Прозоровского, действовавшего, по мнению Екатерины II, не очень активно и решительно, сменил генерал-поручик А. В. Суворов, которому удалось заставить оставшиеся у крымского побережья турецкие военные суда покинуть Крым. Суворов по указанию князя Потёмкина начал активно содействовать переходу в русское подданство и переселению христианского населения Крыма на земли побережья Азовского моря. Как подчеркивал А. Петрушевский, видный историк и биограф А. В. Суворова, все его распоряжения «отличались замечательным благоразумием и расчётливостью» [38].

В письме митрополита Игнатия А. В. Суворову от 17 июля 1778 г., содержание которого Александр Васильевич передал графу П. А. Румянцеву и князю Г. А. Потёмкину, выражаются две просьбы всей христианской общины в Крыму. Во-первых, митрополит просил ускорить подписание Высочайшей грамоты, которая активизировала бы выход греков. Во-вторых, Игнатий настаивал на удовлетворении потребностей переселенцев в питании на первых порах по прибытии их место в места расселения. К письму П. А. Румянцеву было приложено «Постановление крымских христиан» от 16 июля 1778 г. [17, с. 556]. В этом постановлении говорится, что общество крымских христиан, «вступая в подданство всероссийское, с согласия и доброй воли, просит ее Императорского величества милости высочайшего покровительства и привилегии на вечность для их и потомков их». Общество крымских христиан предъявило русскому правительству особые требования (артикулы). К ним, например, относились такие:

– возмещение государством всех расходов, «затрату движимого и недвижимого имущества» (имущества);

– переселение в Азовскую губернию, где им будет предоставлена земля на постройку для промышленников и мастеровых людей, а также для основания города «торгового из домов и церквей и лавок», в котором будут жить крымские христиане «без смеси других и какого-либо рода и звания людей». Вблизи этого города должны основаны и деревни «из самих же тех христиан, не мешая с другими нациями, которые поселяются в местах для хлебопашества, скотоводства, пчёл и садов способных и привольных»;

– Митрополиту Игнатию «по смерть свою быть при сих поселениях», зависящему непосредственно от Священного Синода;

– предоставление на десять лет льгот и «увольнений от всяких податей и поборов», а также «в подданстве ни у каких владельцев не быть»;

– вечно в домах их никаких постоев не ставить, рекрутов не брать;

– для судебных расправ и собственного распоряжения начальников выбирать из них же «вольными голосами».

В своём письме генерал-фельдмаршалу П. А. Румянцеву от 17 июля 1778 г. митрополит Игнатий просил «подтвердить оные артикулы грамотою, за рукою ея императорского величества». Православные христиане пока «не увидят за рукою ее величества подтвержденную священную грамоту, то не осмеливаются отсель отлучаться» [17, с. 615].

В записке, представленной 17 июля 1778 г. А. В. Суворовым графу Румянцеву, имелись просьбы, удовлетворение которых облегчило бы участь переселенцев. Он просит, например, прислать в Крым 6000 пароволовых подвод. Он предлагает «хлеб, тяжелые вещи, разные товары... принять под образом покупки под свою защиту»; «всем снабдить, во всем охранять, с одного на другое место не водить, отчего, разоряясь, не роптали бы на судьбу». В своей записке Суворов советует: «В пути скудным провиантом снабжать, а по прибытии на место всех как семенами, так и провиантом, доколь новый хлеб родится, пропитать» [17, с. 558].

Вскоре Суворов организует важную встречу с митрополитом Игнатием, архимандритом Петром Маргосом, главой армян-грегориан, патером Яковом, представляющим армян «католического закона», которых он ознакомил с предварительными условиями переселения, предложенными митрополитом Игнатием. Архимандрит и патер, ознакомившись с ними, согласились. Как писал А. В. Суворов князю Потёмкину, он планировал произвести переселение за месяц, «дабы усердие не охладилось и внутренние препоны не возросли». Хотя ответа на «Постановление крымских христиан» так и не последовало, в конце июля 1778 г. в Азовскую губернию отправилась группа христиан – уполномоченных лиц для осмотра земель и выбора места для новых поселений.

Пока шли переговоры, май, июнь, июль пошли на приготовление к переселению. Так, у выходящих крестьян было закуплено 50 тысяч четвертей хлеба, который пошёл на путевое довольствие, под переселенцев начали собирать наличные обозы и офицерские полковые повозки, в ожидании 6 тысяч подвод от азовского губернатора Черткова.

Хан Шагин-Гирей никак не унимался, распускал слухи, будто бы русские хотят истребить магометан и т. п. В конце июля 1778 г. резидент А. Константинов, после нескольких попыток встретиться с Шагин-Гиреем, всё же добился аудиенции с ним, в которой они обсудили сложившуюся ситуацию, полностью «раскрыв карты друг перед другом». От имени русского правительства Константинов обещал хану щедрое вознаграждение (серебряный сервиз, разные дорогие вещи и 50 000 рублей) за соглашение на вывод христиан из Крыма. Одаривали и некоторых влиятельных татар, в том числе и мурз. Татары, многие из которых были в родстве с христианами, отговаривали их от переселения, пытались вызвать возмущение. Не все христиане, несмотря на все тяготы, выпавшие на их горькую судьбу, охотно приняли мысль о переселении: одни не хотели оставлять свои родные места, а другие породнились с татарами и не чувствовали их гнёта.

18 июля 1778 г. гёзлевский начальник Капиджи-баши-Ахмед-ага рапортовал хану Шагин-Гирею о нежелании некоторых греков и армян Гёзлева уходить в Россию. Гёзлевские греки возмущались: «Хоть саблями нас рубить будут, мы все-таки никуда не уйдем!» [13, с. 63]. Многие армяне тоже умоляли хана избавить их от такой напасти. Наиболее близкие к хану Шагин-Гирею греки даже подали ему подобострастное заявление о нежелании переселяться. 26 июля 1778 г. Шагин-Гирей издаёт специальный указ, в котором говорится, что христиане имеют право покинуть ханство, а нежелающие могут оставаться на местах. Ханский указ вызвал волну возмущения среди татарского населения, ибо они прекрасно понимали, что с уходом христиан многие ремесла, торговля, садоводство, земледелие придут в упадок. Татары даже написали жалобу по этому поводу Екатерине II.

В этих непростых условиях митрополиту Игнатию и его священникам, протоиерею Трифилию (Трандафилу Карацоглу), племяннику митрополита Ивану Гозадинову, генерал-поручику А. В. Суворову, а также А. Константинову, резиденту Екатерины II при дворе крымского хана, который собственным примером показал, какое положение могут занять греки в России, в итоге удалось достичь того, что сначала в городах, а затем в сельских поселениях христиане решили всё же оставить благодатный Крым и навсегда переселиться в незнакомую Россию.

Выход христиан из Крыма

Первая группа переселенцев христиан вышла из Бахчисарая, как следует из рапорта А. В. Суворова от 30 июля 1778 г., 28 июля 1778 г. в составе 70 греков и 9 грузин-ясырей [43]. «Слава богу, что веревка потянется», – писал в своём рапорте Суворов. Из греческих и армянских городов и сел Крыма потянулись к северу полуострова, к Перекопу, под охраной русских солдат многокилометровые вереницы подвод, колясок, людей, отары овец и стада коров (см. рис. 1).

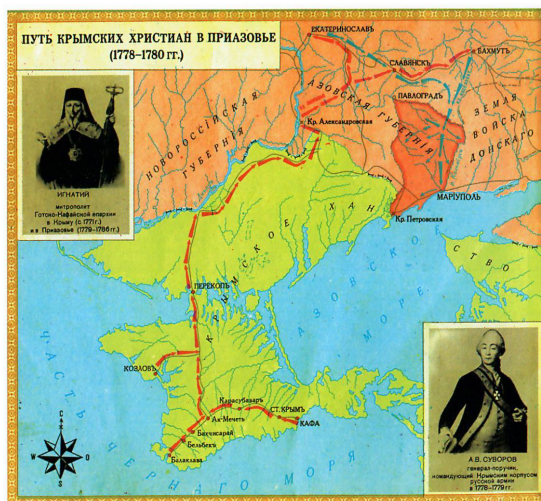


Рис. 1. Путь крымских христиан в Приазовье.

Вместе с греками и другими христианами уходили и семьи татар, тайно принявшие христианство. Так, в Гёзлеве к полковнику Бандуре обратилась группа татар, изъявивших желание уйти в Россию [13, с. 63]. А. В. Суворов, узнав об этом, просил не чинить препятствия на пути их следования. Видимо, это были омусульманившиеся ранее греки, теперь вновь обратившиеся в христианство. Ведь не случайно многие греки именовали себя «крымскими греками христианского закона», чтобы отличаться от греков других религий. Большая часть покидавших Крым грузин и волохов находилась в рабстве у татар. За них Суворов выплатил бывшим их владельцам вознаграждение. Погасил Суворов и все долги между самими христианами. С другой стороны, не все христиане хотели уйти из старых насиженных мест. Это, преимущественно, полуотатарившиеся греки, которые, чтобы остаться в Крыму и не расстаться с родиной, стали принимать Ислам.

Первая большая партия переселенцев, состоявшая из жителей Бахчисарая, Кафы и Гёзлева общей численностью 1122 человека, отправилась в сторону Перекопа 5 августа 1778 г. Однако эти партии переселенцев не инициировали массовые переселения христиан. Одна из главных причин пробуксовки миграции – уходившие из Крыма не получили никаких гарантий от русского правительства относительно своего будущего. Ждали грамоты Екатерины II. Благодаря активной пропагандистской ра-

боте, в первую очередь духовенства, к 18 августа численность вышедших составила уже 3896 человек, а к 30 августа из Крыма ушло 17 575 христиан [40].

А. В. Суворов во время переселения постоянно находился в Перекопе, месте выхода крестьян из Крымского полуострова, где тщательно регистрировал всех выходящих из ханства, при этом записывал в специальную Ведомость с «показанием, сколько разного рода из Крымской земли, каких городов и деревень отправлено христиан (в том числе, греков, грузин, армян, волохов и, отдельно, попов) в Россию обоюго пола, мужского и женского». Помимо ведомости, Суворов вёл и все финансовые дела. В Перекопе переселяющихся проверяли и татарские таможенники. Они делали эту процедуру чересчур старательно и придирчиво, задерживали или даже не выпускали некоторые семьи. А. В. Суворову пришлось заплатить им 5000 рублей, и задержек в Перекопе больше не было.

С особой предосторожностью и под тщательной охраной русских войск вывозили греки свою святыню – древнюю, величественную, чудотворную икону Одигитрию (т. е. путеводительницу) Божией Матери.

Икона Успения Богородицы из Бахчисарая была копией Сумельской путеводительницы, писанной евангелистом Лукой и находившейся в монастыре Сумела вблизи г. Трапезунда (основан в 386 г.). Согласно преданию, ее вывезли из Крыма в бочке. Чудотворная икона Богородицы была почитаема и среди татарского населения ханства, и поэтому многие, считая её и татарской святыней, выступили против вывоза иконы из Крыма. Греки увезли с собой на специальных подводах другие тщательно упакованные иконы, богатую церковную утварь, церковные, в том числе и редкие, книги. Так, греки взяли с собой в Приазовье из Георгиевского монастыря города Балаклавы чрезвычайно редкий образец византийского искусства XI в. – деревянную рельефную икону «Святой Георгий – воин с житием». Десять клейм, окружающих фигуру св. Георгия, воссоздают основные эпизоды его жизни, его мучений и чудес.

Покидая Крым, жители соседних деревень со своим священником шли вместе и составляли одну группу земляков, и весь путь они старались не расставаться. На новых землях Приазовья они формировали новое общее поселение. Так, в начале июня 1780 г. переселенцы из крымских сел Чердакли, Байсу и Малая Каракуба основали село Чердакли в Приазовье [2, с. 17].

Выход христиан из Крыма был завершён 16 сентября 1778 г., когда последняя из 58 партий в составе 299 человек отправилась в путь. Среди участвовавших в переселении христиан из Крыма был и предок лауреата Нобелевской области А. Д. Сахарова – грек Николай Петрович Софиано, который служил с 1777 по 1787 гг. прапорщиком русской армии в Крыму.

Духовные лидеры переселения – митрополит Игнатий, архимандрит Маргос и католический патер Яков – под усиленной охраной покинули Крым 18 сентября 1778 г. Эту дату можно считать датой окончания исхода христиан из Крымского ханства [41].

О количестве переселенцев

В литературе остается дискуссионным вопрос о количестве христиан, покинувших Крым. Генерал-поручик А. В. Суворов в своём рапорте от 18 сентября 1778 г. Румянцеву докладывал: «Вывод крымских христиан кончен! Обоёго пола отправилось в Азовскую губернию 31098 душ» [17, с. 710]. Из них греков насчитывалось 18395. По А. Суворову, осталось зимовать в Крыму (в основном в г. Еникале) для торговли и по «своим расправам» всего лишь 288 христиан, в том числе 60 греков. В то же время в «Ведомости, учинённой с показанием, сколько разного рода из Крымской земли, каких городов и деревень отправлено в Россию христиан обоёго пола, мужского и женского» значится цифра 31386 [47]. Донецкий проф. С. А. Калоеров за истинную цифру числа выселившихся христиан из Крыма берёт 30690 человек [22]. Эта цифра взята из ведомости коменданта Александровской крепости капитана Ланова от 29 декабря 1778 г., где христиане проходили регистрацию и ставились на ка-

зённое довольствие. По сравнению с Ведомостью А. В. Суворова количество переселенцев на 696 душ меньше. Такое количество христиан не могло погибнуть по пути переселения, как считает С. А. Калоеров, ибо время для каждой партии переселенцев длилось около месяца.

Вместе с тем протоиерей С. А. Серафимов отмечает, что по дороге в Азовскую губернию среди переселенцев открылась «повальная болезнь, от которой многие из переселенцев в дороге умерли», причём всех греков из Крыма вышло не менее 20000 человек [44, с. 14]. Видимо, в пути в это драматическое время была написана полная грусти и трагизма мелодия «Выход из Крыма», которую часто исполнял мой дед, профессиональный музыкант, капельмейстер царской армии, Анимица Петр Антонович (1880–1972), дед которого был среди переселенцев. Как полагает Ю. Кулаковский, общее число переселенцев могло составить 31280 человек [26, с. 135]. Как явствует из архивных источников, в Александровский и Ростовский уезды во второй половине 1778 г. было переселено 31386 человек обоего пола, в т. ч. греков – 18407, а армян – 12598 [51]. Ф. А. Хартахай приводит эту же цифру – 31386 душ [49, с. 260].

Современный историк В. М. Кабузан на основе анализа архивных материалов предположил, что из Крыма во второй половине 1778 г. в Россию было переселено также 31386 человек, в том числе 18407 греков [21, с. 38]. Это количество переселенцев, которое считается наиболее реалистическим, принято и нами, а также другими нынешними исследователями, например, Л. Н. Кузьминковым [25]. Всего из Крыма вышло 8200 христианских семей [41].

Выход христиан из Крыма – это одна из первых крупных волн иммиграции населения не только в России, но и в Европе в середине XVIII в.

За организацию переселения христиан из Крымского ханства в пределы Российской империи 24 декабря 1779 г. в Зимнем дворце Петербурга Екатерина II вручила А. В. Суворову брилли-

антовую звезду к ордену Александра Невского, сняв её со своего платья. В награду за содействие в выводе христиан из Крыма митрополит Игнатий получил 6550 рублей ассигнациями, архимандрит Маргос – 2820 рублей, а католический пастор Яков – 1250 рублей. Всем троим на покупку двух карет, двух колясок, лошадей и упряжи было дано 2799 рублей. Весь выход христиан из Крыма обошёлся правительственной казне в 230 000 рублей.

Сохраняется спорным вопрос, из какого числа населенных пунктов Крыма вышли христиане и, в частности, греки? По «Ведомости» А. В. Суворова, христиане вышли из 74 населенных пунктов (8 городов и 66 сельских поселений), в том числе греки – из 59 сёл и 7 городов. Больше всего христиан вышло из Кафы (Феодосии) – 7178 (из них греков – 1643), Бахчисарая – 2736 (из них греков – 1319), Карасубазара – 3828 (греков – 1004), Гёзлева (Евпатории) – 1549 (греков – 172). Больше всего христиан покинуло такие сельские поселения, как: Большая Каракуба – 1425 (в том числе греков – 1424), Стыла – 1228 (все греки), Янисоль – 831 (все греки), Сартана – 743 (все греки), Мангуш – 773 (все греки), Комары – 475 (все греки), Лаки – 412 (все греки).

В «Ведомости», предъявленной Игнатием в 1783 г., было перечислено 60 селений и 6 городов, откуда вышли люди его паствы. По данным митрополита, они покинули 54 церкви в селеньях и 22 в городах (Бахчисарай, Карасу-Базар, Старый Крым, Ялта, Балаклава и Козлов, т. е. Гёзлев, ныне Евпатория) [10]. Во время исхода Крым покинули 83 священника. В списке Игнатия отсутствовали названия таких городов, как Сугдея (Судак), Мангуп-Кале, где в XV в. была кафедра Готской епархии, и Херсонес. Как утверждает А. И. Маркевич, очевидно, эти города были «в полном запустении» [35, с. 45]. Он считал, что христиане вышли из 7 крымских городов и 67 деревень [35, с. 36]. По данным митрополита Игнатия, всего в Крыму греки оставили 3736 дворов. Одни покинутые христианами селения пришли в запустение, стали деградировать, а другие, более богатые, были заняты мусульманами, а несколько позже – также выходцами из россий-

ских регионов. Земли, оставленные христианами, вступали в собственность российской казны. Казенные земли раздавались главным образом военным и гражданским чиновникам после утверждения этой сделки самим генерал-фельдмаршалом князем Г. А. Потёмкиным-Таврическим [27].

Остается открытым вопрос, принудительным или добровольным было переселение крымских христиан? В литературе встречаются полярные точки зрения. Так, архиепископ Гавриил (Розанов) писал: переселение греков в 1779 г. из Крыма на земли России есть «происшествие столь важное по многим отношениям, что заслуживает быть сохраненным в летописях со всеми мельчайшими его подробностями» [11, с. 197]. Он отмечал, что христиане оставляли «без сожаления дома и земли, где родились и жили, оставляя священные гробы отцов и предков своих, оставляя храмы и молитвенные дома...» [11, с. 198]. Подобные суждения есть и у других авторов. Так, пафосное описание ухода из Крыма христиан даётся и в работе Ф. А. Хартахая [50]. В то же время многие исследователи пишут о насильственном переселении крымских христиан. Так, в примечаниях в книге Тунманна о Крымском ханстве Н. Л. Эрнст (1784 г.) утверждал, что «крымские греки и армяне были русскими властями насильственно выведены из Крыма» [48, с. 81]. Современная учёная из Таврического университета С. Г. Кащенко пишет, что выведение христиан из Крымского ханства в 1778 г. следует квалифицировать, как «вынужденную эмиграцию», которая мало чем отличалась от депортации» [23, с. 35]. Следует напомнить автору статьи, что депортация – это изгнание за границы (пределы) страны или ссылка в пределах данного государства. Христиане же вышли из Крымского ханства, получив при этом практически всё необходимое для переселения, исходя из условий того времени, а по прибытии в Приазовье пользовались такими привилегиями, которые не знали даже граждане Российской империи. Критический анализ перипетий с переселением крымских христиан позволяет утверждать, что большинство христиан пере-

селялись в пределы России добровольно, хотя многие из них ушли из Крыма и принудительными мерами.

Заключение

В 1781 г. на Кубани началось антирусское восстание, которое быстро перекинулось на Крым. Крымский хан Шагин-Гирей бежал, а его дворец был разгромлен. Повсюду начались нападения на русские гарнизоны и оставшиеся христианские поселения. Восставшие татары обратились за помощью к Турции и потребовали от России гарантировать независимость ханства. Россия в ответ ввела войска под началом Григория Потёмкина, которые жестоко подавили бунт. Учитывая, что положение Шагин-Гирея было весьма шатким, Потёмкин в конце концов уговорил его отказаться от власти. В 1783 г. 8 (19) апреля Екатерина II издала Манифест, в котором объявила о присоединении Крымского ханства, занимавшее обширные территории Крымского полуострова, Прикубанья, приазовских и северо-черноморских степей, в состав Российской империи. 14 апреля 1783 г. последний крымский хан Шагин-Гирей подписал отречение от ханского престола, а татарские старшины были приведены к присяге на подданство России – присоединение к России Крыма в вечное владение торжественно состоялось [32]. Начался активный процесс трансформации бывшего государственного образования – Крымского ханства – в провинцию Российской империи.

Литература и источники

1. Анимица Е. Г. Греки в судьбе России. – Екатеринбург: Изд-во Урал. гос. экон. ун-та, 2003. – 302 с.
2. Анимица Е. Г., Анимица Г. А. Чердакли (Кременевка): 1780–2005. Екатеринбург: Изд-во Урал. гос. экон. ун-та, 2005. – 101 с.
3. Араджиони М. А. Греки Крыма и Приазовья: история изучения и историография этнической истории и культуры (80-е гг. XVIII в. – 90-е гг. XX в.). Симферополь: Амена, 1999. – 132 с.
4. Араджиони М. А. К истории формирования территориальных групп греков и армян Крыма // Проблемы политической истории Крыма: итоги и перспективы / Материалы научн.-практич. конф. (Симферополь, 24–25 мая 1996 г.). – Симферополь, 1996. – С. 6–9.

5. Араджиони М. А. Эмиграция греков в Украину в XVI – первой трети XIX в. // Греки и славяне: 1000 лет. Донецк, 1997. № 1. – С. 77–86.
6. Баранец В. Н. Спецоперация Крым – 2014. – М.: ИД Комсомольская правда, 2019. – 464 с.
7. Бережков М. Н. Русские пленники и невольники в Крыму // Труды VI Археологического съезда в Одессе. Т. II. Одесса: Тип. А. Шульце, 1888. – С. 342–372.
8. Бертъе-Делагард А. Л. Исследование некоторых недоуменных вопросов средневековья в Тавриде. – Одесса: «Славян.» тип. Е. Хрисогелос, 1914. – 30 с.
9. Броневский М. Описание Крыма // Записки Одесского общества истории и древностей. Т. VI. 1867. – С. 333–367.
10. Ведомость [А. Л. Бертъе-Делагарда] христианского населения, вышедшего из городов и деревень Крыма в 1778 г., и оставшихся после него старых церквей / публ. А. В. Малыгина // Крымский музей. 1995. № 1/94. – С. 152–169.
11. Гавриил, архиеп. Херсонский и Таврический. Переселение греков из Крыма в Азовскую губернию и основание Готфийской и Кафийской епархии // Записки Одесского общества истории и древностей. Т. 1. 1844. – С. 197–204.
12. Гайворонский А. Созвездие Гераев: краткие биографии крымских ханов. – Симферополь: Доля, 2003. – 107 с.
13. Джуха И. Г. Одиссея мариупольских греков: очерки истории. – Вологда: ЛиС: Изд-во ВГПИ, 1993. – 160 с.
14. Домановский А. Н. Загадки истории. Крымское ханство. – Омико, 2017. – 198 с.
15. Дружинина Е. И. Кючук-Кайнарджийский мир 1774 года. – М.: Изд-во Академии наук СССР, 1955. – 384 с.
16. Дружинина Е. И. Северное Причерноморье в 1775–1800 гг. – М.: Изд-во АН СССР, 1959. – 280 с.
17. Дубровин Н. Ф. Присоединение Крыма к России: Рескрипты, письма, реляции и донесения: в 4-х т. Т. II. 1778. – СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1885. – 924 с.
18. Записки барона Тотта о татарском набеге 1769 г. на Ново-Сербию // Киевская старина. Год второй. Т. VII. Сентябрь – декабрь 1883 г. – Киев: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого. – 781 с.
19. Иванова Ю. В., Чижикова Л. Н. Из истории заселения Южной Украины // Культурно-бытовые процессы на юге Украины. – М.: Наука, 1979. – С. 3–11.

20. История Крыма: в 2-х т. / Отв. ред. А. В. Юрасов. – М.: Кучково поле, 2018. Т. 1. – 600 с. Т. 2. – 792 с.
21. Кабузан В. М. Заселение Северного Причерноморья (Новоросси) в XVIII веке (1719–1795 гг.) // Советская этнография. 1969. № 6. – С. 30–41.
22. Калоеров С. А. О переселении греков в Приазовье и основании греческих населенных пунктов // Материалы по истории и культуре греков Украины: сборник / Сост. и ред. С. А. Калоеров, Г. Н. Чердакли. – Донецк: Кассиопея, 1998. Вып. 1. 104 с.
23. Кащенко С. Г. Выселение христиан из Крымского ханства в Россию в 1778 г. // Ученые записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского. Серия «Юридические науки». Т. 19 (58). № 2. 2006. – С. 29–35.
24. Киселёв С. Н., Киселёва Н. В. Геополитические аспекты истории Крыма // Ученые записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского. Сер. «География». Т. 17. (56). № 3. 2004. – С. 74–81.
25. Кузьминков Л. Н. Переселение крымских греков в Северное Приазовье в 1778–1780 гг.: Ист.-критич. очерк. Мариуполь, 1997. – 119 с.
26. Кулаковский Ю. А. Прошлое Тавриды. Краткий исторический очерк. 2-е изд., пересмотр. – Киев: типо-лит. С. В. Кульженко, 1914. – 158 с.
27. Лашков Ф. Ф. Исторический очерк Крымскотатарского землевладения (продолжение) // Известия Таврической учетной архивной комиссии (ИТУАК). 1896. Т. 24. – С. 35–71.
28. Лашков Ф. Ф. Исторический очерк крымскотатарского землевладения: сборник документов по истории крымскотатарского землевладения. Симферополь: Таврич. губ. тип., 1897. – 545 с.
29. Лашков Ф. Ф. Камеральное описание Крыма, 1784 г. // Известия Таврической учетной архивной комиссии (ИТУАК). 1889. Т. 2. С. 27–30; т. 3. С. 46.
30. Лашков Ф. Ф. Камеральное описание Крыма, 1784 года // Известия Таврической ученой архивной комиссии (ИТУАК). 1889. Т. 7. – С. 25–45.
31. Лашков Ф. Ф. Сельская община в Крымском ханстве. – Симферополь: Таврич. губ. тип., 1887. – 64 с.
32. Лашков Ф. Ф. Шагин-Гирей, последний крымский хан: ист. очерк. – Симферополь: Крым. облполиграфиздат, 1991. – 47 с.
33. Малороссия. Новороссия. Крым. Исторический и этнографический очерк. М.: «АИРО-XXI». – СПб.: «Дмитрий Буланин», 2006. – 320 с.

34. Маркевич А. И. Географическая номенклатура Крыма как исторический материал: топонимические данные крымских архивов. – Симферополь: 1-я Гостиполитография «КПТ», 1928. – 16 с.

35. Маркевич А. И. К вопросу о положении христиан в Крыму во время татарского владычества // Таврический церковно-общинный вестник. 1910. № 11. – С. 442–543.

36. Морозов Н. А. Христос. Т. 7. Великая Ромея – первый светоч средневековой культуры. В 7 т. – М.: Крафт+, 2004. – 944 с.

37. Мурзакевич Н. Н. Донесение российского резидента при крымском хане Никифорова о низложении Крым-Гирея, от 1764 г. // Записки Одесского общества истории и древностей. Т. 1. 1844. – С. 347.

38. Петрушевский А. Ф. Генералиссимус князь Суворов: в 3 т. Т. 1. – СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1884. – 486 с.

39. Полное собрание законов Российской империи (ПСЗ). Собрание (1649–1825). Т. XVI.

40. РГАДА, ф. 16, оп. 1, д. 588, ч. 13, л. 364–364об.

41. РГАДА, ф. 16, оп. 1, д. 588, ч. 13, л. 434об.

42. РГВИА, ф. ВУА, д. 186, л. 10–14.

43. РГВИА, ф. ВУА, д. 208, л. 172–172об.

44. Серафимов С. А. Крымские христиане (греки) на северных берегах Азовского моря. 2-е изд. – Екатеринослав: тип. Братства св. Владимира, 1901. – 46 с.

45. Смирнов В. Д. Крымское ханство в XVIII веке. – М.: Ломоносовъ, 2014. – 232 с.

46. Соколов И. И. Мариупольские греки // Труды Института славяноведения АН СССР. Вып. 1. 1932. – С. 297–317.

47. Суворов А. В. Ведомость. РГВИА, ф. 846, оп. 16, д. 208, л. 208, 276–279об.

48. Тунманн. Крымское ханство / ред. Г. Н. Гржибовская, пер. с нем. изд. 1784 г. Н. Л. Эрнста и С. Л. Белявской, примеч., предисл. и прил. Н. Л. Эрнста. – Симферополь: Таврия, 1990. – 96 с.

49. Хартахай Ф. А. Собрание сочинений. Донецк: Юго-Восток, 2004. – 572 с.

50. Хартахай Ф. А. Христианство в Крыму. – Симферополь: тип. Тавр. губ. правл., 1864. – 70 с.

51. Центр. гос. архив древних актов (ЦГАДА), гос. архив. Р. XVI, д. 588, ч. 2, л. 370–372.

52. Якобсон А. Л. Крым в средние века. – М.: Наука, 1973. – 172 с.

53. Дмитрієнко М., Литвин В., Томазов В., Яковлева Л., Ясь О. Греки на українських теренах. – Київ: Либідь, 2000. – 488 с.

54. Fisher A.W. Muscovy and the Black Sea Slave Trade / Canadian-American Slavic Studies. 1972. Vol. 6. P. 575–594.

*Астапов Алексей, протоиерей
преподаватель Таврической духовной семинарии*

ИСТОРИЯ СТАНОВЛЕНИЯ ГРЕКО-РОССИЙСКОЙ ЦЕРКВИ В СИМФЕРОПОЛЕ В 1783–1829 гг.

Аннотация

Статья посвящена изучению истории становления Греко-Российской Церкви в г. Симферополе после присоединения Крыма к Российской империи. На основании архивных материалов автор попытался восстановить общую картину церковной жизни г. Симферополя с 1783 по 1829 годы – времени появления первого домового храма святых Константина и Елены, строительства Петро-Павловского собора с последующим его обращением в обычную приходскую церковь и окончания строительства Александро-Невского собора.

Ключевые слова: Крым, Симферополь, Греко-Российская Церковь, Русская Православная Церковь, церковь святых Константина и Елены, Петро-Павловский собор, Александро-Невский собор, духовенство.

Summary:

The article is devoted to the history of the formation of the Greek-Russian Church in Simferopol after the annexation of the Crimea by the Russian Empire. The author tried to restore the overall picture of the Church life in Simferopol from 1783 to 1829 on the basis of archival materials. It was the time of the opening of the first house church of Saints Constantine and Helena, the building of Peter and Paul Cathedral, its subsequent appeal to the ordinary parish church and the completion of the construction of Alexander Nevsky Cathedral.

Keywords: the Crimea, Simferopol, the Greek-Russian Church, Russian Orthodox Church, church of saints Constantine and Helena, Peter and Paul Cathedral, Alexander Nevsky Cathedral, clergy.

Постановка проблемы. В современной краеведческой литературе уделено крайне мало внимания истории церковной жизни Симферополя с 1783 по 1829 годы. В прошлом, за небольшим исключением, остались имена тех священнослужителей, которые принимали активное участие в становлении Православия

на этой земле. Не соответствуют действительности и некоторые установившиеся мнения об истории первых православных храмов административного центра Таврической губернии.

Цель исследования: воссоздание целостной картины истории Православия в Симферополе в 1783–1829 гг. Ей подчинены задачи исследования: охарактеризовать положение Православной Церкви в Симферополе после присоединения Крыма к России; установить имена представителей местного православного духовенства, принимавших активное участие в становлении здесь Православия; изучить материальное положение симферопольских священнослужителей в указанный период времени.

Изложение материала исследования. Вхождение Крыма в состав Российской империи в 1783 году послужило толчком возрождения христианства на этой древней земле. В течение всего 1784 года из-за опасения восстания татар Крым был наполнен российскими войсками. В каждом значительном поселении Крымского полуострова начинают появляться православные храмы. Не стал исключением и татарский городок под названием Ак-Мечеть, вскоре переименованный в Симферополь. Кроме походной полковой церкви, размещавшейся в небольшой палатке, здесь не было ни одного православного храма.

Под руководством светлейшего князя Григория Потёмкина-Таврического на левом берегу Салгира, где ранее стояли полевые лагеря полководцев Василия Долгорукова-Крымского и Александра Суворова, началось строительство административных и жилых зданий будущего губернского центра. В 1785 году стоявший здесь командир бомбардирского артиллерийского полка «человек благочестивый и усердный к храму Божию полковник Борис Алексеевич Тищев купил у выходявшего в Турцию татарина домик за 50 рублей ассигнациями, устроил в нем временную для полка и жителей церковь во имя св. равноапостольных царей Константина и Елены – в самом центре тогдашнего турецкого города, населенного православными жителями, только что водворившимися там и собравшимися из разных мест» [12, с. 748]. После ухода военных церковь некоторое время

пустовала. В 1786 году Таврический губернатор Василий Васильевич Каховский сделал распоряжение создать для первого и единственного в Симферополе православного храма иконостас. Вскоре здесь возобновились богослужения, участие в которых из-за тесноты помещения с трудом могли принять только 150 человек. Настоятелем этого домового храма стал замечательный священник – протоиерей Никита Петровский, с 1784 года прикомандированный к бомбардирскому полку, участвовавший во взятии Киликии и Измаила, награжденный впоследствии (в 1793 году, по увольнении из полка) крестом на георгиевской ленте, усыпанном бриллиантами, и тысячей рублей.

В 1787 году императрица Екатерина II совершила свое знаменитое путешествие по всему новороссийскому краю и Крыму. Следуя из Бахчисарая в Карасубазар (совр. Белогорск), монаршая особа изволила остановиться в Симферополе. Согласно местному преданию, она даже присутствовала при богослужении в церкви святых равноапостольных Константина и Елены. Будучи поражена бедностью местной церкви, императрица тут же при священнике Петровском изволила дать приказание князю Григорию Потемкину построить в Симферополе приличный соборный храм, куда могли бы прийти не только жители города, но и все приезжающие из заграницы греки православного исповедания, и пообещала снабдить будущий соборный храм церковной утварью и ризницей для священнослужителей. К несчастью, смерть светлейшего князя положила конец всей его деятельности по благоустройству Крыма и Новороссийской земли.

Лишь после аудиенции Таврического гражданского губернатора бригадира Семена Семеновича Жегулина с императрицей Екатериной II, произошедшей в 1793 году, генерал-фельдцейхмейстеру графу Платону Зубову было поручено снабдить Симферопольскую церковь, которая должна быть устроена за счет казны, необходимой утварью и ризницей для священнослужителей. В полученном от графа ордере были записаны: «потир, дароносица в кресте, в ней помещены: малый потир и

лжица (3 сосуда), два копия, лжица, Евангелие, дарохранительница, сосуд для воды, ковш, кадило, два блюда и звезда, а также полные облачения священнику и диакону из богатой парчи» [12, с. 751]. Будучи уверен, что на возведение соборного храма в Симферополе в скором времени будут выделены казенные средства, С. С. Жегулин испросил у новороссийского митрополита Гавриила (Бэнулеску-Бодони) положенную для начала строительства грамоту.

Имя будущему собору предполагалось дать в честь святой великомученицы Екатерины, небесной покровительницы императрицы, внезапная смерть которой, случившаяся 6 ноября 1796 года, положила решительный конец надеждам симферопольцев на скорое возведение церкви в своем городе. Время шло. Прежний домовый храм в честь святых равноапостольных Константина и Елены не мог вместить в себя всех своих прихожан, количество которых по исповедной росписи 1795 года составляли: «духовных 8 муж., 9 жен. пола, военных 197 муж., 61 жен.; приказных 149 муж. 40 жен., разночинцев 92 муж., 31 жен., мещан муж. 42 и 64 жен., дворовых 177 муж., 119 жен., поселян 57 муж., 74 жен. Итого обоих полов 1119 душ» [11, с.110].

С каждым годом Константино-Еленинская церковь ветшала все более и более, поэтому 17 сентября 1800 года Новороссийский военный губернатор Иван Иванович Михельсон обратился к Новороссийскому архипастырю с просьбой от жителей города Ак-Мечети, изъявивших свое «усердное желание на построение церкви во имя святых первоверховных апостолов Петра и Павла с пределом во имя Великомученицы Екатерины» [5, л. 1]. Избрав святых первоверховных апостолов Петра и Павла и великомученицу Екатерину в качестве покровителей своей будущей церкви, горожане надеялись на получение богатого вспомоществования от щедрот царствовавшего императора Павла Петровича, но, как оказалось, тщетно.

В 1801 году был издан императорский указ, согласно которому было повелено на месте «старой, ветхой и невместительной акмечетской царя Константиновской церкви, заложить новую ка-

менную церковь во именование первоверховных апостолов Петра и Павла, с приделом великомученицы Екатерины» [5, л. 14]. По сведениям известного крымского краеведа А. И. Маркевича, в начале XIX столетия в Симферополе находились, кроме русской православной церкви, одна греческая церковь (с 1796 г., заново была выстроена в 1868 г.), одна армяно-григорианская (до нашего времени не сохранилась), 4 мечети, 1 синагога (с 1795 г.), несколько фонтанов, большей частью поврежденных, базар. «Домов в городе было 337, пекарен 20, лавок 197, кофейных домов 12, постоянных ханов 13, трактиров 2, питейных домов 5, бузней 9, кузниц 11» [10, с. 12].

Протоиерей Никита Петровский вместе с бывшим при нем священником Кириллом Забуженко в августе 1804 года обратились к Таврическому гражданскому губернатору Дмитрию Борисовичу Мертваго с просьбой построить в Симферополе еще одну соборную церковь, приличную областному губернскому городу и сообразную с количеством умножившегося православного населения. Освятить ее еще тогда предполагалось в честь святого благоверного князя Александра Невского, небесного покровителя императора Александра Павловича.

30 апреля 1805 года построена была соборная Петро-Павловская церковь, но без придела св. вмч. Екатерины. 25 апреля 1806 года от архиепископа Екатеринославского, Херсонского и Таврического Платона (Любарского) был получен антиминос для новой церкви, а 8 ноября того же года церковь была освящена по чиноположению церковному. Прежний домовый храм был разобран до основания уже после окончания строительства Петро-Павловского собора. Из полученного строительного материала на старом городском кладбище Симферополя, которое занимало целый квартал по правую сторону от улицы Кладбищенской (ныне Крылова), была построена маленькая церковь в честь тех же равноапостольных святых царей Константина и Елены. В 1808 году сюда были перенесены иконостас и антиминос первой одноименной симферопольской церкви. В 1824 году под руководством протоиерея Василия Чернявского на старом кладбище был по-

строен новый храм в честь Преображения Господня. Прежнюю церковь в честь святых равноапостольных царей в очередной раз разобрали, а из полученных камней соорудили ограду вокруг того же кладбища.

В краеведческой литературе существует мнение, что первое здание симферопольского Петро-Павловского собора было деревянным, однако согласно донесению Симферопольского духовного правления, которое вполне согласуется с «Высочайшим повелением о не строении нигде вновь деревянных церквей» [15, с. 502], выстроена она была «из бутового камня на глине, а местами на извести. Пространством в длину с алтарем и притвором, на котором устроена колокольня, 16; а в ширину 6 сажений, довольно прочная; в ней пол и потолок дощаные, также прочные, покрыты черепицею и на середине крыши устроен небольшой фальшивый купол, ограждена палисадом с каменными столбиками и фундаментом, внутри иконостасом, ризницею и утварями не бедна...» [6, лл. 35–35об.]. Подтверждение этому мы находим и в «Ведомости о церкви Петро-Павловской за 1858 год», где указывается: «1-е, Построена тщанием прихожан, в 1806 году. 2-е, зданием каменная, крепкая, с таковою же колокольнею, устроенною на притворе. Церковь покрыта черепицею, а колокольня шелевками холодная. 3-е, Престол в ней один, в память св. апостолов Петра и Павла. 4-е, Утварью достаточна...» [8, л. 11об.]. Из сохранившегося проекта старой Петро-Павловской церкви видно, что «церковь делилась восемью столбами на три нефа. Центральный неф значительно шире боковых. В северной стороне апсиды пристроена ризница» [9, с. 92]. Первым настоятелем церкви первоверховных апостолов с 1806 по 1808 годы стал не обучавшийся в семинарии выходец из казаков Мартиниан Тертацкий.

Каждая православная епархия на территории Российской империи в конце XVIII – первой половине XIX века, помимо консисторий (епархиальных управлений), имела особые органы управления и церковного суда, которые назывались духовными правлениями. Находились они, как правило, в отдаленной части

епархии и имели вспомогательную роль по отношению к духовной консистории. В 1800–1808 гг. крымские приходы входили в состав Перекопского духовного правления, а с 1808 по 1859 годы – Симферопольского духовного правления. После перемещения духовного правления в Симферополь его Первоприсутствующий, протоиерей Никита Петровский, был назначен настоятелем местного Петро-Павловского собора.

В 1810 году неподалеку от присутственных мест, на берегу реки Салгир, началось строительство Александро-Невского собора, затянувшееся из-за многочисленных нарушений на долгие годы. «В продолжение трех лет (1817, 1818 и 1819 гг.), строившийся храм постепенно давал новые трещины и приходил в большее разрушение, особенно стена на обрыве близко к берегу Салгира угрожала скорым падением» [13, с. 779]. Протоиерей Никита Петровский, много лет лелеявший в своем сердце мечту увидеть в Симферополе большой соборный храм, так и не дождался этого радостного события, скончавшись 16 мая 1819 года. В духовном завещании священника указывалось: «Крест, украшенный бриллиантами и возложенный на меня блаженной памяти Императрицею Екатериной Второю за мои оказанные Отечеству услуги, обратить в казну и истребовать за него то количество денег, koliko казна положит, и оные по поступлении в ее ведомство и распоряжение Г. Филантьева завещаю по рассмотрению сего почтеннейшего мужа все, как и прочие, раздать сиротам и бедным, часть в Симферопольский собор и часть другим скудным церквам» [1, л. 3].

В 1823 году было принято решение разобрать недостроенное здание Александро-Невского собора и 12 марта, в день восшествия на Всероссийский Престол Государя Императора Александра I, заложить в другом месте новый Соборный храм. В апреле месяце 1926 года Губернатор Нарышкин известил Екатеринославского Преосвященного Феофила о том, что «строящаяся новая Соборная Александро-Невская церковь приходит к окончанию, почему просил, чтобы из старого Петропавловского Собора, при окончании работ в новом Александроневском даны были к

оному колокола: один большой и меньших сколько нужно, оставив несколько и у старого Собора» [14, с. 805–806], что в скором времени и было выполнено. Еще позже была перенесена ризница, в том числе и пожалованная императрицей Екатериной II в 1793 году.

К концу 1820-х годов, когда завершение постройки Александро-Невского собора практически ни у кого не вызывало сомнений, статский советник Христиан Христианович Стевен, основатель и первый директор Никитского сада в Крыму, просил российского монарха, чтобы старая Петро-Павловская после постройки в Симферополе новой соборной церкви была отдана Евангелическому (Лютеранскому) обществу. Несколько позже с просьбой о передаче церкви местным католикам обратился и местный Римско-Католический священник Миллиот. Прихожане купцы и мещане симферопольского Петро-Павловского собора неоднократно выражали свое несогласие с возможностью такой передачи, т. к. собор был «сооружен на их средства и состоит вблизи их места жительства, а новый собор находится в другой части города и весьма в дальнем расстоянии для других прихожан» [6, л. 35], а также просили Преосвященного Гавриила, епископа Екатеринославского, Херсонского и Таврического «по освящении нового Александро-Невского собора, о оставлении старого Петропавловского приходскою церковью с причислением и нас купцов и мещан к оной, также и определении в оную... священника Алексия Компанийцева» [6, л. 39об.], который служил в Петро-Павловском соборе с 1825 года и был охарактеризован как человек «поведения очень хорошего, трезвого, смиренного и по должности довольно деятельного» [6, л. 39об.].

В июне 1829 года Новороссийскому Генерал-Губернатору пришло письмо Управляющего Таврической епархией, где сообщалось, что «желание симферопольских граждан Грекороссийского исповедания заслуживает предпочтение пред искательством католического настоятеля Миллиота», потому что «с постепенным населением губернского города гражданами

нашего вероисповедания самая необходимость предстоит в умножении здесь грекороссийских церквей, да и теперь сия надобность уже так велика, что все приходящие в церковь почти целою половиною не помещаются в новом Александроневском соборе, следовательно, старая Петропавловская церковь непременно должна остаться приходской, дабы не быть в затруднении строить новую, есть либо Петропавловская церковь была уступлена католикам» [6, л. 48].

С открытием Александро-Невского собора туда перешел практически весь причт Петро-Павловского собора, обращенного в обычную приходскую церковь. Помимо упомянутых нами ранее священников в симферопольском соборе святых первоверховных апостолов Петра и Павла служили протоиерей Гавриил Шепетьковский (1809–1814), протоиерей Леонтий Белгольский (1809–1815), заштатный священник на диаконском месте Козма Андреев (1810–1811), иерей Димитрий Сластовников (15.08.1816 – 03.04.1819), протоиерей Михаил Молчанов (1815 – 03.06.1829), иерей Моисей Игнатович Игнатьев (14.12.1819 – 03.06.1829), иерей Иустин Тертацкий (1805–1810), диакон Даниил Николаев (1810–1814), диакон Иоанн Белобров (1814–1816), диакон Иоанн Федорович Алефиренко (23.12.1816 – 25.11.1817), диакон Иаков Шепитьковский (24.12.1819 – 1824) и диакон Феодор Строгонов (22.06.1821 – 03.06.1829).

Духовенство Симферополя в конце XVIII – начале XIX века жило бедно, совсем немногие обладали собственным недвижимым имуществом. В феврале 1823 года Симферопольское духовное правление обращалось к Преосвященному Феофилу (Татарскому), архиепископу Екатеринославскому, Херсонскому и Таврическому, с просьбой о содействии в отведении причту Петро-Павловской церкви, которая должна быть упразднена по окончании строительства Александро-Невского собора, пустопорожного места близ строящегося собора для строительства домов причта, который «от пяти до восьми лет, за неимением собственных пристанищ, по тесноте города, обреме-

ненного чрезмерной тягостью от постоев, от найма квартир, претерпевают крайнее разорение» обращались уже к гражданскому начальству «об отводе им имеющегося близ новостроящегося собора с северо-восточной его стороны над речкою Салгирью пустопорожного места для постройки себе собственным коштом домов» [3, л. 1об.]. Еще более сложным положение симферопольского духовенства стало 15 января 1825 года, когда возле Петро-Павловской церкви сгорел дом, устроенный в 1811 году для помещения священнослужителей, а с 1919 года занятый Первоприсутствующим Симферопольского духовного правления протоиереем Василием Чернявским. После пожара от дома «остались без повреждения» только стены и полы [4, л. 1об.].

Единственными доходами священнослужителей и причетников исследуемого нами времени были средства, получаемые ими в церкви и от прихожан за совершение треб в их домах. Последних было немного, поскольку населенные пункты Таврической губернии только начинали заселяться, да и сами прихожане испытывали те же нужды и затруднения, что и представители церковного причта. Эти обстоятельства нередко приводили к кадровому дефициту на территории Таврической губернии, особенно в отношении церковнослужителей. Показателен случай, происшедший в Петро-Павловском соборе в мае 1820 года, когда один из дьячков (псаломщиков) собора Роман Щербаков намеревался воспользоваться образовавшейся при храме вакансией диакона и написал в Екатеринославскую Духовную Консисторию (Епархиальное управление, находившееся в современном г. Днепр, Украина) прошение о рукоположении в сан диакона. 27 августа того же года он получил ответ, что «при помянутом Петро-Павловском соборе диакон есть, а в другом надобности нет. Церкви же здешней епархии в причетниках нуждаются» [2, л. 3об.]. Налаживаться материальное благосостояние и жилищно-бытовые условия симферопольского духовенства стали лишь со второй половины XIX века.

Подводя итоги, отметим, что Православие в Симферополе берет свое начало от единственной церкви бомбардирского артиллерийского полка, освященной в честь святых равноапостольных

царей Константина и Елены, которая была разобрана после постройки каменного Петро-Павловского собора, освященного в 1806 году. К 1829 году из соборной общины святых первоверховных апостолов Петра и Павла выросло два независимых друг от друга прихода Греко-Российского исповедания (без учета греческой Троицкой церкви), один из которых относился к Александро-Невскому собору, другой – к Петро-Павловской церкви. В 1829 году причт первой общины по штату состоял из 1 протоиерея, 2 священников, 2 диаконов, 2 дьячков и 2 пономарей, причт второй церкви – из 1 священника, 1 дьячка и 1 пономаря [7, л. 11]. Материальное обеспечение духовенства было достаточно скудным, многие из них не имели собственного жилья, поэтому желающих служить в Симферополе было немного, особенно среди церковнослужителей (дьячков и пономарей). Все упомянутые в настоящей статье священнослужители внесли большой вклад в становление Греко-Российской Церкви в Симферополе, особенно потрудились на этом поприще протоиереи Никита Петровский и Василий Чернявский, заслуживающие того, чтобы их имена помнили и в наши дни.

Список использованной литературы

1. ГАРК. Ф. 118. Оп. 1. Д. 5097 – По рапорту Симферопольского Д. правления о смерти Протоиерея Петровского.
2. ГАРК. Ф. 118. Оп. 1 Д. 5101 – Рапорт протоиерея М. Молчанова о произведении дьячка Петро-Павловского собора гор. Симферополя Р. Щербакова в дьяконы.
3. ГАРК. Ф. 118. Оп. 1. Д. 5111 – По рапорту Симферопольского духовного правления, об отводе тамошним священнослужителям близ нового собора пустопорожного места.
4. ГАРК. Ф. 118. Оп. 1. Д. 5118 – По рапорту Симферопольского Духовного правления о сгорении казенного дома, состоящего при Петро-Павловском соборе.
5. ГАРК. Ф. 118. Оп. 1. Д. 5415 – О постройке церкви в городе Акмечети во имя апостолов Петра и Павла с пределом великомученицы Екатерины.
6. ГАРК. Ф. 118. Оп. 1. Д. 5629 – О постройке в губернском городе Симферополе по Высочайшему повелению вместо старой деревянной Петропавловской вновь каменной во имя Александра Невского Соборной церкви.

7. ГАРК. Ф. 118. Оп. 1 Д. 5686 – Клировые ведомости Симферопольского уезда за 1832 год.
8. ГАРК. Ф. 118. Оп. 1. Д. 5898 – Ведомости о церквах и формуляры священнослужителей церквей гор. Симферополя, 1858 г.
9. Белова С. Этюды истории, культуры, архитектуры. – Симферополь: Таврия-Плюс, 2001. – 184 с.
10. Краткий очерк истории г. Симферополя, сост. А. И. Маркевич // Справочная книга по г. Симферополю 1911 г. – Из. Симф. Гор. Управления. – Симферополь, 1911. – С. 1–26.
11. Лашков В. Отчёт. Третья учебная экскурсия Симферопольской мужской гимназии. – Симферополь: Типография П. Т. Гордиевского (газ. «Крым»), 1890. – 256 с.
12. Родионов М., прот. История о построении в г. Симферополе первого православного храма и потом Александро-Невского собора (1783–1829) // Таврические епархиальные ведомости, 1 августа 1870 г., № 23. – С. 747–751.
13. Родионов М., прот. История о построении в г. Симферополе первого православного храма и потом Александро-Невского собора (1783–1829) // Таврические епархиальные ведомости, 15 августа 1870 г., № 24. – С. 765–781.
14. Родионов М., прот. История о построении в г. Симферополе первого православного храма и потом Александро-Невского собора. 1783–1829 // Таврические епархиальные ведомости, 1 сентября 1870 г., № 25. – С. 804–815.
15. Сонцов А. А. Сведения о первоначальной постройке собора во имя святого Александра Невского в Симферополе // Таврические епархиальные ведомости, 15 апреля 1870 г. – № 16. – С. 502–525.

Бояркин Аркадий Ильич, протоиерей, кандидат педагогических наук, доцент Севастопольского государственного университета

ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ДЛЯ СЛУЖЕНИЯ ПРАВОСЛАВНЫХ ВОЙСКОВЫХ СВЯЩЕННИКОВ

Аннотация

Актуальность данной статьи основана прежде всего на необходимости повышения эффективности взаимодействия органов управления воинских частей и подразделений Вооруженных Сил Российской Федерации с традиционными религиозными объединениями России на основе сочетания

уставных армейских требований и богословских догматов Православной Церкви.

Ключевые слова: священники, военнослужащие, догматы, Православие, Церковь.

Проведение статистических исследований в Вооруженных Силах России показало, что порядка 78% военнослужащих считают себя верующими. Из них около 80% относят себя к православным. Однако реальность говорит о том, что воцерковленность их не превышает 3–4%. Такое положение дел должен в полной мере учитывать помощник командира по работе с верующими военнослужащими. Значит, просветительская, миссионерская деятельность пастыря должна быть основой его служения. А это, в свою очередь, налагает на священника обязанность хорошо разбираться в богословских вопросах, а особенно в вопросах отношений Церкви и армии.

В настоящее время священник в войсках пользуется авторитетом не только личным, но в первую очередь авторитетом всей Церкви. И только в последующем служении и общении с военнослужащими он может заработать личный авторитет, когда к нему потянутся жаждущие душевного спокойствия и совета солдаты и офицеры. Практика подтверждает, что там, где появляется священник, всегда находится много желающих пообщаться, спросить совета для решения тех или иных жизненных проблем. Солдатам намного проще рассказать о своих проблемах батюшке, чем своим командирам, когда священник имеет возможность, с согласия командования решить эти проблемы. Авторитет священника даёт возможность даже атеистам задуматься о пересмотре своих жизненных установок.

Сегодня появляется много высказываний и критических статей, особенно в либеральной прессе, авторы которых, не вникая в богословские критерии тех или иных церковных догматов, с одной стороны, обвиняют церковное руководство в создании военного духовенства, ссылаясь на заповедь «Не убий», «догматического запрета на военную службу» и т. д., а с другой

стороны, обвиняют правительство в нарушении принципа отделения Церкви от государства.

Эти дискуссии не остаются в стороне от внимания православных людей, которым, как и другим, приходится решать вопросы, связанные с военной службой: идти ли в армию или «уклоняться». А, оказавшись в армии, как вести себя, чтобы не опозорить христианского имени. В ещё большей степени этот вопрос приобретает глубину и остроту в условиях реальных боевых действий [3].

Для ответа на возникающие вопросы и недопонимание военному священнику необходимо, в первую очередь, обратиться к Священному Писанию и Священному Преданию Церкви, чтобы на материале творений святых отцов, положений «Основ социальной концепции Русской Православной Церкви», выявить подлинно православное отношение к воинской службе и довести его в популярной форме до военнослужащих.

Если углубиться в историю, то в России институт военного духовенства был официально сформирован в XVIII веке, когда были проведены коренные изменения всей жизни Российского государства, в том числе и в жизни РПЦ. В этот период наблюдается институализация военного духовенства, определяется его функциональная деятельность в армии, которая закреплена законодательно. В 1716 г. в Устав русской армии вводится глава «О священнослужителях», где прописывались права, обязанности и формы деятельности священника в армии.

В этот же период остро встаёт вопрос о теологическом обеспечении деятельности военных священников. Как соотносить военную службу с канонами и правилами церковной жизни?

Военный священник, находясь в действующей армии, принимая участие в боевых операциях, на учениях, да и в мирной военной службе сталкивается с ситуациями, когда он должен принимать решения, которые, на первый взгляд, противоречат православным установкам служения православного священника. К примеру, как должен поступать военный священник, если на его глазах безнаказанно убивают его сослуживцев или женщин и

детей? Должен ли он, вставая на их защиту, применять насилие к этим убийцам, не щадя своей жизни? Тем более, что должна действовать и основополагающая заповедь Евангелия от Иоанна «Нет больше той любви, аще кто положит душу свою за други своя».

Если Православная Церковь стоит на патриотических и отнюдь не на позициях вроде толстовства с его «непротивлением злу насилием» – значит, ничего зазорного в армейской службе для священников нет. Тем более, что история приводит примеры ратных подвигов людей в рясах. Тут и благословление на Куликовскую битву схимонахов Пересвета и Осляби, и монахи-защитники монастырей.

Однако, ситуация с основополагающими православными Канонами на этот счет выглядит диаметрально противоположной. Вот лишь пара выдержек из церковного канонического права.

«Вчиненным единожды в клир и монахам определили мы не вступати ни в воинскую службу, ни в мирской чин: иначе дерзнувших на сие и не возвращающихся с раскаянием к тому, что прежде избрали для Бога, предавати анафеме» (7-е Правило Четвертого Вселенского Собора). А 83-е апостольское правило гласит, что «епископ, или пресвитер, или диакон, в воинском деле упражняющийся и хотящий удержати обое, то есть римское начальство и священническую должность, да будет извержен из священного чина».

Однако апостольские правила нельзя применять в современной обстановке буквально. Необходимо учитывать историческую трактовку тех или иных смысловых значений, описанных в этих правилах. Ярким примером служит толкование на эти правила Иоáнна Зонара – византийского историка XII века, монаха-богослова, толкователя Канонов Православной Церкви.

Так, по толкованию Зонары, под «военными делами» не нужно понимать ношение и действие оружием, или командование войском (στρατείαν... óπλόν... μεταχείρισιν, ή προστασίαν στρατιωτών), а управление имуществом войска, т. е. выдачу сол-

датам жалованья, раздачу всего, необходимого для их содержания, призвание воинов на службу и другие подобные обязанности, которые в законах гражданских называются военными. Так же понимает упомянутые в этом правиле «военные дела» и Феодор Вальсамон – византийский канонист, патриарх Антиохийский (1193–1199).

Профессор Алексѣй Степанович Павлов, русский юрист, историк права и член-корреспондент Императорской Санкт-Петербургской Академии наук (1873), писал, что Зонара изъяснял смысл канонов с трех точек зрения: исторической, догматической и практической. По словам А. С. Павлова: «так как в апостольских правилах содержался канонический материал, образовавшийся в продолжение многих столетий, то здесь было многое уже непонятно для греков XII века или получило на практике совсем другой смысл. Таким образом, толкователю нужно было изъяснить первоначальный, исторический смысл правил и тех или других канонических терминов и указывать обстоятельства, вызвавшие данное правило. Конечная цель толкований Зонары состояла в том, чтобы чрез снесение правил, относящихся к одному и тому же предмету, извлечь из них общее положение как каноническую догму» [2, с. 149].

Установив каноническую догму, Зонара входит в разъяснение казусов церковно-канонической практики, сообщает различные исторические подробности: «Когда император Никифор Фока стал требовать, чтобы убиваемые на войне причислялись к мученикам и, подобно им, были чтимы и прославляемы, тогдашние архиереи представляли со своей стороны, что такое чествование было бы несправедливо, и, не быв выслушаны, воспользовались наконец словами Василия Великого из его 13-го правила, говоря: «Каким образом мы можем причислить к мученикам падших на войне, когда Василий Великий отлучает их на трехлетие от таинства как имеющих нечистые руки».

Приведенные выше примеры показывают отсутствие противоречий в позиции Русской Православной Церкви по отношению

к военной службе, изложенной в Основах социальной концепции Русской Православной Церкви.

Для упорядочивания деятельности помощников командиров по работе с верующими военнослужащими командование Вооруженных Сил на законодательном уровне определило их основные обязанности, связанные с организацией Богослужений, исполнением Таинств, участием священников в воспитательной и просветительской работе с личным составом. Такие приказы командования не вторгаются в зону богословия и дают возможность священнику в полном объеме выполнять требования, установленные церковными догматами и уложениями.

Литература и источники

1. Стратилатов И. А. Древность и важность апостольских правил. – СПб., 1865, репр. 1996. – 193 с.
2. Павлов А. С. Первоначальный славяно-русский Номоканон. – Казань: В унив. тип., 1869. – 256 с.
3. Носовский Ю. Батюшки и армия: шинель и ряса совместимы? https://www.pravda.ru/faith/1133266-pope_army/
4. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви, <https://predanie.ru/book/69763-osnovy-socialnoy-koncepcii-russkoj-pravoslavnoy-cerkvi/>

*Брудик Лариса Викторовна,
преподаватель кафедры социально-гуманитарных дисциплин
Таврической духовной семинарии*

ДЕКЛАРАЦИЯ НЕЗАВИСИМОСТИ США: РЕЛИГИОЗНЫЙ АСПЕКТ МЫШЛЕНИЯ ЕЕ СОЗДАТЕЛЕЙ

Аннотация

В статье рассматриваются религиозные аспекты мировоззрения создателей Декларации независимости США: Т. Джефферсона, Дж. Адамса, Б. Франклина, Р. Шермана, Р. Р. Ливингстоуна. Результаты исследования показали: текст документа был написан политиками-прагматиками, которые использовали Христианство для политической манипуляции

общественным мнением с целью принятия декларации американским социумом.

Ключевые слова: Континентальный Конгресс, Христианство, религия, Декларация независимости США.

Brudik Larisa Viktorovna, Teacher at the Departments of social-humanitarian disciplines, Taurida Theological Seminary

THE UNITED STATES'S DECLARATION OF INDEPENDENCE: THE RELIGIOUS ASPECT OF THE THINKING OF ITS CREATORS

Abstract The article examines the religious aspects of the worldview of the creators of the Declaration of independence of the United States: T. Jefferson, J. Adams, B. Franklin, R. Sherman, R. R. Livingstone. The results of the study showed that the text of the document was written by pragmatic politicians who used Christianity for political manipulation of public opinion in order to adopt the Declaration by American society.

Keywords: Continental Congress, Christianity, religion, U. S. Declaration of independence.

Декларация независимости США является одним из самых известных и влиятельных политических трактатов в истории XVIII–XXI вв. Когда 4 июля 1776 г. Континентальный Конгресс принял этот документ, то это ознаменовало резкий конец признания тринадцатью колониями в Северной Америке британской власти. Шаг не был предпринят поспешно или непреднамеренно, поскольку стал кульминацией долгой череды событий, убедившей американцев в том, что их свобода и счастье никогда не будут достигнуты под британским правлением. На первый взгляд в этом решении главенствовали секулярные принципы. Особенно четко это показывает резолюция, давшая толчок к созданию документа. 7 июня 1776 г. Ричард Генри Ли (Вирг.) предложил резолюцию, призывающую к независимости нескольких колоний от Великобритании. В тексте отмечались права колоний без отсылки на Святое писание: «<...> эти Соединенные колонии являются и по праву должны быть свободными и независимыми

государствами, что они освобождены от всякой верности британской короне и что всякая политическая связь между ними и государством Великобритании полностью расторгнута» [12].

После двухдневных дебатов рассмотрение дела было отложено на несколько недель для того, чтобы общественная поддержка независимости, особенно в более консервативных колониях, могла созреть. Между тем, чтобы не терять времени, был назначен комитет для составления декларации, который будет сопровождать резолюцию о независимости в случае ее принятия. Этот комитет, избранный 11 июня 1776 г., состоял из Томаса Джефферсона (1743–1826) от Виргинии, Джона Адамса (1735–1826) от Массачусетса, Бенджамина Франклина (1706–1790) от Пенсильвании, Роджера Шермана (1721–1793) от Коннектикута и Роберта Р. Ливингстоуна (1756–1813) от Нью-Йорка.

Следует отметить, что большинство населения Британской Америки никогда бы не одобрило отделение от метрополии, если бы не верило, что на это есть Божья воля. Члены комитета не могли не учитывать состояние религиозного сознания американского общества. Им предстояло создать документ, который был бы принят большей частью сограждан новой страны, как по политическим, так и религиозным мотивам. В этом контекста целью исследования является анализ религиозных воззрений пяти отцов-основателей, принимавших участие в работе комитета по созданию текста Декларации независимости США.

В то время как Т. Джефферсон был главным составителем документа, проект декларации, который был представлен на утверждение Континентальному Конгрессу, должен рассматриваться как работа всего комитета. Этих пятерых отцов-основателей, как и многих из первых лидеров американской нации, трудно описать, потому что, хотя все они были по-настоящему религиозны, не были истинными христианами. Взгляды Т. Джефферсона, пожалуй, наиболее известны. Хотя ортодоксальные христиане того времени обычно считали его «неверным», по рождению и крещению он был связан с Англиканской церковью. Он регулярно посещал церковные службы и

поддерживал активный интерес к религии всю свою жизнь. В конце жизни Т. Джефферсон подытожил основные религиозные убеждения, которых он придерживался в течение большей части своих восьмидесяти четырех лет, утверждая, что доктрины Иисуса «<...> стремятся все к счастью человека <...>, что есть только один Бог <...>, то, что есть будущее состояние наград и наказаний, что любить Бога всем сердцем и ближнего, как самого себя, – вот суть религии» [10, р. 75]. Для остальных христианских основ – божества и воскресения Христа, Троицы, божественного авторства Писания, земного возвращения Христа – они были для Т. Джефферсона «бредом сумасшедшего воображения» [Ibid.]. Также в конце жизни он писал Джеймсу Смитту, выражая уверенность в том, что «нынешнее поколение увидит, как унитаризм станет общей религией Соединенных Штатов» [11, с. 406–407]. В письме к Бенджамину Уотерхаусу в том же году он писал: «Я верю, что в настоящее время в Соединенных Штатах нет молодого человека, который не умер бы Унитарием» [4]. А что касается Библии, то он писал Питеру Карру, что это просто еще одна книга по истории, которую нужно читать, «как вы читали бы Ливия или Тацита» [6]. Т. Джефферсон тогда не был атеистом, но и не был ортодоксальным христианином, а скорее – деистом.

Дж. Адамс был более сложным человеком в своих религиозных чувствах, чем Т. Джефферсон. Быть названным пуританином, ортодоксальным христианином, деистом и гуманистом в течение одной жизни было немалым достижением, но Дж. Адамс был легко равен ему и, конечно, не беспокоился об этом. Хотя он критиковал ритуал, он настаивал на важности посещения церкви; он примирял их, потому что получал из церкви именно то, что, по его мнению, она должна была дать, не больше и не меньше. Дэвид Хоук пишет об Дж. Адамсе: «<...> он был на грани деизма и находил не легче, чем Т. Джефферсон, публично признать свое своеобразие. Он уважал открытия натурфилософии и был склонен распространить эти открытия на политический и социальный мир. Он считал, что естественный закон подобен аксиомам математики – самоочевидным принципам, с которыми

каждый человек должен согласиться, как только они будут предложены» [7, с. 81–82].

В последние годы жизни Дж. Адамс и Т. Джефферсон возобновили дружбу прежних лет, и их письма свидетельствуют о том, что они были почти полностью согласны в вопросах религии. Изучив их письма, Гашинг Страут сделал следующий вывод: «<...> каковы бы ни были их политические разногласия, Джефферсон и Адамс были практически едины в своей религии» [14, с. 81]. Он предположил, что их общим кредо было Унитарянство [14, с. 81–83].

Б. Франклин был менее откровенен, чем Т. Джефферсон или Дж. Адамс, против традиционных христианских ценностей, но он также видел Христа прежде всего как нравственного учителя и истинную религию как выражение совершенствующихся человеческих добродетелей. Несмотря на усилия своих более ортодоксальных друзей, Б. Франклин никогда не заходил в своей христианской вере дальше признания Христа величайшим образцом добродетели и смирения [17, с. 655]. За несколько недель до смерти Б. Франклин написал Эзре Стайлзу, президенту Йельского университета: «Вот мое кредо. Я верю в Единого Бога, Творца Вселенной. Он управляет ею своим провидением. Ему следует поклоняться. Самая приемлемая услуга, которую мы оказываем ему, это делать добро другим его детям. Душа человека бессмертна, и с ней будут обращаться справедливо в другой жизни, уважая ее поведение в этой. Я принимаю их за принципы здоровой религии» [15, с. 387].

Б. Франклин высоко ценил свое членство в масонском движении. В 1779 г. он стал Великим Магистром самой влиятельной ложи во Франции, «девяти сестер», к которой Вольтер также принадлежал до своей смерти в 1778 г. [9, с. 100–101]. Масонское членство в XVIII–XIX вв. воспринималось публикой более благосклонно, чем в XX. Хотя масонство как общественное движение всегда было трудно определить, описать или проследить, оно, по крайней мере, не претерпело в XVIII в. такого организованного движения против него, которое возникло в XIX в. Его сила в

XVIII в. была связана с новой верой в будущее человечества и идеалом прогресса, который характеризовал мышление того времени. Это новое мировоззрение стало социальной силой и конкретным фактом благодаря масонству, которое сразу же приняло его и поддержало. Поэтому для революционеров, стремящихся к политическим переменам, не было ничего необычного в том, чтобы обнаружить в масонском движении идеи, соответствующие их собственным [3, с. 8].

И Р. Р. Ливингстоун, и Р. Шерман предположительно тоже были масонами. Более традиционно известный как консервативный конгрегационалист-кальвинист из Коннектикута, Р. Шерман всю жизнь старался основывать свою жизнь на библейском учении. Он был преданным и благочестивым прихожанином, и это было хорошо известно его коллегам-делегатам. Однажды, когда Континентальный Конгресс был погружён в решение важных дел и был назначен сбор для их рассмотрения в воскресенье, Р. Шерман возразил и настоял на соблюдении Христианского благочестия. В лицо делегаты обращались к суровому и серьёзному коллеге как к «судье Шерману», но за глаза часто называли «отцом Шерманом». Т. Джефферсон описал его как «человека, который никогда в жизни не говорил глупостей». Его так уважали, что он входил практически во все важные комитеты, созданные Континентальным Конгрессом. Поэтому он был естественным кандидатом в комитет, назначенный для написания декларации [8, с. 57–61]. Но нет никаких свидетельств того, какой вклад он внес в окончательную формулировку текста документа [2, с. 55].

Р. Р. Ливингстоун из Нью-Йорка был самым неожиданным членом комитета. На всех дебатах в Конгрессе его голос был самым твердым противником независимости. Он, скорее всего, возлагал на комитет надежду получить отсрочку: выработать документ политически «корректным» для консервативной части Континентального Конгресса. Это предпринималось для сохранения возможности скорейшего примирения с Великобританией [13, с. 114]. Его мысли раскрывают этот замысел: «Каждый хо-

роший человек хочет, чтобы Америка оставалась свободной. В этом я присоединяюсь от всей души. В то же время я не желаю, чтобы она была полностью независима от метрополии. Как примирить эти противоречивые принципы, признаюсь, я совершенно не знаю» [10, с. 70]. Р. Р. Ливингстоун не был известен как сильно религиозный человек. Как уже упоминалось, он был активным масоном, предлагавшим широкий подход к религии. Однако его религиозные взгляды не имели большого значения в данном контексте. Он не голосовал за независимость и не подписывал Декларацию. Его участие в комитете было лишь формальным. Архивные документы, мемуары позволяют сделать категоричный вывод: как и Р. Шерман, он практически ничего не внес в процесс планирования и составления декларации.

По словам Т. Джефферсона, комитет настаивал на том, чтобы он один подготовил рукопись. После представления своего проекта Дж. Адамсу и Б. Франклину, которые внесли в него несколько незначительных изменений, 33-летний Т. Джефферсон представил его комитету в полном составе, который больше не вносил никаких изменений [16]. Доклад комитета был представлен Конгрессу 28 июня. После продолжительного обсуждения, 2–4 июля текст был рассмотрен и принят. В конечной редакции текста существует всего три отсылки к религиозному контенту, которым начинается и заканчивается документ. В первом абзаце текста отмечалось: «Когда ход событий приводит к тому, что один из народов вынужден расторгнуть политические узы, связывающие его с другим народом, и занять самостоятельное и равное место среди держав мира, на которое он имеет право по законам природы и ее Творца (*в оригинале: «God»*. – Л. Б.), уважительное отношение к мнению человечества требует от него разъяснения причин, побудивших его к такому отделению. Мы исходим из той самоочевидной истины, что все люди созданы равными и наделены их Творцом (*в оригинале: «Creator»*. – Л. Б.) определенными неотчуждаемыми правами, к числу которых относятся жизнь, свобода и стремление к счастью» [1]. А в последнем предложении источника

фиксировалось: «И с твердой уверенностью в покровительстве Божественного Провидения мы клянемся друг другу поддерживать настоящую Декларацию своей жизнью, своим состоянием и своей незапятнанной честью» [Ibid.]. Примечательно, что в 1823 г., в письме к Ричарду Генри Ли не указал использование Святого Писания при написании текста Декларации независимости: «Не для того, чтобы найти новые принципы или новые аргументы, о которых никогда раньше не думали, не для того, чтобы просто сказать вещи, которые никогда не были сказаны раньше; но для того, чтобы представить человечеству здравый смысл предмета в терминах настолько простых и твердых, чтобы вызвать их согласие <...>, не стремясь к оригинальности принципов или чувств, но и не копируя ни одного конкретного и предыдущего письма, он должен был быть выражением американского ума <...>. Таким образом, весь его авторитет основывается на гармонизирующих чувствах дня, выраженных в беседах, письмах, печатных эссе или элементарных книгах общественного права, таких как Аристотель, Цицерон, Локк, Сидней и т. д.» [5].

Если поставить вопрос о причинах отсутствия упоминания Библии и сопоставить с религиозными представлениями отцов-основателей комитета по написанию декларации, становится понятно: текст писали политики-прагматики, принадлежавшие к элитарным слоям колониального общества, а апелляция к божественному промыслу была умелой политической манипуляцией для формирования настроения по принятию идеи независимости США.

Литература и источники

1. Declaration of Independence: a transcription [Electronic Resource] // The National Archives: official site. – URL: <https://www.archives.gov/founding-docs/declaration-transcript>
2. Donovan, F. Mr. Jefferson's Declaration: The Story behind the Declaration of Independence / Frank Donovan. – New York: Dodd, Mead, 1968. – 211 p.
3. Fay, B. Revolution and Freemasonry, 1680–1800 / Bernard Fay. – Boston: Little, Brown, 1935. – 349 p.

4. From Thomas Jefferson to Benjamin Waterhouse, 26 June 1822 [Electronic Resource] // National Archives: Founders Online: official site. – URL: <https://founders.archives.gov/documents/Jefferson/98-01-02-2905> (date of access: 09.12.2020).
5. From Thomas Jefferson to Henry Lee, 8 May 1825 [Electronic Resource] // National Archives: Founders Online: official site. – URL: <https://founders.archives.gov/documents/Jefferson/98-01-02-5212> (date of access: 13.12.2020).
6. From Thomas Jefferson to Peter Carr, with Enclosure, 10 August 1787 [Electronic Resource] // National Archives: Founders Online: official site. – URL: <https://founders.archives.gov/documents/Jefferson/01-12-02-0021> (date of access: 11.12.2020).
7. Hawke, D. *A Transaction of Free Men: The Birth and Course of the Declaration of Independence* / David Hawke. – New York: Da Capo Press, 1989. – 282 p.
8. Hawke, D. *Honorable Treason: The Declaration of Independence and the Men Who Signed It* / David Hawke. – New York: Viking, 1976. – 240 p.
9. Henton, R. E. *Masonic Membership of the Founding Fathers* / Ronald E. Henton. – Silver Spring: Masonic Service Association, 1965. – 164 p.
10. Noll M. A. *The Search for Christian America* / Mark A. Noll, Nathan O. Hatch, George M. Marsden. – Colorado Springs: Helmers & Howard, 1983. – 199 p.
11. North, G. *Political Polytheism: The Myth of Pluralism* / Gary North. – Tyler: Institute for Christian Economics, 1989. – 771 p.
12. *Resolution of Independence Moved by R. H. Lee for the Virginia Delegation, 7 June 1776* [Electronic Resource] // National Archives: Founders Online: official site. – URL: <https://founders.archives.gov/documents/Jefferson/01-01-02-0159> (date of access: 10.12.2020).
13. Roth P. A. *Masonry in the Formation of Our Government* / Philip A. Roth. – Kila: Kessinger Pub. Co., 2002. – 187 p.
14. Strout, C. *The New Heavens and the New Earth: Political Religion in America* / Cushing Strout. – New York: Harper & Row, 1974. – 400 p.
15. *The Literary Diary of Ezra Stiles: in 3 vols., Vol. 3* / Ed. by Franklin B. Dexter. – New York: G. P. Putnam's Sons, 1901. – 648 p.
16. To James Madison from Thomas Jefferson, 30 August 1823 [Electronic Resource] // National Archives: Founders Online: official site. – URL: <https://founders.archives.gov/documents/Madison/04-03-02-0113> (date of access: 10.12.2020).
17. Van Doren, C. *Benjamin Franklin* / Carl Van Doren. – Safety Harbor: Simon Publications, 2002. – 845 p.

*Гоцкалюк Дмитрий, протоиерей,
первый проректор Таврической духовной семинарии*

ИННОВАЦИИ В СОВРЕМЕННОМ ОБРАЗОВАНИИ И ПРОБЛЕМЫ ПРЕПОДАВАНИЯ ТЕОЛОГИИ: ВЫЗОВЫ И РИСКИ

Аннотация

В статье обозначены приоритеты в процессе внедрения теологического направления подготовки на современном этапе. Автор, указывая на определенные вызовы и риски, связанные с инновациями в отечественном богословском образовании, характеризует данные процессы как в духовном, так и светском сообществе.

Ключевые слова: образование, теология, богословие, инновации, дистанционное образование.

Summary: The article outlines the priorities in the process of introducing the theological direction of training at the present stage. The author, pointing out certain challenges and risks associated with innovations in Russian theological education, characterizes these processes in both the spiritual and secular communities.

Keywords: education, theology, theology, innovation, distance education.

Введение

В современном образовании инновационные векторы проявились давно, и можно сказать, что стали привычными. Нельзя утверждать, что такие понятия как «цифровые образовательные платформы», «дистанционное образование», «он-лайн обучение» и им подобные были незнакомы или чужды до настоящего времени и духовному образованию. Например, в Таврической духовной семинарии уже несколько лет практиковалось дистанционное участие ведущих преподавателей в учебном процессе, выступления зарубежных богословов на научных конференциях и многое другое. Но современная ситуация в образовании, обусловленная корона-кризисом, накладывает на образование в целом, и духовное образование в том числе, новые обязанности, создает дополнительные вызовы и риски.

Изложение основного материала

Вспомним, что сам термин «инновация» происходит от латинского «novatio», что означает «обновление» (или «изменение»). «Инновация» семантически означает «движение в направлении изменений». Появившись в XIX веке, понятие инновации получило вторую жизнь уже в XX веке в работах австрийского экономиста Йозефа Шумпетера. Причем инновацией считается не всякое новшество, а только то, которое серьезно повышает эффективность действующей системы. Кроме того, данное выражение может применяться также и к творческой идее, которая была реализована [1].

Факты появления инновационных векторов в экономике побуждали человечество спроектировать мотивации в экономической сфере, где столь высокое внимание уделяется инновациям. Но эти же инновационные векторы распространились и на сферу образования. В результате такой проекции получаем в перечень уже известных для образования мотивов развития образования еще и те, которые граничат с экономическими. К таким отнесем:

- 1) экономическая необходимость, так называемые мотивы «выживания»;
- 2) высокая конкуренция в сфере образования;
- 3) резкое замедление темпов роста образовательной сферы;
- 4) снижение рентабельности учебных заведений.

Можно резюмировать, что различные ведомства и отрасли к инновациям прибегают тогда, когда переживают кризис и хотят выжить.

Именно о выживании в первую очередь стоит вопрос и для сферы духовного образования. Поскольку все перечисленные тенденции его уже коснулись. Но в силу того, что работа по направлению «Теология» есть вопрос не столько экономического характера, хотя он и очень важен, а в первую очередь – проблема духовного воспроизводства, то и главные задачи данного направления в образовании лежат в духовной плоскости [2]. Будучи в состоянии объединять людей, стремясь к чистоте помыслов и слов, намерений и результатов деятельности человека, богосло-

вие способствует углублению духовных и экологических знаний, осознанному отношению к окружающей среде, к мудрому решению вопросов войны и мира, здоровья семьи и т. д.

Исходя из позиции Церкви, поскольку наука – от Бога, то познание Творца, общение с Ним, наука о Боге должны быть началом, центром и завершением образовательной деятельности человека и общества. Неслучайно духовное и теологическое образование занимало в сфере образования важное место на протяжении многих столетий. Теологические факультеты появились в университетах сразу же со времени начала их функционирования как центров науки и образования в Европе. Исходя из этих принципов, вспомним о значимой роли теологического образования и в отечественных учебных заведениях, в университетах в том числе.

Поэтому можем утверждать, что появление теологии как направления профессиональной подготовки и в светских учебных планах для России, Беларуси и Украины не является случайностью. В качестве причин, способствующих данному факту, можно назвать:

- функционирование теологии как отдельного направления подготовки специалистов является давней европейской практикой, т. е. имеет исторические корни и традицию;
- введение теологического направления подготовки в России нужно и для решения вопроса о признании дипломов богословов (теологов), выданных ранее высшими духовными учебными заведениями;
- богословие в светском университете может быть ценным и для будущих священников, так как дает не только знаниевый, но и компетентностный компонент, способствует развитию качеств личности, особенно коммуникативных; способствует коммуникациям в светской, в том числе и в высокообразованной среде людей;

- может выполнять катехизаторскую роль для светских людей, а также воспитательную и компенсаторную функции для нуждающихся в этом.

В отечественной истории существуют давние, самобытные традиции богословия. Все, как правило, едины во мнении, что развитие богословия в России частично отражает общие тенденции в мировом христианстве, но и указывает на уникальность опыта [2; 3]. Принятие Христианства на Руси в конце X столетия способствовало введению наших предков в мир цивилизации, вырастающей из общей культурной традиции – христианского мировоззрения, наследия Греции, Рима и Византии. Священство и монашество были главной духовной силой в обществе, они сохраняли и приумножали его культурное богатство. Особенностью отечественной богословской традиции было почти полное отсутствие рационалистического подхода, характерного для средневекового католического богословия. Киевская Русь не знала богословов, подобных св. Фоме Аквинскому, и формата университетских теологических кафедр. В качестве достижений Киевской Руси на этом поприще можно назвать усвоение и углубление церковной терминологии, служившей богословию и другим дисциплинам. При этом отметим, что большую образовательную и воспитательную роль играли духовные книги. Само древнерусское сознание во многом являлось богословским.

Современная Украинская Православная Церковь в значительной степени унаследовала достижения Киево-Могилянской академии. Киевская духовная школа сохраняла и развивала церковную, культурную и национальную самобытность своего народа [4, с. 9].

В девятнадцатом веке богословское образование в составе Российской империи переживало реструктуризацию, обусловленную государственными факторами. В Киевской духовной академии была создана мощная богословская школа по изучению и осмыслению восточно-христианского наследия. Такие издания, как «Труды Киевской духовной академии», остаются для богословов актуальными и до сих пор.

Революционные события двадцатого века привели к десятилетиям жестоких репрессий Церкви и богословской деятельности.

Совершенно особый, еще до конца не изученный и не осмысленный этап отечественного богословского развития, но высоко оцениваемый современниками – это период репрессий церкви, уничтожение масс священства и монашества, запреты на отправления культа в годы Советской власти [2; 3; 4]. Испытывая гонения и находясь в подполье, Церковь не могла продолжать развитие современного академического богословия, но был приобретен новый опыт – мученичества, противостояния тоталитарному режиму, который позволил перенести все, приобрести новые качества. Продолжалась богословская и пастырская работа в условиях конспирации и концлагерей, не прекращался процесс христианского воспитания части населения страны.

На сегодняшний день мы видим, что процессы, характеризующие современную жизнь человеческого сообщества, такие как растущая конфликтность мира, пандемии, экономические кризисы и политическое переустройство, стремительное социальное расслоение граждан и им подобные не позволяют богословию быть в дальнейшем пассивным наблюдателем. Все проблемы, возможности, риски и вызовы мира требуют нравственной оценки и критического богословского осмысления.

Таким образом, и церковное, и светское сообщество побуждаются к поиску правильного соотношения духа Традиции и ее исторических форм. Дух Традиции является определяющим параметром идентичности народа, и в этом отношении традиции отечественной богословской мысли не являются исключением. Под Традицией понимаются богословские достижения Отцов Церкви, литургическая жизнь, духовные достижения от времени крещения Руси. Учитывая признаки времени, зная проблемы человека современного, богословие может стать понятным современному обществу, а значит, и приобрести определенные возможности для влияния на него.

Современное теологическое образование в России в условиях научной, информационной и технологической революций, присущих цивилизации нашего времени, должно иметь мощное академическое измерение. Ожидается, что критическая научная рефлексия и междисциплинарный диалог могут помочь богословию, а через него и Церкви в целом, достойно встретить интеллектуальные вызовы нашего времени. Вместе с тем, нынешние академические и мировоззренческие системы сами должны стать объектами критического богословского осмысления. Важной задачей богословия и в России, и на Украине является осмысление позиции Церкви относительно современных течений в мировом богословии, в частности относительно роли и места Церкви в жизни общества, роли духовенства и мирян в современной светской жизни и т. д. Кроме того, отечественное богословие может учесть совершенные другими церквями ошибки типа преувеличения роли мирян в церкви, снижения планки церковной жизни, наделения женщин не свойственными им в церкви правами и тому подобные.

В заключение хочется отметить, что, отвечая на вызовы современной жизни и современного сообщества, нельзя не учесть и риски излишней увлеченности в погоне за широким внедрением теологии в массы. Риски, которые грозят опасностями следующего плана: подмены истинного богословия идеологическими ценностями, попытками превращения богословия в несвойственные ему вещи, вроде воспитательных основ для противодействия религиозному экстремизму. А также существует и определенный соблазн механического отношения к богословию, выхолащивания его божественной сути, утилитаризации самого богословского предмета.

Литература и источники

1. Шумпетер Й. Теория экономического развития. Капитализм, социализм, демократия. – М.: Эксмо, 2007.
2. Богословское образование. Доклад Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II на Архиерейском Соборе РПЦ, 18 ноября 1997 г. – Режим доступа: <http://212.188.168.2001.05.ntm>.

3. Патриарх Алексий. Духовное образование и воспитание // Интернет-журнал Сретенского монастыря. – Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/yurnal/cdeas/duhovnobras/htm>.

4. Концепція богословської освіти в Україні // Львівська богословська академія // Богословія. – 2000. – № 64. – С. 6–19.

*Грива Ольга Анатольевна, д. филос. наук, профессор,
проректор по науке Таврической духовной семинарии.
Швецова Антонина Викторовна, д. филос. наук, профессор,
декан Крымского университета культуры, искусств и туризма*

ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ ПРОФИЛАКТИКИ ЭКСТРЕМИЗМА НА РЕЛИГИОЗНОЙ ПОЧВЕ В МОЛОДЕЖНОЙ СРЕДЕ

Аннотация

Статья посвящена вопросам профилактики экстремизма в молодежной, преимущественно студенческой среде. Авторы делятся опытом обращения к данной проблематике на примерах из процесса преподавания дисциплин религиозоведческого цикла в высшей школе.

Ключевые слова: экстремизм, религиозный экстремизм, профилактика, молодежная среда, студенты.

*Griva Olga Anatolyevna,
Doctor of Philosophy, Professor, Vice-Rector
Taurida Theological Seminary
Shvetsova Antonina Viktorovna,
Doctor of Philosophy, Professor,
Dean of the Crimean University of Culture, Arts and Tourism*

Annotation

The article is devoted to the prevention of extremism among young people, mainly students. The authors share their experience of addressing this issue using examples from the process of teaching religious studies in higher education.

Keywords: extremism, religious extremism, prevention, youth environment, students.

Введение

Вопросы о профилактике экстремизма и терроризма в молодежной среде в настоящее время остро стоят на повестке дня в

любом учебном заведении. В том числе определенным образом они касаются и духовных учебных заведений. Данный факт связан как с общероссийской и глобальной тематикой, так и с тем, что мы проживаем в поликонфессиональном, а также приграничном регионе, характеризуемом в том числе и наличием деятельности запрещенных религиозных организаций.

Уже в 2004 году из всех осужденных за экстремизм 71% составили молодые люди в возрасте до 25 лет. Преступления, совершенные ими, связаны с причинением телесных повреждений и преступлениями против жизни. В 2006 году на учете органов внутренних дел состояло более 6000 членов группировок и организаций экстремистской направленности из числа молодежи. В 2008 г. в России насчитывалось 302 молодежные организации экстремистской направленности, в составе которых более 10 тысяч человек.

На контроле МВД России к концу 2010 г. в России насчитывалось 450 молодежных объединений экстремистской направленности, в составе которых более 20 тысяч человек, в основном это молодые люди в возрасте от 16 до 25 лет.

Анализируя актуальную статистику в этом отношении, можем сослаться на данные Министерства юстиции РФ. В соответствии с законом о противодействии экстремистской деятельности Министерство юстиции России время от времени публикует с продолжением в «Российской газете» два списка организаций, признанных судами России ведущими экстремистскую деятельность. В один список включаются ликвидированные и запрещённые организации, в другой – организации, деятельность которых приостановлена. По данным на конец 2020 года, в первый список входит 80 организаций. В том числе и религиозные, такие как: организации Древнерусской Инглистической церкви Православных Староверов-Инглингов, Международная религиозная организация «Нурджулар», «Свидетели Иеговы», Международное религиозное объединение «Ат-Такфир Валь-Хиджра», Религиозное объединение «Орда» и многие другие.

Условно экстремистские молодежные организации можно разделить на правые (например: «Идущие без Путина», «Яблоко», Союз Правых Сил, «Совесть», «Оборона» и др.), левые (например: «Национал-большевистская партия», «Авангард красной молодежи», «Союз коммунистической молодежи Российской Федерации» и др.), национальные (например: Русское национальное единство, Движение против нелегальной иммиграции, «Народная Национальная партия», скин-группировки (скинхеды) и др.) и религиозные («Хизб Ут-Тахрир Аль-Ислами», Община Православной Церкви Божией Матери Державная, «Свидетели Иеговы», Межконфессиональный христианский Совет и др.).

Таким образом, проведя анализ, можно выделить:

– политический молодежный экстремизм, направленный на изменение существующего государственного устройства и провозглашение диктатуры «левого» и «правого» толка;

– национальный молодежный экстремизм, опирающийся и проповедующий идеи исключительности и превосходства своей нации;

– религиозный молодежный экстремизм, основанный на идеях превосходства исповедуемой веры и направленный на противоборство с представителями иных конфессий.

Представленный в статье материал – из опыта религиоведов, философов, преподавателей дисциплин гуманитарного и религиоведческого цикла в поликультурном и поликонфессиональном регионе. Вопросы, связанные с экстремизмом на религиозной почве, у нас редко, но все-таки проявлялись. Но сейчас не об эмпирике в этом отношении, а о некотором опыте, вытекающем из работы со студентами и школьниками.

Изложение основного материала

Итак, начиная профилактическую работу с молодежью в отношении экстремизма, необходимо объяснять само понятие экстремизма. И тут проблема первая:

1. Неопределенность термина «экстремизм».

Несмотря на то что в современной литературе и политической терминологии понятие «экстремизм» является одним из

наиболее часто используемых, однако четкого, однозначного определения термина «экстремизм» пока не существует, если не считать таковым чаще всего встречающееся, достаточно абстрактное определение. Это определение экстремизма как приверженности крайним взглядам и действиям. Например, в политическом словаре дано именно такое определение: экстремизм (от лат. *extremus* – крайний) – приверженность в политике к крайним взглядам и мерам. Подобные определения, на наш взгляд, не могут удовлетворительно раскрывать сущность явления экстремизма.

В определении экстремизма, данном в Федеральном законе, принятом Государственной Думой РФ 27 июня 2002 г. «О противодействии экстремистской деятельности», дан подробный перечень видов конкретных экстремистских действий, но по сути не раскрыта сущность экстремистской идеологии, лежащей в основе экстремистских действий. В результате, действительные экстремистские действия, мотивированные именно экстремистской идеологией, легко отождествить с радикальными действиями, не имеющими отношения к экстремизму. В сущности, мы имеем перечисление объектов, входящих в объем определяемого понятия экстремизма.

В научном сообществе также нет однозначного понятийного толкования сущности экстремизма. Например, есть попытки определить его как вид «девиантного поведения», т. е. отклоняющегося от существующих в данной социальной системе норм, и прежде всего правовых норм.

Взаимодействуя с понятием экстремизма, пытаясь его теоретически определить, исследователь сталкивается также с проблемой логической дифференциации терминов «радикализм», «экстремизм», «терроризм». Без четкого различения этих терминов дать определение сущности экстремизма затруднительно. А значит, и невозможно его четкое понимание теми, кому это необходимо по тем или иным причинам, включая и молодежную аудиторию. В связи с чем отметим необходимость всестороннего изучения явления экстремизма.

Особым вопросом является и определение религиозного экстремизма или так называемого «экстремизма на религиозной почве». В экспертной среде нет единого мнения по определению данного явления. В его определении опираемся на уже названный выше Закон «О противодействии экстремистской деятельности»: религиозный экстремизм – это обратная сторона любой религии, ее темная, опасная сторона, направленная на жесткое неприятие идей другой религиозной конфессии, агрессивное отношение и поведение к иноверцам, пропаганда незыблемости, «истинности» одного вероучения; стремление к искоренению и устранению представителей иной веры вплоть до физического истребления, проявление крайней нетерпимости к представителям различных конфессий либо противоборства внутри одной конфессии (внутриконфессиональный и межконфессиональный экстремизм) и зачастую используется в политических целях, в борьбе религиозных организаций против светского государства или за утверждение власти представителей одной из конфессий.

Понятно, что для объективного суждения о религиозном экстремизме необходимо иметь четкое представление о его сути. Поэтому должно быть создано ясное определение и понимание «религиозного экстремизма» по следующим параметрам:

- 1) значение термина;
- 2) признаки;
- 3) причины возникновения;
- 4) идеология;
- 5) характер последствий;
- 6) методы профилактики.

Необходимо отметить связь религиозного экстремизма с деятельностью некоторых религиозных организаций. Многие, как правило, нетрадиционные религиозные организации лишь прикрываются религиозными мотивами, а на самом деле пропагандируют свои интересы, пытаются контролировать сознание человека, тем самым зачастую разрушая его личность, нарушая права человека. Одним из характерных признаков деятельности таких организаций является разрушение семейной

этики, да и самой семьи, как института. Опасной стороной деятельности подобных организаций является и возбуждение распри на религиозной почве. В целом можно сказать, что религиозный экстремизм создает реальную угрозу безопасности Российского государства.

2. Следующей проблемой в направлении профилактики экстремизма в молодежной среде является понимание, истолкование и применение данных понятий в жизни. Действиям в данном направлении способствует практическая работа с изучаемыми понятиями на примерах из реальной российской действительности.

Приведем пример использования учебного кейса при изучении предмета «Современные религиозные процессы и новые религиозные движения». Осваивая тему религиозного экстремизма и терроризма, знакомимся со студентами с движением АУЕ (расшифровывается как «арестантский уклад един»). 17 августа 2020 года Верховный суд Российской Федерации удовлетворил иск генпрокурора РФ о признании «международного общественного движения "Арестантское уголовное единство"» экстремистской организацией и запретил ее деятельность на территории страны. Мы рассматриваем вопросы:

1) АУЕ – это молодежная субкультура или экстремистское движение?

2) Какие признаки экстремизма присутствуют у этого движения?

При обсуждении выясняется, что большинство студентов увидели в этом движении как признаки молодежной субкультуры, так и признаки экстремизма, в большей или меньшей степени им удастся аргументировать свои мнения.

Но были и мнения о том, что АУЕ – молодежная субкультура, в которой позерство и заигрывание со взрослым миром, в том числе и криминальным, привело к неправильным истолкованиям действий школьников и студентов со стороны взрослых. Хочу отметить, что в студенческой и не только среде находят отклик и подобные взгляды. В качестве примера сошлемся на

мнение антрополога Дмитрия Громова. «В осмыслении АУЕ, – пишет Дмитрий Громов, – важен фактор повышенного внимания к категориям «экстремизма» и «угрозы национальной безопасности», которое предписывается правоохранительным органам последние годы. С принятием антиэкстремистских нормативных актов правовое поле экстремизма непрерывно расширяется. Наличие «экстремизма» оправдывает существование органов, которые борются с ним. Многочисленные судебные случаи последних лет говорят о том, что поиск «экстремизма» в пространстве Интернета воспринимается как комфортная форма работы, не требующая серьезных усилий и востребованная политической конъюнктурой. ... Введение «организации АУЕ» в правовое поле борьбы с экстремизмом также запутывает ситуацию и стимулирует неправомерные репрессивные действия» [3].

То есть, не имея единого понимания того, что такое экстремизм и где проходит грань между явлением и игрой в явление, достаточно сложно определиться с доминантами в этих вопросах: фактически мы должны говорить с молодежью о существовании некоей грани дозволенного, что требует с ее стороны понимания и принятия.

И еще один кейс на эту тему. Изучаем на предмете «Основы религиоведческой экспертизы» методику составления экспертного заключения и делаем это на примере реальных ситуаций, например, практическое занятие по анализу деятельности организации «Партизанская Правда Партизан». Студенты знакомятся с реальными документами организации «Партизанская Правда Партизан» и материалами о ней.

Обучающимся надо ответить на вопросы:

1. Является ли названная организация религиозной? Какие признаки указывают на это?

2. Можно ли назвать ее «сектой» и почему?

Можем сказать, что с заданиями справляется большая часть студентов. Это происходит на фоне постоянного применения методов проблемного и поисково-творческого обучения. Однако отметим, что у многих обучающихся проблемы с актив-

ным восприятием учебного материала, с его осознанием, т. е. переводением в сферу сознательного, такого, с которым они могут уже активно взаимодействовать.

Выводы

Об экстремизме надо не только рассказывать и предупреждать, но необходимо эти проблемы обсуждать так, чтобы у молодежи появлялось свое мнение по поводу событий, чтобы формировалась активная лексика. Не только «узнал – напугался» или «узнал – принял к сведению», но и вырабатывалась собственная позиция. Если есть явление, то надо выяснять вместе с обучающимися, что в нем плохого, опасного, какое отношение это имеет к ним, как они к нему относятся и почему.

То есть суть профилактики экстремизма должна сводиться не просто к просвещению, а к осознанию проблем школьниками и студентами и выработке у них активной позиции в отношении явлений экстремизма, будь то на политической или религиозной почве. Путь от понимания к осознанию мы должны проходить с обучающимися вместе. А для этого надо иметь (развивать в себе) интерес к жизни молодежи, а также и достаточный уровень компетентности, честности и открытости.

Литература и источники

1. Федеральный закон «О противодействии экстремистской деятельности» от 25.07.2002 г. № 114-ФЗ.

2. Религиозный экстремизм.
<https://csgped.ru/protivodejstvie/ekstremistskaja-dejatelnost/religioznyie-ekstremizm.html>

3. Громов Д. Чей уклад запретили?
<https://nplus1.ru/material/2020/08/21/on-aye-ban>

|
*Данилова Таисия Николаевна,
кандидат психологических наук,
доцент Таврической духовной семинарии*

ИСКАЖЕНИЕ ЕВАНГЕЛЬСКИХ ЗАПОВЕДЕЙ КАК ОСНОВА ВОЗНИКНОВЕНИЯ СОВРЕМЕННЫХ МИФОВ

*«Люди, чаще, чем думают,
живут мифами».*

Н. Бердяев

Аннотация

В статье осуществляется психологический анализ трансформации евангельских заповедей в мифы. Описаны наиболее часто встречающиеся в практике психологического консультирования мифы, оказывающие деструктивное воздействие на жизнь человека и его взаимоотношения с другими людьми.

Ключевые слова: миф, заповедь, сознание, культура.

Danilova Taisiya Nikolaevna, candidate of psychological sciences, Associate Professor of the Tauride Theological Seminary

DISTORTION OF EVANGELICAL PRECEPTS A BASIS OF MODERN MYTHS

In the article there is a psychological analysis of transformation of evangelical precepts in myths is carried out. We described, most often meeting in practice of psychological consultation, the myths making destructive impact on human life and its relationship with other people.

Keywords: myth, precept, consciousness, culture.

Введение

Впервые определение мифа встречается в работах Платона, считавшего, что миф есть вымысел, получивший признание всего общества, суррогатная замена разумного основания некоторого суждения или поступка, когда истинное основание мнения или поступка недоступно в силу своей сложности.

Наибольшее же количество исследований мифа и процесса мифотворчества приходится на XVIII–XX века. Это прежде всего работы А. Лосева, Э. Касирера, М. Элиаде и др.

Некоторые исследователи мифа (такие как Ф. Шеллинг, Т. Кун, О. Шпенглер, В. Шубарт) считали, что система взаимосвязанных мифов лежит в основе любой культуры, она определяет не только особенности данной культуры, но и определенный тип живущего в ней человека. Проблема мифа наиболее подробно рассмотрена и в аналитической психологии К. Юнга, утверждавшего, что миф – это прежде всего порождение архетипа, бессознательный символ, требующий обязательной психологической интерпретации с целью решения актуальных и возможных психологических проблем. Соответственно его выводам, мифотворчество присуще не только первобытным обществам, а свойственно человеку любой культуры и времени.

Интересная трактовка мифов встречается и в творчестве Р. Барта, известного французского философа, постструктуралиста и семиотика, знакомого читателю, в первую очередь, по работам «Мифологии», «Основы семиологии». Р. Барт определяет миф как некую коммуникативную систему, которая пытается выдать себя за систему фактов. «Миф ничего не скрывает и ничего не афиширует, он только деформирует... Миф не есть ни ложь, ни искреннее признание, он есть искажение... Суть мифа – преобразовать смысл в форму» [2, 43].

Анализ основных исследований. В нашем исследовании прежде всего мы заинтересовались феноменологией проявления так называемых современных мифов, так как многие из выше упоминаемых нами авторов – Р. Барт, М. Элиаде и прежде всего К. Юнг – исследовали именно психологические аспекты (причины, условия и особенности) возникновения типичных искажений (в соответствии с мифотворческими образцами) в психике именно современного человека.

Одним из глобальных социокультурных факторов возникновения феномена современных мифов является тип развития общества, наиболее характерный для нашего времени. Именно

такой тип общества (апостасийный), по мнению современного русского философа и богослова В. Тростникова, является наиболее благоприятной средой для возникновения мифов. Апостасийное общество – это общество полного безверия, когда люди утрачивают ощущение реальности инобытия и его важности в своей жизни и начинают руководствоваться только законами материального мира. «В этом случае эклектичность «верования» не может быть обнаружена, так как оно не воспринимается всерьёз и не имеет прикладного значения, а просто играет роль некоторой сентиментальной отдушины» [6, 99].

Созвучные идеи имеются и в работах А. Бондаренко, основателя психотерапевтической концепции этического персонализма, в рамках которой указывается на то, что одной из основных причин психологических проблем для представителя современного восточно-славянского менталитета является искаженное представление о действительности, имеющее, как правило, свое выражение в форме различных мифических представлений [4]. Вновь и вновь возникающие в глубине бессознательной психики и время от времени захватывающие сознание религиозно-магические и мифологические представления беспрепятственно проникают в сознание по причине его «ценностной пустоты». Недаром существует пословица, очень точно отражающая психологический механизм проникновения в психическую реальность (прежде всего сферу восприятия-понимания) подобных содержаний – «свято место пусто не бывает». Именно отсутствие духовного фундамента ценностно-мировоззренческой природы порождает подобный феномен.

Этим фундаментом, по нашему мнению, может быть для современного человека христианская антропология (святоотеческое учение о человеке), которая и выступила в качестве *методологической основы* данного исследования.

Метод исследования: ретроспективный анализ высказываний пациентов, обратившихся за психологической помощью.

Количество респондентов – 74 человека. Это мужчины и женщины, обращающиеся на протяжении двух лет за психологической помощью.

Таким образом, *целью* нашей работы явилось описание специфики искажений смысла евангельских заповедей и их трансформации в мифы в структуре сознания современных людей.

Изложение основного материала

«Неразрешимость нравственного конфликта рождает «нерешительность». Но ритм жизни требует немедленного решения... Рефлексия ума, рефлексия совести всегда и неизбежно отстаёт от актов выбора» [5, 127]. Именно в такой ситуации сомневающийся и нуждающийся в принятии решения человек испытывает особую нужду в мифе как некотором помощнике, приходящим на выручку в самые сложные моменты жизни.

В ходе консультативно-терапевтической работы с такими людьми было отмечено, что зачастую принятые ими неверные жизненные решения базируются на некоторых базовых установках, имеющих в своей основе религиозно-мифологическое начало. Далее в таблице 1 представлены наиболее часто встречающиеся, типичные современные мифы, являющиеся следствием искажённого восприятия и понимания евангельских заповедей.

Таблица 1

Описание особенностей искажения евангельских заповедей Блаженства и их трансформация в мифы современного человека

Заповеди блаженства	Типичные искажения	Мифы	Наиболее выраженные психологические качества личности
Блаженны нищие духом, ибо у них есть Царство Небесное	Богатый человек – плохой человек. Деньги – зло	«Гордый нищий»	Безответственность, инфантильность, зависть
Блаженны плачущие, ибо они утешатся	Нужно страдать, так как только в страданиях формируется	«Страдалец»	Пассивность, отсутствие чётких представлений о добре и зле, тщеславие

	настоящий человек		славие
Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю	Нужно молчать, чтобы не обидеть	«Жертва»	Рабская покорность, граничащая с мазохизмом, обидчивость
Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся	Всегда нужно говорить правду	«Герой-обличитель»	Самоуверенность, ригидность, слепая привязанность, безграничное самопожертвование, упрямство
Блаженны милостивые, ибо они помилованы будут	Нужно всегда и всем помогать	«Спаситель»	Бестактность, низкий уровень социального интеллекта, наивность, граничащая с глупостью
Блаженны миротворцы (<i>смиряющиеся</i>), ибо они будут наречены сынами Божиими	Необходимо смиряться, чтобы вокруг был мир	«Униженный и оскорблённый»	Лицемерие (ложное смирение), человекоугодие
Блаженны изгнанные за правду, ибо их есть Царство Небесное	За правду нужно бороться, не смотря ни на что	«Бунтарь-праведник»	Фанатизм, нетерпимость, конфликтность
Блаженны вы, когда будут поносить вас и гнать и всячески неправедно злословить за Меня. Радуйтесь и веселитесь, ибо велика ваша награда на небесах: так гнали и пророков, бывших прежде вас	Не нужно сопротивляться никому и ничему – на всё воля Божья	«Святой»	Беспринципность, отсутствие осознанной жизненной позиции, трусость, малодушие

Как видно из представленной выше таблицы, евангельские заповеди Блаженства, представленные в Нагорной проповеди Иисуса Христа (евангелие от Матфея, гл. 5), раскрывают учение Спасителя о тех качествах и свойствах человека, которые соответствуют Царствию Божьему как Царству Любви. Соответственно всем, кто будет исполнять данные наставления, Христос обещает вечное блаженство в будущей, Вечной жизни, поэтому таких людей называют блаженными, то есть самыми счастливыми.

Таким образом, евангельские заповеди – это средства, помогающие человеку приблизиться к цели – наследованию Царства Божия. В современном же апостасийном обществе произошла подмена цели средствами, в результате чего евангельские истины (добра, правды, смирения, кротости, терпения, милосердия) превратились из средств в цели, достижение которых для большинства людей является делом всей жизни. Более того, очень часто приходится сталкиваться с твёрдыми убеждениями современных мужчин и женщин, обращающихся за психологической помощью, что «цель оправдывает средства», «добро должно быть с кулаками» и т. д. Проиллюстрируем сказанное примерами из консультативно-терапевтической практики.

За психологической помощью обратилась женщина 38 лет (назовем её Верой Николаевной), основная жалоба которой состояла в том, что окружающие ее не понимают, не ценят, не благодарят за всё то, что она так самоотверженно для них делает. В ходе консультативно-терапевтической работы было выяснено, что этими окружающими являются: сын, муж, мама, свекровь и начальник. На вопрос, не слишком ли много людей в этом списке «неблагодарных», пациентка искренне ответила: «Нет, я и так не включила сюда сестру, коллег по работе и соседку сверху». Пытаясь выяснить, в чём выражается служение пациентки близким и как они проявляют свою неблагодарность, автор статьи столкнулась с действием мифа о спасении. Вера Николаевна самоотверженно спасала всех и вся на своем пути: мужа-алкоголика, сына-тунеядца, вечно капризную маму, одинокую

свекровь и глупого начальника. Но самое интересное в её истории – это то, что никто не хотел спасаться, не просил её о помощи, более того – близкие многократно просили её оставить их в покое. Даже начальник в одной из бесед обронил, что он в таких подчинённых не нуждается. К психологу же Вера Николаевна пришла с искренним желанием привести всех из своего окружения на консультацию (кроме начальника, естественно) с целью их спасения и вразумления, причём пациентка искренне любила своих домочадцев. Вопрос только в том, какой любовью. «Как часто бывает, что любовь одного человека к другому превращает его в пленника и раба... И если мы обнаруживаем, что такова наша любовь к людям или одному особенно любимому человеку, мы прежде всего должны осознать ужас того, что я себя считаю центром, что всё сводится ко мне: и события, и люди – всё рассматривается с точки зрения моей выгоды, моей радости, моей жизни, и никто и ничто не существует иначе как в каком-то соотношении со мной» [1, 168].

«Герой-обличитель».

Не менее интересная история Светланы Ивановны – немолодой женщины, завуча, с детства хорошо усвоившей установку, что «всегда и везде нужно говорить правду». Именно последствия её бесконечной правдивости и привели её на консультацию. Серия межличностных конфликтов с коллегами по работе, с невесткой и сыном, друзьями мужа заставила женщину задуматься: что же она делает не так? Светлана Ивановна твёрдо была убеждена, «что указывать человеку на его недостатки нужно обязательно», «что критика – это основа развития личности», «что кто-то должен взять на себя эту неблагодарную роль и ставить других людей на место». Таким «обличителем» пришлось стать ей. С нескрываемой гордостью пациентка описывала ситуации, где её муж проявлял «бесхребетность» и не мог дать отпор друзьям; где она, в отличие от директора, могла на педсовете сказать «правду в лицо» любому учителю; где её, как она выразилась, «малодушный сын» не мог противостоять невестке, а она это делала легко и «красиво». Желание правды затмевало для Светланы

Ивановны любого человека, что в конечном итоге привело к тому, что окружающие стали её избегать и сторониться, за ней прочно закрепилась слава «скандалистки», с которой никто не хотел иметь дела.

«Гордый нищий».

Михаил пришёл на консультацию вслед за своей женой Ириной. Оба супруга были обеспокоены воровством 13-летнего сына. В ходе неоднократных встреч было выяснено, что основным кормильцем семьи является Анна, Михаил работал сторожем (раз в три дня) и был очень горд своим свободным временем, которое тратил на изучение философии, истории, культурологии и психологии. Ему было непонятно, почему его жена тратит свои силы на зарабатывание денег и приобретение всяких штучек: скатертей, полотенец, кастрюль, сковородок и других «атрибутов мещанской утвари». С особым энтузиазмом во время терапевтических встреч Михаил раскрывал сущность экзистенциализма Ж. Сартра, психологию абсурда А. Камю, нигилистическую философию Ф. Ницше. Особое же удовольствие ему доставляли рассуждения о бессмысленной жизни богатых и всех тех, кто растрчивает свою жизнь на всякие мелочи. Вместе с тем в святоотеческом учении именно внимательность к мелочам является мерою развития личности. «Приучайся побеждать малое, если хочешь победить великое, – учит Иоанн Лествичник. – Чем внимательнее человек к мелочам, тем на более высокой степени нравственного развития он находится. Человек, способный обидеть кого-нибудь в мелочи, не заметив, вряд ли обладает сердечностью» [3, 468]. Именно таким мелочам: мелким ссорам, лёгким насмешкам в адрес других людей, язвительным замечаниям Михаил меньше всего придавал значения, считая, что поиск смысла жизни и истины намного важнее всей этой рутины и «повседневщины».

Выводы

1. В исследовании осуществлён анализ психологических аспектов современных мифов, представленных в структуре со-

знания мужчин и женщин, обратившихся за психологической помощью.

2. Эксплицированы психологические особенности подмены современными людьми истинного значения евангельских заповедей, искаженных религиозно-мифологическими установками и представлениями.

3. Описаны психологические аспекты типичных современных мифов, оказывающих деструктивное влияние на характер межличностных отношений мужчин и женщин, обращающихся за психологической помощью.

4. Осуществлён сравнительный анализ истинного и искажённого (ложного) понимания смысла евангельских заповедей (таблица 2).

Таблица 2

***Истинное и ложное (искажённое) значение
смысла евангельских заповедей***

Истинное значение	Ложное значение
Истинное смирение не видит себя смиренным	Ложное смирение видит себя смиренным. Ложное смирение любит сцены: ими оно обманывает и обманывается (свт. Игнатий Брянчанинов)
Истинное милосердие принуждает себя к делам милосердия	Ложное милосердие не понуждает себя (оно по плоти и крови)
Истинная жертва не ищет для себя ни почестей, ни славы; не гордится втайне содеянным; не стремится к тому, чтобы выглядеть великомучеником в глазах живущих на Земле; не жалеет о совершенном; не сомневается в правильности выбора, сделанного по велению сердца; не ропщет на испытания, которые не заставят себя ждать и придут вслед за деянием совершенным, а иногда и вместе с ним; не таит обиду на то, что самые близкие не понимают	Ложная жертва ищет почестей, славы; втайне гордится; стремится к «венцу» мученика; жалеет о том, что сделано другому; сомневается в сделанном: держит обиду в сердце; ждёт ответной жертвы

Истинная праведность ежедневно проявляется в малом. Это – дело нравственного убеждения и упорной, длительной борьбы с собой	Ложная праведность (проявляющаяся наиболее часто в героизме) часто является результатом нервного возбуждения минутного порыва
Апостол Павел дает исчерпывающие характеристики истинной любви: «Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине; все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит. Любовь никогда не перестает...» (1 Кор. 13: 4–8)	Ложная любовь страстна, пылка, ревнива, временна, злопамятна, в её основе – эгоистическое начало человека

Литература и источники

1. Антоний, митрополит Сурожский Человек перед Богом. – К.: Фонд «Духовное наследие митрополита Сурожского», 2010. – 348 с.
2. Барт Р. Мифология / Р. Барт. – М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2000. – 320 с.
3. Беседы на Евангелие от Марка / Святитель Василий, епископ Кинешемский. – Симферополь: Н. Орианда; Родное слово, 2009. – 688 с.
4. Бондаренко А. Ф. Язык. Культура. Психотерапия: сборник науч. ст. / А. Ф. Бондаренко. – К.: Кафедра, 2012. – 416 с.
5. Вышеславцев Б. П. Кризис индустриальной культуры. Избранные сочинения / Б. П. Вышеславцев. – М.: Астрель, 2006. – 1037 с.
6. Тростников В. Православная цивилизация. Исторические корни и отличительные черты / В. Тростников. – М.: Изд. дом Никиты Михалкова «Сибирский цирюльник», 2004. – 270 с.
7. Шеховцова Л. Ф. Элементы православной психологии / Л. Ф. Шеховцова, Ю. М. Зенько. – СПб., 2005. – 252 с.
8. Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии / М. Элиаде. – К.: Ваклер, 2006.
9. Юнг К. Г. Об одном современном мифе. – М.: Практика. – 1998.

*Дик Георгий, протоиерей,
кандидат богословия, руководитель
«Православного культурно-просветительского центра
Свято-Николаевского собора г. Евпатории»*

ПЕСТРИЦКИЙ В. П. И ЕГО РЕГЕНТСКОЕ СЛУЖЕНИЕ

Аннотация

В статье рассматривается жизненный путь и церковно-певческие труды Пестрицкого Вячеслава Павловича – регента Свято-Николаевского собора г. Евпатории, преподавателя Ставропольской духовной семинарии и учителя архимандрита Матфея (Мормыля), архиерейского регента митрополита Гурия (Егорова) и помощника в деле возрождения церковного пения в Свято-Троицкой Сергиевой лавре.

Ключевые слова: церковное пение, регент, клирос, Гурий (Егоров), Матфей (Мормыль), Ставропольская духовная семинария.

*Archpriest George Dik,
PhD in Theology, director
«Orthodox cultural and educational center
St. Nicholas Cathedral in Evpatoria»*

PESTRITSKY V. P. AND HIS REGENTAL SERVICE

Annotation

The article examines the life path and church-singing works of Pestritsky Vyacheslav Pavlovich - regent of St. Nicholas Cathedral in Yevpatoria, teacher of the Stavropol Theological Seminary and teacher of Archimandrite Matthew (Mormyl), bishop regent Metropolitan Gury (Egorov) and assistant in the revival of church singing Holy Trinity Sergius Lavra.

Keywords: church singing, choir director, choir, Gury (Egorov), Matthew (Mormyl), Stavropol Theological Seminary.

*«Пойте Богу нашему, пойте...»
(Псалом 46, стих 7)*

Эти слова ветхозаветного святого пророка и псалмопевца Давида по сей день являются призывом к сердцу каждого верующего христианина воспевать своего Создателя на протяжении всей жизни.

Исполнение духовных песнопений – не только внутренний подвиг, но и особое мастерство. В первую очередь это относится к Православному Богослужению. Каждый регент на протяжении всей жизни старается своим талантом и мастерством достойно послужить Господу, сохраняя благолепие церковных служб.

Церковно-певческое наследие Русской Православной Церкви – большая сокровищница духовной музыки, которая включает в себя как глубоко покаянные, так и высокаторжественные мотивы. Среди известных церковных композиторов нашей Святой Русской Православной Церкви каждому певчому церковного хора хорошо знакомы имена Бортнянского Д. С., Веделя А. Л., Бахметева Н. И. и, конечно же, нашего современника архимандрита Матфея (Мормыля).

Одним из наставников отца Матфея, когда он был еще студентом семинарии, был регент Свято-Николаевского собора города Евпатории Вячеслав Павлович Пестрицкий. Он посвятил более 30-ти лет своей жизни служению Богу и людям, исполняя церковное послушание регента архиерейского хора.

Вячеслав Павлович родился 12 марта 1906 года. Для получения духовного образования в 1914 году он поступил в Павловское духовное училище Воронежской губернии на казенное обеспечение, как полный сирота.

В 1917 году он окончил училище и спустя пять лет, в 1922 году, получил указ на место псаломщика. Как вспоминал сам Пестрицкий, указ этот ему не могли дать из-за возраста. Ведь юноше было тогда всего-навсего 16 лет. Но, учитывая, что Вячеслав отлично сдал выпускной экзамен, проявил прекрасные навыки в церковном пении и богослужебном пении, ему было сделано исключение и выдан указ. Вне всякого сомнения, его талант и труды были достойно вознаграждены.

Однако на долю молодого псаломщика выпали трудные годы. Он, как и всякий верующий в то время православный христианин, стал свидетелем безбожных гонений. Они затронули все слои тогдашнего общества. А Русской Православной Церкви было суждено увенчаться мученическим венцом. Закрывались

храмы и монастыри, репрессиям и массовым расстрелам подвергался как священнослужитель, так и простой прихожанин.

Ввиду невозможности исполнять свое церковное послушание В. П. Пестрицкий с 1930 года переходит на гражданскую работу. Шестнадцать лет из его жизни были отобраны. Пришлось заниматься всем, кроме церковных богослужений. В то время почти в каждом городе и в каждом селе были разрушенные и оскверненные церкви. Они молчаливо взывали к совести заблудших.

В 1941 году началась Великая Отечественная война. Пестрицкому опять не удастся вернуться к церковному пению. Он служит в пограничных войсках на Памире. И только в 1946 году Вячеслав Павлович получает возможность возвратиться к благодатному делу регентства.

Пестрицкий становится регентом церковного хора в г. Душанбе. Здесь же работает в оперном театре. В те годы это был особый поступок. Ведь каждый проходящий в оперный театр послушать светские музыкальные произведения мог обратить внимание на талантливого певца, являвшегося одновременно и регентом церковного хора. Таким образом, семя веры невольно падало в душу человека и заставляло задуматься о Боге.

В 1949–1951 годы Вячеслав Павлович Пестрицкий является регентом Александро-Невского, а в 1951–1953 годы Успенского кафедрального соборов г. Ташкента. За это время сохранились отзывы о Пестрицком, как об искренне верующем и скромном человеке, хорошем регенте, который любил церковное пение и знал Богослужебный устав. Он был прекрасным организатором хорового дела, заслуживающим особой похвалы и благодарности.

С 1953 по 1954 годы Пестрицкий нес послушание регента Троицкого кафедрального собора г. Саратова.

Ташкент и Саратов были в жизни Вячеслава Павловича не случайны. Так как в это время он трудился по благословению архиепископа Гурия (Егорова), бывшего сначала Ташкентским, а затем Саратовским Правящим Архиереем. Владыка так характеризовал Пестрицкого: «За все это время В. П. Пестрицкий выделялся из ряда других регентов прекрасным знанием репер-

туара, пониманием замысла композитора, умением отлично руководить хором и способностью заставить хор передать то, что вложил композитор в свое произведение. Обладая прекрасным слухом и большим опытом в хоровом деле, он гармонизовал для хора немало мелодий. По своему характеру Вячеслав Павлович – скромный, правдивый, уживчивый и согласный человек, без самомнения и заносчивости». С 1954 года пути Владыки Гурия и Пестрицкого разойдутся навсегда. Первый будет возглавлять Черниговскую, Днепропетровскую, Минскую, Ленинградскую и Крымскую кафедры, а второй – трудиться в церковно-певческом деле в Ставрополе, снова в Ташкенте, Воронеже, Евпатории [1].

Одно из главных мест в биографии В. П. Пестрицкого занимает его деятельность в г. Ставрополе. Здесь он с 1954 по 1963 годы нес послушание регента архиерейского хора Крестовоздвиженской церкви. С 1956 по 1959 годы преподавал пение в Ставропольской духовной семинарии. В то время в семинарии учился Лев Мормыль – будущий архимандрит Матфей, известный церковный композитор, заслуженный профессор Московской духовной академии. Отец Матфей более 30-ти лет руководил церковным пением в Свято-Троицкой Сергиевой лавре. В своих воспоминаниях о времени обучения в Ставропольской семинарии он не забыл про своего учителя: «Преподавал у нас пение Пестрицкий Вячеслав Павлович. До Ставрополя он был в Ташкенте, потом в Саратове, словом, там, где был владыка Гурий. ... Как знаток и любитель обиходных мелодий владыка Гурий воспитал чутье музыкальное и привил эту любовь Вячеславу Павловичу и, видимо, следил за Вячеславом Павловичем, за его репертуаром. Поэтому Вячеслав Павлович приехал к нам в Ставрополь сложившимся регентом. ... Вячеслава Павловича Пестрицкого опекал и поддерживал владыка Антоний (Романовский). Ведь он сам был в свое время участником идеальных всенощных. Видите, какое стечение обстоятельств. Ставрополь действительно был очень интересным городом в то время. Было на что посмотреть, что выбрать, чему поучиться, к чему привиться и что полюбить. ... На правом кли-

росе кафедрального храма располагался смешанный хор, руководимый Пестрицким. На левом – наш семинарский, мужской. ... «Тебе одеющегося», например, пропоет Вячеслав Павлович во время каждения, а все остальное: стихиры Триоди и прочее – мы. ... В Ставрополе до Вячеслава Павловича в Андреевском соборе пели только Бахметьева, а в архиерейской церкви – все распевы, которые предписывал исполнять Патриарх Алексей I» [2].

После семинарского периода Пестрицкий поддерживал с отцом Матфеем отношения и вел переписку. Так, в 1971 году он отправил ему партитуру «Постная Триодь», которую Вячеслав Павлович составил еще в Ташкенте под наблюдением и руководством митрополита Гурия (Егорова). Вот что писал об этой работе Пестрицкий: «Он мне давал подобны, которые я гармонизовал по его предложению, то есть просто и доступно, не нагромождая гармоническими аккордами и не затушёвывая этими аккордами основную мелодию, а чтобы мелодия была ярко выражена и подчеркнута, чтобы легко было петь любой квалификации хора. Есть здесь три стихиры «Григорию Паламе». Это гармонизация Приселкова. Они очень красивы, но это под силу только высококвалифицированному хору и с хорошими голосами, особенно теноровая партия. Теноры должны быть грамотными и с высокими голосами. Все эти стихиры петы под моим управлением несчетное количество раз. Звучат они прилично и главное чисто по-церковному. Это много раз проверял и митрополит Гурий и также маститый митрополит Антоний (Романовский). ... Подборку стихир производил нынешний митрополит Ярославский Иоанн (Вендланд). Он исходил из того положения, что все стихиры пелись на два лика. ... Это одна из моих больших работ. Этих стихир нет нигде положенных на ноты. По крайней мере, за всю свою сорокалетнюю практику регентом я никогда и нигде не видел» [5].

Таким образом, можно сделать следующий вывод. В основе работы Пестрицкого всегда были простота и доступность нот для певчих, а также церковное звучание мелодии. Его наставниками были выдающиеся архиереи своего времени, а большой опыт

служения регентом позволял не только гармонизировать многие песнопения, но и перекладывать церковные тексты на ноты.

На время творческой деятельности Пестрицкого выпали трудные годы. Церковная жизнь была практически уничтожена. Церковное пение находилось в упадке.

Как уже было сказано выше, большое влияние на Вячеслава Павловича оказал владыка Гурий – впоследствии митрополит Симферопольский и Крымский Гурий (Егоров). Именно он в 1945–1946 годах являлся наместником вновь открытой Троице-Сергиевой лавры. На этом посту активно восстанавливал монашеские традиции и, конечно же, церковное пение. Можно предположить, что вместе с ним в лавре трудился и Пестрицкий. Кстати, о владыке Гурии святитель Афанасий (Сахаров) отзывался как об одном из лучших знатоков обихода. Митрополит Иоанн (Вендланд), будучи в Ташкенте секретарем архиепископа Гурия, сохранил воспоминания о нем и о Пестрицком: «Когда Владыка Гурий был архимандритом, то считал, что «партесное» пение, то есть пение, при котором хор разделяется на четыре (иногда более) партии, – нецерковно, вносит светский элемент в церковь. ... Теперь, став архиереем, Владыка допустил, чтобы его хор пел по нотным партиям, но очень строго следил за характером пения – оно должно быть, по возможности, простым, молитвенным, без светской чувственности. В этом его поддерживали соборные регенты. За время управления Владыки Гурия в Ташкентском соборе сменилось три регента ... Последний, Вячеслав Павлович Пестрицкий, особенно был единоклубен с Владыкой. На день святителя Иоанна Златоуста Владыка Гурий организовал такую службу, в которой было много греческого языка. В. П. Пестрицкий написал к ней специальные ноты и подарил их мне (как имениннику в этот день)» [3, с. 138].

Следующий архиерей, который поддерживал Пестрицкого, – митрополит Ставропольский и Бакинский Антоний (Романовский). Владыка Антоний, будучи студентом, участвовал в знаменитых «идеальных Всенощных бдениях» Киевской духовной академии при профессоре Михаиле Скабаллановиче. Эти

всенощные бдения совершались в Киеве в начале XX века в строгом соответствии с Церковным Уставом под научным руководством Скабаллановича.

В некоторых статьях, посвященных творчеству архимандрита Матфея (Мормыля), авторы считали В. П. Пестрицкого последователем традиции певческой школы знаменитого хорового дирижёра и педагога К. К. Пигрова (1876–1962). Однако подтвердить это в настоящее время не представляется возможным.

После преподавания в Ставропольской духовной семинарии, в период с 1963 по 1973 годы Пестрицкий был регентом архиерейского хора Андреевского кафедрального собора г. Ставрополя (при этом встречаются ноты за 1965 год с его подписью в г. Грозном и за 1971 г. в г. Светлограде). В 1973–1974 годы – регент Успенского кафедрального собора г. Ташкента, а в 1974–1975 годы – регент Казанской церкви в Отрожке г. Воронежа [1].

С 28 декабря 1975 года начинается евпаторийский и последний период жизни Вячеслава Павловича Пестрицкого.

В это время он управлял хором Свято-Николаевского собора г. Евпатории. Жил на территории собора. Со слов прихожанки собора Валентины Константиновны Гордейчик, он ввел в соборе нотное пение и стал проводить спевки. До него пели кто как мог. «В его время хор стал петь очень красиво. Даже приезжие на отдых из столицы и больших городов говорили, что в соборе такое красивое пение, какое и у нас не везде найдешь», – рассказывала В. Гордейчик.

Как вспоминает певчая правого хора Галина, у Пестрицкого пело в хоре 28–30 человек, только в басовой партии было 7–8 певчих, теноров – 6 человек. Почти все они были музыкантами [4].

У Пестрицкого была своя личная нотная библиотека. Она собиралась Вячеславом Павловичем на протяжении всей его жизни. Почти все ноты переписаны и расписаны по партиям его рукой. На многих из них стоят даты, относящиеся к 50-м – 60-м годам XX столетия. Практически все имеют в конце его личную подпись и именную печать. Обращает внимание и то, что одни из

нот, наиболее старые, написаны чернильной ручкой и ею же расчерчен нотный стан. Другие, более поздние, написаны уже на типографской нотной бумаге и шариковой ручкой. Текст песнопений, положенных на ноты, написан либо от руки, либо напечатан на печатной машинке. Эти, казалось бы, не важные на первый взгляд детали свидетельствуют о трудностях, бывших в то время в церковном хоровом деле, а также о дефиците даже нотной типографской бумаги. Поэтому о переизданиях каких-либо богослужебных партитур в типографиях даже и говорить было нечего. Все создавалось исключительно путем ручной переписки.

Среди песнопений библиотеки Пестрицкого встречаются как простые, так и сложные. В основе многих из них – переписанные работы Н. И. Бахметева, Д. С. Бортнянского, А. Макарова, Д. В. Аллеманова, А. А. Архангельского и других композиторов, а также произведения из многотомного Церковно-певческого сборника конца XVIII – начала XX века. Встречаются и музыкальные редакции Пестрицкого, его гармонизация и транспонирование. Отдельный интерес вызывают ноты неизвестного авторства с такими, например, заметками Пестрицкого: «Переписано в Светлограде Ставропольского края у хориста Ивана Степановича».

Сохранилось очень мало авторских произведений самого Вячеслава Павловича. Скорее всего это связано с тем, что в нашем распоряжении представлена далеко не вся библиотека, а только ее часть. Так, по воспоминаниям певцов, библиотека состояла из 3–4 шкафов с нотами. Возможно, некоторые нотные тетради сам регент еще при жизни раздал знакомым или друзьям. Что-то наверняка было оставлено в храмах, где он пел. А кое-что и вовсе не сохранилось. Сегодня уже нельзя это определить. Известно, что есть несколько нотных листов, подписанных Пестрицким, в нотном архиве Курского архиерейского хора.

28 июня 1979 года у Вячеслава Павловича случился инфаркт, который положил начало болезни. Он не работал около четырех месяцев, за которые перенес еще несколько инфарктов. Строгий

постельный режим поддерживал его силы. Но спустя время он опять вышел на хор. 6 сентября 1979 года в конце нотной партитуры Пестрицкий оставил заметку: «Первая работа после болезни инфаркта. Начало болезни 28 июня 1979 года».

Осенью 1979 года Пестрицкий перенес операцию и еще больше ослаб. Он уже не мог подниматься на центральный хор, располагавшийся сверху, и поэтому, по благословению настоятеля собора, хор перенесли вниз на правую сторону возле придела святого благоверного вел. кн. Александра Невского.

28 февраля 1980 года Вячеслав Павлович Пестрицкий преставился ко Господу. У него осталась жена, Пестрицкая Мария Васильевна, и сын.

По воспоминаниям прихожанки Галины, которые записала Т. Тимошевская, «после смерти В. П. Пестрицкого за регентский пульт становились многие, но подолгу никто не задерживался. Это титанический труд, связанный с огромным нервным напряжением! Затем регентом стал один из наших певчих Юрий Александрович Шолохман. Он и сейчас успешно руководит хором». В свое время хор Свято-Николаевского собора уже под управлением Юрия Александровича был два раза с концертной программой в Германии, в городе Людвигсбурге.

Юрий Александрович Шолохман родился в Евпатории в 1947 году. С детства мать водила его в храм на службу. И с 1972 года он стал петь в церковном хоре. Через несколько лет после смерти Пестрицкого, в 1982 году, он стал регентом церковного хора Свято-Николаевского собора, кем и является до сегодняшнего дня.

Когда в Евпатории была вновь открыта церковь св. пророка Илии, хоровой соборный коллектив сократился. Тогда многие певчие ушли в новый хор [4].

Певчая Людмила рассказывала (записано Т. Тимошевской): «Благодаря тому, что Евпатория – курортный город, в летнее время к нашему хору всегда присоединялись и присоединяются сейчас певчие из разных городов бывшего Советского Союза. Они обмениваются опытом, делятся впечатлениями. Так, в хоре пел заслуженный артист Белоруссии Аскольд Сухин. А старшие

коллеги помнят, как с ними однажды прославлял Господа пением великий Иван Козловский! Среди наших певчих – люди разных профессий и званий: врачи, музыканты, учителя, художники, поэты. В прошлые годы в хоре пели жёны священников: матушка Мария (Жила), матушка Антонина (Маркелова). Потом служение Богу пением продолжили их дети. Наш настоящий регент по основной профессии повар. Много лет работая в здравницах, несмотря на трудности, связанные с советской идеологией, он всё свободное время посвящал и посвящает храму. Юрий Александрович вырос в Церкви и, как он вспоминает, приходя с мамой на службу, будучи ребёнком, всегда обращал внимание на певчих, заслушиваясь их пением. Господь наделил его великолепным голосом, музыкальным слухом и хорошей памятью. Поэтому не удивительно, что, став взрослым, он пришёл в храм петь. А когда не стало регента Пестрицкого В. П., руководить хором начал Юрий Александрович» [4].

Отдельного внимания заслуживают воспоминания преемника Пестрицкого Юрия Александровича Шолохмана: «Вячеслав Павлович был очень строгим и требовательным. На клиросе во время службы у него была полнейшая тишина. Он пресекал всякие разговоры. От певчих требовал приходить заранее перед службой и не разрешал им даже в верхней одежде подниматься на хор. Для этого была специальная комната, где все могли оставить свои личные вещи, верхнюю одежду и уже с соответствующим внутренним настроением и опрятным внешним видом приступить к исполнению богослужбных песнопений. У Пестрицкого пение на службе было всегда торжественно и благоговейно. А с каким усердием он готовил ноты для хора! Все было расписано по партиям. Каждый лист бумаги был написан или же набран на печатной машинке его рукой».

Сегодня в Свято-Николаевском соборе продолжается церковно-певческая традиция. Большой соборный хор под руководством Ю. А. Шолохмана вот уже более 40 лет исполняет песнопения за праздничными Богослужениями по сохранившимся нотам Вячеслава Павловича Пестрицкого. Несмотря на то что в наше время

ежегодно выпускается большое количество различных церковных нотных сборников, переписанные и отредактированные рукой Пестрицкого музыкальные произведения являются на службе незаменимыми. С них сделано при помощи современных технологий множество качественных копий, и теперь всякий, кто захочет прийти и прославить Господа своим голосом, будет иметь возможность сделать это по нотам Пестрицкого.

В настоящее время продолжается сбор материалов о Пестрицком Вячеславе Павловиче. Те, кто располагает соответствующими материалами, могут выслать их копии на e-mail: georg.dick@yandex.ru

Литература и источники

1. Архив Симферопольской и Крымской епархии. Дело регента Пестрицкого В. П.

2. Денисов Н. На чужом основании никогда ничего не строил – [Электронный ресурс] – URL: <https://www.pravmir.ru/na-chuzhom-osnovanii-nikogda-nichego-ne-stroil/> (дата обращения: 22.11.2020).

3. Вендланд Иоанн, митроп. Князь Федор (Черный). Митрополит Гурий (Егоров): исторические очерки / митроп. Иоанн Вендланд. – Ярославль: ДИА-пресс, 1999. – 190 с.

4. Тимошевская Т. «Причал для страждущих сердец» – [Электронный ресурс] – URL: <https://omiliya.org/content/prichal-dlya-strazhdushchih-serdec> (дата обращения: 22.11.2020).

5. Письмо Пестрицкого В. П. архимандриту Матфею (Мормылю) от 26.10.1971 года // Из личного архива архим. Матфея (Мормыль). Свято-Троицкая Сергиева Лавра.

Ишин Андрей Вячеславович
доктор исторических наук, заведующий кафедрой церковной истории
и практических дисциплин Таврической духовной семинарии

ОБРАЗЫ ПРИРОДЫ И ЧЕЛОВЕКА В ТВОРЧЕСТВЕ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО И НАСЛЕДИЕ СВЯТЫХ ОTCОВ

Аннотация

В статье рассматривается художественное значение в творчестве Ф. М. Достоевского образов природы и человека. Осмысливается рецепция классиком наследия святых отцов. Анализируется гуманистический вектор понимания Ф. М. Достоевским отношения к окружающей природной среде.

Ключевые слова: Достоевский, природа, человек, наследие святых отцов.

Ishin Andrey Vyacheslavovich
Doctor of Historical Sciences, Manager by the Department of Church History
and Practical Disciplines of the Tavricheskaya spiritual seminary, Professor of
the Chair of the Russian History of the Tavricheskaya academy, Crimean Fed-
eral University named after V. I. Vernadsky, Simferopol.

IMAGES OF NATURE AND HUMAN IN THE WORKS OF F.M. DOSTOEVSKY AND THE HERITAGE OF THE HOLY FATHERS

Annotation

The article examines the artistic meaning in the works of F. M. Dostoevsky's images of nature and man. The classic's reception of the heritage of the holy fathers is comprehended. The humanistic vector of F. M. Dostoevsky's attitude to the natural environment.

Keywords: Dostoevsky, nature, man, heritage of the holy fathers.

Введение

В творчестве Ф. М. Достоевского мир природы занимает сравнительно небольшое место. Тем не менее значимость его для писателя огромна. Поэтому постижение взглядов классика на предназначение окружающей нас среды, населяющих ее живых существ, а также осмысление отображенной им модели взаимо-

отношений человека и первоизданного мира является необходимым для освоения как художественного космоса писателя, так и его философского образа универсума.

Научно-методологический интервал исследования предполагает всемерно учитывать то обстоятельство, что рассматриваемый нами автор глубоко осмысливал наследие византийско-русской святоотеческой традиции [4], цивилизационно «врастая» в почву Святой Руси / Русского мира, исторически формировавшейся на стыке миров – славянского, балтского, скандинавского, финно-угорского, тюрко-хазарского и воспринявшей православный культурный код [5].

Для научного анализа нами избраны два романа автора – «Преступление и наказание» и «Братья Карамазовы», вершинные и для него самого и репрезентативные для освещения рассматриваемой проблемы.

Напомним, герои произведений Достоевского живут и действуют в глубоко несовершенном, дисгармоничном мире, являющемся таковым отчасти именно из-за пресечения благородного отношения человека к «братьям меньшим», к живой природе, т. е. из-за отказа от отношений, основанных на любви ко всему существу. Человеческое общество в романах Достоевского сознательно противопоставляет себя окружающей природной среде, отгораживается от нее, а зачастую пытается навязать ей свою злую волю.

Изложение основного материала

Классик отечественной словесности наглядно иллюстрирует, что отступление это ведет к губительной изоляции, превращается в духовную тюрьму для самого человека. «Я тогда, как паук, к себе в угол забился... А знаешь ли, Соня, что низкие потолки и тесные комнаты душу и ум теснят! О, как ненавижу я эту конуру! А все-таки входить из нее не хотел», – говорит в своей исповеди Соне Мармеладовой Родион Раскольников [2, т. 5, с. 405]. Город, изображенный писателем в романе «Преступление и наказание», – это не только и, пожалуй, не столько материальное

образование, сколько порождение ущербно-духовное, пленяющее и пожирающее, подобно языческому богу Молоху, попавших к нему жертв. Отнюдь не случайно автор уделяет описанию душевной обстановки Петербурга столь много внимания. Приведем еще один пример: «...Духота, толкотня, всюду известка, леса, кирпич, пыль и та особенная летняя вонь, столь известная каждому петербуржцу, не имеющему возможности нанять дачу, – все это разом неприятно потрясло...» [2, т. 5, с. 6]. Самое страшное, что город, отображенный Достоевским, способен погубить не только взрослого, разумного человека, но и несмышленное дитя. Как приговор звучат слова старца Зосимы из «Братьев Карамазовых»: «Видал я на фабриках десятилетних даже детей: хилых, чахлых, согбенных и уже развратных. Душная палата, стучащая машина, весь божий день работы, развратные слова и вино, вино, а то ли надо душе такого малого еще дитяти?» [2, т. 11, с. 37].

Этимологически слово «город» означает место, **огороженное** от окружающего пространства. В данном случае это символ **добровольного заточения** человеческого общества в духовной тюрьме, его бегства от естественных, природных корней и начал бытия. В романах Достоевского городу противопоставлены иные пространственно-бытийные формы – это «хороший город», о котором мечтают Илюшечка и его отец, штабс-капитан Снегирев, город, где у них непременно будет «лошадка»; это также дорога, деревня, монастырь. Эти формы, тесно связанные с природой, вырастающие из нее, вне сомнения, для писателя выступают, как и город, в качестве понятий духовного порядка, а уж во вторую очередь материальных. Они рожают и других людей, гораздо более нравственных, доброжелательных и искренних, чем люди городские: «Там, в облитой солнцем необозримой степи, чуть приметными точками чернелись кочевые юрты. Там была свобода и жили **другие люди** (выделено нами. – А. И.), совсем не похожие на здешних, там как бы самое время остановилось, точно не прошли еще века Авраама и стад его» [2, т. 5, с. 531]. **Другие** люди, духовное и физическое бытие которых не мыслимо вне природы, поразили городского жителя Раскольников даже в

остроге: «Неужели уж столько может для них значить один какой-нибудь луч солнца, дремучий лес, где-нибудь в неведомой глуши холодный ключ, отмеченный еще с третьего года и о свидании с которым бродяга мечтает, как о свидании с любовницей, видит его во сне, зеленую травку кругом его, поющую птичку в кусте?.. Вообще же и наиболее стала удивлять его та страшная, та непроходимая пропасть, которая лежала между ним и всем этим людом» [2, т. 5, с. 527–528].

Крайне важно отметить, что «природные» пространственно-бытийные категории у Достоевского способны оказывать благотворное воздействие на людей мечущихся, заблудших. Приведем несколько примеров. Так, в дороге «в душе путешественника (Ивана Карамазова. – А. И.) было смутно, но он жадно глядел кругом на поля, на холмы, на деревья. На стаю гусей, пролетающую над ним высоко по ясному небу. И вдруг ему стало так хорошо» [2, т. 11, с. 330]. В дороге же брат Ивана Дмитрий Федорович просит прощения у ямщика «за всех» [2, т. 11, с. 485]. Даже люди, укоренившиеся во зле, такие, как Свидригайлов, оказываются подвержены живительному воздействию природы. Например, во время дождя герой совершает ряд достойных поступков: идет к Соне, невесте, оставляет им деньги. Без сомнения, вода с небес, несущая очистительную силу, содействует этому.

Совершенно особое, исключительное, место в противоборстве с бездуховностью городской среды у Достоевского занимает монастырь. К монастырю стекаются люди разных званий и сословий, из разных уголков, чтобы прикоснуться к святости, получить духовное омовение, вновь обрести смысло-жизненные ориентиры. Важным моментом является то обстоятельство, что монастырь и снаружи, и изнутри пронизан природной гармонией. Скит, в котором живет старец Зосима, окружает лес, а внутри ограды он засажен «редкими и прекрасными цветами». «Посмотрите, в какой они долине роз проживают!» – восклицает Федор Павлович Карамазов [2, т. 11, с. 44].

Даже изображая такого героя, как отец Ферапонт, которого сам автор в одном месте называет «изувером», писатель явственно показывает, что свою необычайную, вызывающую удивление окружающих силу и твердость тот черпает в значительной мере из дикой, первозданной природы. Так, Ферапонт говорит: «Я-то от их хлеба уйду, не нуждаясь в нем вовсе, хотя бы и в лес, и там груздем проживу или ягодой, а они здесь не уйдут от своего хлеба...» [2, т. 11, с. 197]. Или в другом месте: «А видишь ли древо сие?.. По-твоему, вяз, а по-моему, иная картина... Видишь сии два сука? В нощи же и се Христос руце ко мне простирает и руками теми ищет меня, явно вижу и трепещу» [2, т. 11, с. 198].

Чем же так силен и притягателен для народа монастырь? Отчего именно монастырь является средоточием святости? В значительной мере это объясняется как раз тем, что монастырь как бы «врастает» в природу, которая приносит «тишину», отделяет от **городской** суеты. «Тишина земная как бы сливалась с небесною, тайна земная соприкасалась со звездною...» [2, т. 11, с. 427]. Вспоминаются слова одного из любимых героев Достоевского, старца Зосимы: «Берегите же народ и оберегайте сердце его. В **тишине** (выделено нами. – А. И.) воспитайте его» [2, т. 11, с. 371].

Высказывания литературных персонажей «Братьев Карамазовых» перекликаются с речами выдающегося византийского богослова, вселенского учителя, архиепископа г. Константинополя Иоанна Златоуста (IV–V вв.): «Если ты хочешь получить удовольствие, иди в сады, к текущей реке и озерам, рассматривай цветы, слушай пение кузнечиков, посещай святые места; здесь ты найдешь и здравие для тела, и пользу для души...» [7, с. 8].

Для цельного понимания «экологического» вектора в творчестве Ф. М. Достоевского чрезвычайно важно уяснить его восприятие мира «братьев меньших» – животных. Часто читатель сталкивается с картиной, когда животные подвергаются циничному и жестокому обращению со стороны человека. Человек грубо вторгается в их мир, навязывая ему свою изуверскую волю. Так, лакей Смердяков учит Илюшечку покормить собаку хлебом,

предварительно воткнув в него булавку, и посмотреть, «что из этого выйдет»; это мальчик по неразумию и воплощает в жизнь [2, т. 12, с. 28]. Мальчика из рассказа Ивана Федоровича, напротив, затравил собаками помещик-генерал [2, т. 11, с. 286]. И в том, и в другом случае – грубое, циничное вторжение человека в жизнь животных. Вообще, для мира «братьев меньших» очень характерен образ «запаренных полузадохшихся коней» [2, т. 11, с. 486].

Какую же модель взаимоотношений человека и животных автор считает единственно приемлемой? На этот вопрос отвечает старец Зосима в одной из своих бесед: «Животных любите: им Бог дал начало мысли и радость безмятежную. Не возмущайте же ее, не мучьте их, не отнимайте у них радости, не противьтесь мысли Божией. Человек, не возносись над животными: они безгрешны, а ты со своим величием гноишь землю своим появлением на ней и след свой гнойный оставляешь после себя – увы, почти всяк из нас!» [2, т. 11, с. 376]. Ему вторит ямщик Андрей: «...Не надо человека давить, тоже и мучить, равно как и **всякую тварь** (выделено нами. – А. И.), потому всякая тварь – она тварь созданная, вот хоть бы лошадь, потому другой ломит зря, хоша бы и наш ямщик...» [2, т. 11, с. 484].

Подобный взгляд писателя не только на животных, но и на природу в целом, безусловно, основан на византийско-русской православной святоотеческой традиции.

Так, по слову выдающегося вселенского учителя Василия Великого, епископа малоазийского города Кесарии (IV в.), «...даже в подражании и бессловесным остаемся мы позади», «...не в одних только великих животных можно усматривать неисследимую премудрость; напротив того, и в самых малых легко соберешь не меньшее число чудес» [1, с. 244, 253–254].

В древнерусской летописи отмечается: «Ангелы приставлены ко всем тварям, а также к каждой земле, для сохранения этой земли...» [9, с. 298].

В «Житии преподобного Сергия Радонежского», великого русского святого (XIV в.), есть удивительный пример любви и

доброе отношение к животным. «Однажды у самого порога своей келии Сергей увидел большого медведя. Преподобный не побоялся дикого зверя и, заметив, что он голоден, вынес ему кусок хлеба. С тех пор медведь полюбил странноприимного пустычника и стал часто приходить к нему. Преподобный со своей стороны привык к зверю так, что делил с ним последний кусок хлеба, а иногда и весь отдавал ему, сам оставаясь без пищи» [3, с. 11].

О христианской любви к Божьей твари убедительно свидетельствует также «Житие преподобного Пафнутия Боровского», выдающегося подвижника Русского Православия (XIV–XV вв.). Так, в «Житии», в частности, говорится, что в лесу, окружавшем монастырь, водилось множество воронов. «Глядя на них, блаженный сильно радовался, будто нечто большее видел. Положил он заповедь, чтобы никто птиц тех и птенцов их руками или иным орудием не смел губить» [8, с. 19].

Подобные примеры можно приводить и далее... Наш великий современник, крымский святитель Лука (Войно-Ясенецкий), продолжая святоотеческую традицию, отмечал: «И у животных дух связан с телом, как у человека, и поэтому есть полное основание ожидать, что и их тела будут существовать в новой природе, новом мироздании после гибели нынешнего мира... Жизнь вечная для низкой твари будет лишь тихой радостью в наслаждении новой светозарной природой и в общении с человеком, который уже не будет мучить и истреблять ее» [6].

Всем этим высказываниям и примерам как бы вторят слова старца Зосимы, и, конечно же, они совпадают с авторской позицией: «...и птичкам было бы легче, и ребенку, и всякому животному около тебя, если бы ты сам был благолепнее, чем ты есть теперь...» [2, т. 11, с. 377].

Выводы

Итак, подводя итог, отметим, что для Ф. М. Достоевского окружающая человека природная среда есть одна из важнейших составляющих реального универсума, а также художественного космоса, созданного писателем. Гармоничное, наполненное кра-

сотой бытие человека немислимо без духовного единения с природными первоосновами тварного мира. Творчески осмысливая византийско-русскую православную святоотеческую традицию, Достоевский приводит читателя к выводу, что единственно приемлемой моделью взаимоотношений человека с окружающей средой является та, которая базируется на гармоничном и неотрывном присутствии природы в жизни каждого из нас, на нелицемерной любви ко всему живому. В противном случае человек, как и общество в целом, неизбежно сталкиваются с духовным кризисом и духовной смертью.

Литература и источники

1. Василий Великий. Беседы на Шестоднев / Святитель Василий Великий. – М.: Изд-во Моск. Подворья Св.-Троицкой Сергиевой лавры, 1999. – 258, [2] с.
2. Достоевский Ф. М. Собрание сочинений [Текст]: в 12 томах / Ф. М. Достоевский; [под общ. ред. Г. М. Фридендера и М. Б. Храпченко; сост., авт. вступ. ст. Г. Фридендер; ил. И. С. Глазунова]. – Москва: Правда, 1982.
3. Жизнь и подвиги великого печальника и заступника Русской земли преподобного отца Сергия, игумена Радонежского / [Сост., обраб. и предисл. А. В. Резаева]. – Иваново: Полинформ, 1992. – 29, [1] с.
4. Ишин А. В. Природа и человек Ф. М. Достоевского в свете византийско-русской святоотеческой традиции (по романам «Преступление и наказание», «Братья Карамазовы») / А. В. Ишин // Крымский пушкинский научный сборник. – Выпуск 3 (12). Русская культура и славянский мир. – Симферополь: Крымский Архив, 2003. – С. 202–208.
5. Ишин А. В. Цивилизационное измерение Русского мира / А. В. Ишин // Проблемы постсоветского пространства (Москва). – 2015. – № 3. – С. 19–33.
6. Лука (Войно-Ясенецкий). Дух, душа и тело / Архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий). – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://crimea-eparhia.ru/doki/duh/Duh-dusha-i-telo.pdf>.
7. НГ-Религии, 11.07.2001.
8. Преподобный Пафнутий игумен и чудотворец Боровский и его обитель / Сост. иером. Игнатий. – М., 1998. – 104 с.
9. Се Повести временных лет (Лаврентьевская летопись) / Сост., авторы примечаний и указателей А. Г. Кузьмин, В. В. Фомин; вступительная статья и перевод А. Г. Кузьмина. – Арзамас, 1993. – 383 с.

*Кашилюк Владимир, протоиерей,
заведующий отделом заочного обучения
Таврической духовной семинарии*

КРАТКИЙ ОЧЕРК ЖИЗНИ И БОГОСЛОВСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ПРОТОПРЕСВИТЕРА АЛЕКСАНДРА ШМЕМАНА

Аннотация

Статья посвящена жизни и богословской деятельности протопресвитера Александра Шмемана – выдающегося православного богослова, знатока литургического богословия и религиозного мыслителя XX века. Его богословское наследие было источником вдохновения многих богословов, священнослужителей и светских ученых.

В статье осуществлен анализ эсхатологических идей одной из ключевых фигур для Православия на Западе в XX веке. Богословские идеи Шмемана значительно повлияли на мысли верующих и священнослужителей постсоветского пространства.

Ключевые слова: эсхатология, богослужение, христианство, проповедь, социальное служение, духовный опыт, церковь, богословие.

*Vladimir Kashlyuk, Archpriest
Correspondence Department Manager
Taurida Theological Seminary*

THE BRIEF OUTLINE OF THE LIFE AND THEOLOGICAL ACTIVITY OF PROTOPRESBYTER ALEXANDER SCHMEMANN

The article is devoted to the life and theological activities of protopresbyter Alexander Schmemann, – an outstanding Orthodox theologian, the expert in liturgical theology and religious thinker of the XX century. His theological heritage has been the inspiration for many theologians, clergy and secular scholars.

The article analyzes the eschatological ideas of one of the key figures for Orthodoxy in the West in the XX century. Schmemann's theological ideas significantly influenced the thoughts of believers and clergy in the post-Soviet space.

Keywords: eschatology, worship, Christianity, preaching, social service, spiritual experience, Church, theology.

Шмеман Александр Дмитриевич родился 13 сентября 1921 года в Ревеле (ныне Таллинн, Эстония) в семье офицера лейб-гвардии Семеновского полка. Позже семья переселилась во Францию – в Париж. Протопресвитер Иоанн Мейендорф писал: «Русский Париж» 30-х г. был целым миром. В столице Франции жили многие десятки тысяч русских, среди которых были ведущие интеллектуалы, художники, богословы, великие князья и бывшие царские министры. Творческая и культурная жизнь русской колонии была необычайно активной: публиковалось множество разнообразных журналов и несколько ежедневных газет, в которых продолжались жаркие политические споры эмигрантов, все еще надеющихся на скорое возвращение на Родину» [4].

Семья будущего священника и выдающегося богослова протопресвитера Александра была аристократической, высокообразованной, неуклонно придерживалась христианских православных традиций. Будущий добрый пастырь с раннего детства посещал храм, изучал Священное Писание, занимался литературой и нес послушание пономаря в храме. Его любовь к богослужению, скорее всего, была обусловлена и тем, что Шмеман принимал активное участие в архиерейских службах митрополита Евлогия (Георгиевского). Благодаря этому его иподиаконство стало началом пути постижения бесценной литургической сокровищницы Православия.

Школьное образование Шмеман получил в Париже сначала в русском кадетском корпусе, затем во французском лицее Carnot, который он закончил в 1939 году. Несмотря на войну, Александр Дмитриевич в 1940 году поступает в Свято-Сергиевский православный богословский институт. В институте он слушает лекции известных богословов XX века – протоиерея Сергия Булгакова, архимандрита Киприана (Керна), протопресвитера Николая Афанасьева, протопресвитера Василия Зеньковского, профессора А. В. Карташева.

П. Л. Гаврилюк отмечает, что «раннее соприкосновение в юном возрасте с профессурой Свято-Сергиевского института по-

могло Шмеману очистить его формирующееся христианское мировоззрение от соблазна узкого национализма» [2, с. 25]. Известно, что институт был уникальным опытом сотрудничества академического церковного богословия и свободной религиозной философии. Эти научные подходы существовали как два параллельных направления под одной крышей института [2, с. 71], чего, даже теоретически, не могло быть в дореволюционной России.

В 1945 году после защиты кандидатской диссертации о византийской теократии он становится профессорским стипендиатом при институте и читает лекции по истории Древней Церкви. В 1943 году в парижском соборе святого Александра Невского Шмеман венчается со своей супругой Ульяной Сергеевной Осоргиной. В 1946 году рукоположен во священники и служит в храме святых равноапостольных Константина и Елены в Кламаре, вблизи Парижа.

В 1951 году по приглашению протоиерея Георгия Флоровского Шмеман с женой и тремя детьми переезжает в США в Свято-Владимирскую семинарию в Нью-Йорке. В США у него начинается новый плодотворный этап богословской, пастырской и миссионерской деятельности. В 1959 году протоиерей Александр защищает в Париже докторскую диссертацию по литургическому богословию на тему: «Введение в литургическое богословие» [15].

С 1962 года и до своей смерти он занимает должность декана Свято-Владимирской семинарии в Нью-Йорке. Необходимо отметить, что в 1970 году Православная Церковь в Америке (ПЦА) получает Томос об автокефалии от Московской Патриархии. В реализации этого важного эпохального проекта, как и в многогранной и насыщенной духовно-богословской и миссионерской жизни Православной Церкви в Америке, активное участие принимает Шмеман.

Шмеман был священником истинной христианской веры. Обладавал выдающимся умом, блестящим богословским и ораторским талантом, разносторонней культурой – он был одним из

ученейших людей своей эпохи. За достижения в области богословия и религиозной культуры священник не раз удостоивался звания почетного доктора в известных университетах мира. Умер отец Александр 13 декабря 1983 года в день памяти преподобного Германа Аляскинского.

В начале 90-х годов XX века в церковных магазинах и книжных лавках Украины и России стали появляться первые книги протопресвитера Александра Шмемана: «Таинство Крещения» [20], «Введение в литургическое богословие» [8], «Водой и Духом» [10], «Великий Пост» [9], «Литургия и жизнь» [16], «За жизнь мира» [13], «Евхаристия. Таинство Царства» [12], «Исторический путь Православия» [14], «Воскресные беседы» [11], «Проповеди и беседы» [19]. В его богословских исследованиях скрупулезно отображались литургические и исторические особенности богослужения Православной Церкви, описывались самые мелкие детали церковного Устава отдаленного прошлого христианства, и одновременно его книги и статьи дышали животрепещущей актуальностью Евангелия. Шмеман был блестящим знатоком истории Церкви, литургического богословия, глубоким ценителем русской философии, литературы, поэзии, живописи и эстетики. Он был человеком широких богословских взглядов и большого здравого смысла, огромной научной честности перед Богом, Церковью, наукой и самим собой. Богослов не признавал елейного, фарисейского и лицемерного Православия, он предпочитал неприкрашенные горькие факты и истины в истории Церкви. Шмеман был убежден, что «богословской предпосылкой изучения истории Церкви должно быть как раз освобождение истории Церкви от ее священного абсолютизирования» [6, с. 124].

Его интересовали вопросы динамики соотношения Церкви, мира и культуры. Когда он писал о святых отцах Церкви, церковных иерархах и богословах, их духовно-мистический и исторический опыт всегда примеривал к себе самому и переносил на плоскость современного церковного бытия. Священник много размышляет о том, что «ностальгия прошлого», которым живет современное Православие, может стать примитивизмом, новым

«язычеством» [6, с. 111], темной религией природы, биологии, детерминизма прошлого, а не религией спасения и свободы во Христе.

Шмеман указывает на то, что современному Православию не хватает самокритики, умения признать свои ошибки. Церковная иерархия, рядовое духовенство и миряне заняты поиском врагов: гонения римских императоров, турецкое иго, измена творческой интеллигенции, гуманизм, марксизм, большевизм и модернизм [6, с. 108].

По мнению богослова, пока православный мир не осознает своих внутренних бед и противоречий, никакое возрождение Православия невозможно. Он называет основные «болезни» современной Церкви [6, с. 109]:

- изоляционизм церковно-приходской жизни;
- «бабье» благочестие, пропитанное «умилением», «суеве-рием», «язычеством» и поэтому абсолютно невосприимчивое к процессам культуры, науки и истории;
- гностический уклон верующих в дуализм, манихейство и платонизм;
- «национализм в его худшей языческой (кровной) и якобинской (государственно-авторитарной негативной) сущности» [6, с. 109].

Этот сплав проблем и заблуждений и выдается, по мнению Шмемана, за «чистое Православие». Всякое отступление от него или хотя бы попытка в нем разобраться обличаются самими верующими и церковной иерархией как «ересь». «Между тем этот именно сплав есть тот тупик, в который зашло историческое Православие» [6, с. 109].

Важно отметить, что Шмеман писал для современников – в конкретной исторической эпохе Православной Церкви актуализировал ту церковную проблематику, которая была интересна человеку XX века. Он был исключительно доброжелательным, бескорыстным, прямолинейным, светлым и оптимистически настроенным человеком. И в то же время не допускал посторонних в свой внутренний мир религиозной веры, творчества,

увлечений и интересов. Особенно трепетно он относился к своей семье. Супруга священника Александра Шмемана – Иулиания Сергеевна Шмеман пишет: «О доме я храню собственные сладкие воспоминания, которые дороги мне до сих пор. Я начинала свой день раньше отца Александра, поэтому, позавтракав, я приносила ему чашку кофе, и мы полчаса болтали, или, скорее, спорили. Эти разговоры, конечно, незапланированные, затрагивали множество тем и нередко получались довольно страстными и интересными» [21, с. 130]. «Я не хочу представить нас безнадежными интеллектуалами, постоянно ведущими умные разговоры. Мы просто наслаждались временем, которое могли провести вместе, возможностью «зарядиться энергией» на предстоящий день, ощутить, что все хорошо, что мы вместе. Дом давал нам обоим ощущение стабильности, «нормальности» бытия. Наша жизнь была заполнена не только работой, но и самыми разнообразными делами и обязанностями, особенно жизнь отца Александра» [21, с. 131].

Богослов постоянно размышлял о свободе, независимости священника, церковного писателя и исследователя. Невозможно представить себе Шмемана, получающего указания от архиерея, как писать книги, доклады и статьи. Сам, самый строгий себе судья перед Богом и историей Церкви, он не особенно интересовался, что говорят о нем недруги, критики и коллеги по перу. Богослов поднимался над всяким духовным рабством и человеческой ограниченностью. Он был глубоко убежден, что при авторитаризме неизбежны деформация всякого творчества и разрушение самой человеческой личности. Священник вспоминал: «Читая о писателях, об академической среде, пришел к приятному для себя выводу, что я никогда не страдал «карьеризмом»: не рассылал «оттисков» и книг с надписями и даже, в сущности, бежал знакомства с «сильными мира сего» – то есть теми, кто способен «помочь» именно в карьере. Правда, я никогда никому ничего не навязывал – ни книг, ни статей, ни выступлений. Пишу об этом не из «гордости», а потому что как раз не приписываю это духовным качествам – смирению, скромности. Приписываю,

скорее, своеобразной боязни «связаться», лени, тайной, но постоянной жажде свободы» [6, с. 65].

Отметим, что Шмеман был влюблен во французскую литературу, в прозу Солженицына, Набокова, но подходил к их произведениям как философ и религиозный мыслитель. Конечно, признаем, что многих священнослужителей и православных христиан шокировали некоторые его размышления и воспоминания в «Дневниках» [6]. И вместе с тем от страниц его текстов невозможно оторваться, они читаются на одном дыхании. Ю. В. Балакшина пишет: «В 2005 году в издательстве «Русский путь» впервые в России были опубликованы «Дневники» известного литургиста и богослова протопресвитера Александра Шмемана. Они стали бестселлерами книжных продаж в церковной среде и предметом горячих дискуссий среди людей, небезучастных к судьбе Православия. В течение 10 лет, прошедших с момента первого издания, интерес к «Дневникам» Шмемана не угас, но сместился из области публицистической в сферу интересов более фундаментальных: богословских, философских, исторических» [1, с. 9].

Трудно не согласиться, что Шмеман талантливый писатель, эрудированный богослов, блестящий историк, настоящий психолог, добрый пастырь, знающий самые тонкие движения человеческой души, отягощенной грехом, тоской и печалью. Во-первых, Шмеман, погружаясь в противоречивую историю Церкви, никогда не забывает Евангелие и не уходит от литургического опыта Православия. В отличие от многих церковных писателей и историков, он обладает высокоразвитой богословской интуицией. Во-вторых, в нем нет и следа аскетического презрения к плоти, нет никакого метафизического бунта против человеческой культуры и науки. Напротив, литературу, культуру, кино, политику, спорт, шумную жизнь мегаполиса он по-настоящему ценит и любит. Ценит и любит многогранный мир человека тем больше, чем яснее представляется ему хрупкость земного бытия, пронизанного грехом и смертью. «Вообще, социальная жизнь Шмемана и его супруги в Нью-Йорке была весьма насыщенной: раз в месяц у

них на квартире устраивались литературные вечера, на которых выступали поэты, писатели и общественные деятели» [2, с. 79], – отмечает диакон Павел Гаврилюк.

В борьбе против мракобесия и обскурантизма, окрашенного под благочестие и добродетельную жизнь, он опирается на тексты Священного Писания и литургическое богословие Православной Церкви. Шмеман, образованный, широко мыслящий, церковный интеллектуал и историк, искал в прошлом Церкви, в истории Православия вдохновляющие духовные образы и богословские идеи. На протяжении всего своего богословского и пастырского пути он постоянно выступал со статьями о миссии Церкви, эсхатологии, литургическом богословии, катехизации, истории христианства, литературе, философии и публицистике. Его книги и статьи написаны в разных жанрах – проблемные и обзорные, академические и публицистические.

Особое место в своем богословии он отводит осмыслению вопросов эсхатологии и истории. Шмеман размышляет: «В христианстве мы заняты не (а) смыслом истории (идол гегельянства), не (б) природой (идол эллинизма, оживающий в современном формализме, структурализме и прочих извечных антиисторизмах), а смертью и воскрешением как постоянной победой Христа и над историей, и над природой. Чтобы быть нашей жизнью, прошлое должно в нас умирать как только прошлое, природа как только природа и история как только история. В этой возможности – единственность Христа и христианства. Царство Божие трансцендирует, побеждает природу и историю, но открыто оно нам Христом через природу и через историю» [6, с. 111].

Проблема эсхатологии стала для Шмемана основной, центральной темой всей его богословской мысли. Это известно многим исследователям, так как сам священник не упускал возможности напомнить об этом своим читателям и студентам. Так, например, в статье «Пост и литургия» [18, с. 83–105] он пишет о том, что Церковь постоянно живет в эсхатологическом измерении. Христианство ожидает свершения человеческой истории и, одновременно, уже сегодня обладает реальностью общения с Бо-

гом в таинствах Церкви. В истории человечества Церковь не только идет по пути в Царство Небесное, но также и по пути провозглашения Царства Христа, Его любви и милосердия на земле (проповедь, богослужение, социальное служение). В богословии Шмемана прошлое, настоящее и будущее не отделены друг от друга, не противопоставляются друг другу, они находят свое единство в христианской эсхатологии и в богослужении [3].

Грядущее будущее Церкви и история христианства не опустошают реальность духовного бытия православного христианина, не делают бессмысленными христианскую историю и земную миссию Церкви. Наоборот, сообщают всем земным интересам и проблемам человеческого бытия настоящую духовную ценность в контексте вечности. Церковь наполняет смыслом и духовными ценностями процессы политики, культуры, науки, социального обустройства общества. Жизнь и богословие Церкви наполняет все бытие человечества вечным смыслом, расставляет все по своим местам в социальных связях человеческой коммуникации. Шмеман напоминает: «Христиане не бездействуют от литургии к литургии, их жизнь не пуста, она не «развенчана» в свете эсхатологии» [18, с. 100]. Именно эсхатология и богослужение Православия придают настоящую ценность земной жизни человека. Все проблемы политики, культуры, экономики и человеческого творчества анализируются, понимаются и осмысливаются в свете грядущего Царства Божия. Эсхатология и богослужение Церкви становятся знаком, способом, «инструментом» спасения мира и всего человечества во Христе, «знаком Царства Божия, свидетельством о нем и путем» [18, с. 101].

В своей самой известной книге «Евхаристия. Таинство Царства» [12] Шмеман попытался еще более конкретизировать суть эсхатологии в контексте евхаристического мышления Церкви и тем самым подчеркнуть совершенно особую роль и место христианской эсхатологии в богословском наследии Православия. В этой важнейшей для него теме сходились основные духовные идеи, религиозные понятия и философские проблемы его богословия. Все сферы жизни Церкви и христианской деятельности,

вся жизнь человечества, согласно богословию истории Шмемана, должны быть пронизаны эсхатологией. В эсхатологии открываются смысл и предназначение истории, сущность и содержание миссии человека в мире. Только здесь и сейчас в Евхаристии раскрываются эсхатологическое основание Церкви Христовой и Ее устремленность к Царству Божьему.

Таким образом, никакие богословские вопросы не могут иметь своего подлинного решения вне осмысления проблем христианской эсхатологии. Отсюда и поглощенность священника и богослова данной темой, и уверенность в определяющем ее характере, и вдохновенный риторический манифест всей его богословской мысли, воспевающий эсхатологическое мышление христианства. Эта значимость эсхатологии для современного христианского богословия нашла свое выражение в том, что все книги, статьи, доклады и лекции Шмемана оказались проникнуты стремлением человека к радости грядущего Царства Божьего, благодатному освящению истории, культуры, литературы, поэзии, искусства и всего творчества человечества.

Далеко не случайным представляется и то обстоятельство, что одной из важнейших проблем христианства Шмеман считал утрату эсхатологического мышления Церкви. Он говорил: «Позвольте мне только сказать, не вдаваясь в подробности, что общим знаменателем, общим источником всех этих факторов – как бы сильно они друг от друга ни отличались – было практически полное исчезновение – не из вероучения, не из основного Предания, но из христианского менталитета и благочестия – эсхатологического видения, присущего ранней Церкви» [17, с. 116–117].

Под понятием «эсхатология» Шмеман понимал не только учение о конечных судьбах мира и человека, учение о «последних временах и вещах». Он настаивал на том, что именно эсхатология формирует всю христианскую веру, всю жизнь Церкви, утверждает в сознании христианского мира надежду, радостную уверенность ожидания возвращения Христа во славе, всеобщего воскресения и окончательного преображения мироздания силой и властью Бога. «Да, эта сияющая эсхатология

сияет и сейчас, – учит священник, – каждый день, когда мы приходим в Церковь, когда мы молимся: «Да приидет Царствие Твое», она – моя жизнь, мое спасение, мой смысл» [17, с. 168].

Шмеман объяснял: «Эту эсхатологию (и здесь я приближаюсь к очень важному моменту) можно назвать «космической», и этим она отличается от индивидуальной или личной. Другими, более простыми словами, эта эсхатология интересуется не тем, что произойдет со мной, когда придет конец моей жизни и я умру, но тем, что произойдет со всем творением, когда Христос в славе вернется и, по словам апостола Павла, «когда же все покорит Ему, тогда и Сам Сын покорится Покорившему все Ему, да будет Бог все во всем» [17, с. 117].

С нашей точки зрения, протопресвитера Александра Шмемана не без основания можно считать не только основоположником литургического возрождения Церкви, но и представителем богословия истории христианства, создателем новой эсхатологической концепции, укорененной в традиции раннехристианской Церкви. Он был подлинным выразителем христианской философии истории, то есть в широком смысле религиозным мыслителем. Далеко не случайным оказывается и то, что свою эсхатологическую концепцию он наиболее полно раскрыл именно в литургическом богословии.

Подводя итог, отметим, что, с нашей точки зрения, сегодня важным для христианского богословия представляется более внимательное и чуткое проникновение исследователей в понимание сложнейшей проблемы эсхатологии и христианской философии истории, в осмысление специфики ее постановки и решения, без учета которой едва ли вообще можно говорить об адекватном постижении православного богословия и подлинной научной рефлексии на современном этапе развития церковной академической науки.

Теме эсхатологии и богослужения Шмеман оставался верным до последних дней своей жизни. И верность эта проявлялась не только в том, что тема эсхатологии проходила красной нитью через все его книги, доклады и статьи. Сегодня у исследователей

есть все основания полагать, что его важнейшей теме об эсхатологии суждено было стать первым камнем в фундаменте возрождения эсхатологического сознания современного Православия. Несмотря на то, что тематика эсхатологии являлась для Шмемана важнейшей повесткой дня всей его богословской рефлексии и он постоянно обращался к эсхатологической проблематике с различной степенью научной теоретической и практической проработанности, полноты и объективности практически во всех его исследованиях, он не считал вопрос эсхатологии для себя исчерпанным и закрытым.

Все это лишний раз доказывает, что тема Евхаристии, богослужения, миссии Церкви, семьи, воспитания и эсхатологии были для священника не просто одними из важнейших тем его богословия, но поистине всепоглощающей духовной любовью к Богу и Церкви. Устремленность богословской мысли за пределы эмпирического опыта не только к истории Церкви, философским горизонтам смыслов православного богослужения, но и к тому особому смыслу эсхатологии, постижение которого требует не только интеллектуального напряжения, глубокой богословской рефлексии, но и особого мистического видения Бога, в полной мере присуща всей богословской концепции протопресвитера Александра Шмемана.

Литература и источники

1. Балакшина Ю. В. Поэтика «Дневников» протопресвитера Александра Шмемана: Лирические истоки литургического богословия. – Москва: Свято-Филаретовский институт, 2015. – 198 с.
2. Гаврилюк П. Л. Предисловие // Прот. Александр Шмеман. Прот. Георгий Флоровский: Письма 1947 – 1955 годов / Сост., пред. П. Л. Гаврилюк. – Москва: Изд-во ПСТГУ, 2019. – С. 8–102.
3. Дудченко А. В. Літургійний реалізм в богослов'ї Олександра Шмемана. Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису. Дисертація на здобуття ступеня вищої освіти доктора філософії за спеціальністю 041 – Богослов'я. Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова, Міністерство освіти і науки України, Київ, 2020. URL:

https://npu.edu.ua/images/file/vidil_aspirant/Anotachia/DudchenkoA_PhD-thesis.pdf (дата доступа: 12. 12. 2020).

4. Мейендорф Иоанн, протоиерей. Жизнь, достойная восхищения // Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Mejendorf/zhizn-dostojnaja-voshisheniya/ (дата доступа: 12. 12. 2020).

5. Прот. Александр Шмеман. Прот. Георгий Флоровский: Письма 1947–1955 годов / Сост., пред. П. Л. Гаврилюк. Москва: Изд-во ПСТГУ, 2019. 448 с.

6. Шмеман А., протоиерей. Дневники. 1973–1983 / Протоиерей Александр Шмеман; [сост., подгот. текста У. С. Шмеман, Н. А. Струве, Е. Ю. Дорман; предисл. С. А. Шмемана; примеч. Е. Ю. Дорман]. 5-е изд., испр. – Москва: Русский путь, 2017. – 720 с.

7. Шмеман Александр, протопресвитер. Богословие и богослужение. Сборник. – Москва: ГРАНАТ, 2017. – 464 с.

8. Шмеман Александр, протопресвитер. Введение в литургическое богословие. – Москва: Крутицкое Патриаршее Подворье, 1996. – 247 с.

9. Шмеман Александр, протопресвитер. Великий Пост. – Москва: Паломник, 2000. – 160 с.

10. Шмеман Александр, протопресвитер. Водю и Духом: О таинстве крещения. – Москва: Свято-Тихоновский богословский институт, 2000. – 199 с.

11. Шмеман Александр, протопресвитер. Воскресные беседы. – Москва: Паломник, 2002. – 320 с.

12. Шмеман Александр, протопресвитер. Евхаристия: Таинство Царства / Протопресвитер Александр Шмеман. – Москва: Паломник, 2001. – 312 с.

13. Шмеман Александр, протопресвитер. За жизнь мира. – Москва: Издательство храма Святой мученицы Татианы, 2003. – 112 с.

14. Шмеман Александр, протопресвитер. Исторический путь Православия / Сост., вступ. ст. А. Яковлева. Москва: Книжный Клуб Книговек, 2010. – 544 с.

15. Шмеман Александр, протопресвитер. Литургическое богословие. – СПб.: Издательство «Библиополис», 2006. – 440 с.

16. Шмеман Александр, протопресвитер. Литургия и жизнь: христианское образование через литургический опыт. – Москва: Паломник, 2002. – 160 с.

17. Шмеман Александр, протопресвитер. Литургия смерти и современная культура. – Москва: ГРАНАТ, 2013. – 176 с.

18. Шмеман Александр, протопресвитер. Пост и литургия // Шмеман Александр, протопресвитер. Богословие и богослужение. – Москва: ГРАНАТ, 2017. С. 83–105.

19. Шмеман Александр, протопресвитер. Проповеди и беседы / С. А. Шмеман, священник Александр Пискунов. Москва: Паломник, 2000. – 208 с.

20. Шмеман Александр, протопресвитер. Таинство Крещения. – Москва – Париж: Крутицкое Патриаршее Подворье; УМСА-Press, 1996. – 48 с.

21. Шмеман У. С. Моя жизнь с отцом Александром / Иулиания Шмеман: [пер. с англ. Е. Дорман]. – Москва: Софийская набережная, 2008. – 160 с.

*Нестор (Доненко), епископ Ялтинский,
викарий Симферопольской и Крымской епархии, канд. пед. наук,
преподаватель Таврической духовной семинарии*

ЧЕЛОВЕК – СЛУШАТЕЛЬ БОГА

Аннотация

Размышляя о том, как человек приходит к Богу, автор делает заключение, что фактически это Бог приходит к человеку. Выбирая кого-то по неведомым причинам, Господь полностью меняет жизнь человека. Роль самого человека на этом пути, несомненно, велика: он делает выбор, предпринимает усилие; его ближние также могут занимать в этом процессе немаловажное место, но все важное и решающее происходит по воле Бога, предполагающей, что человек, услышав ее, сделает выбор в пользу святости.

Ключевые слова: Бог, человек, святость, грех, Царство Небесное.

Summary: Reflecting on how a person comes to God, the author concludes that in fact it is God who comes to a person. Choosing someone for unknown reasons, the Lord completely changes a person's life. The role of man himself on this path is undoubtedly great: he makes a choice, makes an effort; his neighbors can also take an important place in this process, but everything important and decisive happens according to the will of God, which assumes that a person, having heard it, will make a choice in favor of holiness.

Keywords: God, man, holiness, sin, the Kingdom of Heaven.

Введение

Решение должно завершаться решимостью совершить поступок, потому что только действие не нуждается в алиби. Когда человек действует, он качественно иной, он находится в особом измерении.

Преподобный Серафим Саровский говорил, что праведник в раю отличается от грешника в аду именно этим качеством – решимостью. Есть хорошие люди, знающие, как правильно поступать, но не способные к усилию, не желающие беспокоить себя действием. В результате незаметно и неотвратимо происходит соскальзывание в ад.

Быть православным – всегда усилие ума и сердца. *Царство Небесное силою берётся, и употребляющие усилие восхищают его* (Мф. 11, 12).

Человек будет судим не за что иное, как за его выбор. Есть те, кто верят в Бога – милующего, спасающего, присутствующего здесь и сейчас, потому что Бог вездесущ. Ты совершил выбор? Очень важно решиться сказать – да, я хочу небесного, а не земного. Хочу вечного, а не преходящего. Хочу святости, а не своего следования греху, страстям и так далее. Я хочу подлинного, а не мнимого.

Сверхценность – это когда мы выбираем то, что не вмещается в нас, ни в наш кошелёк, ни в наше сердце, ни в нашу душу. Но выбираем то, куда вмещаемся мы, – в объятия Божественной любви. И когда появляется возможность стать больше, чем мы есть, даже чем мы можем себе представить, тогда в нашем сердце, в нашей душе может изобразиться Христос. Это подтверждает ту большую правду, что человек так глубок, так значим, что Господь может родиться в его сердце.

Христос по Своему человеколюбию уподобляется нищему, стоит у двери твоего сердца и стучит с просьбой о подаении твоей любви. А ты говоришь: «Да, Господи, но не сейчас, а позже, у меня сейчас дела – решение проблем, муж, дети, какие-то важные социальные и иные проекты».

Это и есть не что иное, как Божественное смирение. Парадоксальным образом и в то же время очевидно большее смиряется перед меньшим. Достаточно посмотреть на мать с младенцем. Она сильная, энергичная, она всё решает. Младенец только кричит, кушает и какает. А мать – в восторге, отец тоже. Большее смиряется перед меньшим. И это – образ Божественной любви.

Всесильный, Премудрый, Милостивый Господь смиряется перед человеком, перед его глупостью, косностью, непониманием, перед его характером. Господь всматривается в человека, в его бессмертную душу, ищет, за что его можно оправдать и как ему можно даровать Свою любовь.

В Церкви нет ничего механического. И в отношениях человека с Богом нет ничего формального. Если человек не хочет снять свою ложную самозащиту и пустить Бога в свое сердце, Бог не насилует его. Да, Бог так велик, что у Него нет врагов, у Него нет оппонентов, даже если это сатана. Это нужно понимать. Но Бог есть Любовь, и Божественная любовь никогда насильственно не ломает твою волю об колено, не разрушает твою личность, не входит в твоё сердце вопреки твоему желанию.

Принять чужую любовь сложно. Невероятно сложно. Легче самому любить. Легче самому жертвовать ради любимого, переступить через своё самолюбие, гордыню. Но принять чужую любовь невероятно сложно. Даже если это – Божественная Любовь.

* * *

Нужно понимать, что к Богу приводит человека только Бог. Не священник, не монах, не епископ, не какой-то миссионер. Да, конечно же, какие-то материальные условия должны быть. Кто-то что-то сказал, показал. *Вера – от слышания* (Рим. 10, 17). Но разворот происходит тогда, когда человек разрешил прикоснуться Божественной любви к своему сердцу.

Ты совершаешь выбор. Бог тебя благословляет за этот выбор на то подлинное, что Он заложил в твоей душе и в твоём сердце. Выбор совершён, и ты оказался на церковном корабле.

Есть Капитан – Христос, есть боцман, есть команда. Вокруг разные люди, радивые и нерадивые, но ты – уже на корабле, и корабль плывет в нужном направлении.

И совершенно иное, когда ты предпочёл не быть на этом корабле. Почему ты остаёшься на берегу – вопрос, конечно, серьёзный. Особенно для самого себя и особенно для ответа на Страшном Суде.

Итак, что ты выбираешь? Если ты находишься по личному выбору с Богом, в Церкви – это одно. И совершенно иное, когда ты предпочитаешь какие-то другие вещи.

Нужно выбирать подлинное, нужно выбирать великое, и всё малое приложится. А если точнее – как говорил Господь, *ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это всё приложится вам* (Мф. 6, 33).

* * *

Есть такой эпизод в Евангелии. Апостол Фома говорит: «Не поверю, что Христос воскрес, пока не вложу свои пальцы в Его раны на руках и на ногах, и пока не вложу руку в рёбра, пробитые копьём». (См. Ин. 20, 25). Это наглость с точки зрения современной этики. Но это условие Христос принимает. Он является и говорит: *Поддай перст твой сюда и посмотри руки Мои; подай руку твою и вложи в ребра Мои; и не будь неверующим, но верующим* (Ин. 20, 27).

Если твоё непонимание и вопрошание искренни, рождены недоумением, тогда ты получаешь ответ от Бога.

Когда мы читаем Евангелие, то видим огромное количество продвинутых, умных, богословски образованных людей, не принимающих Христа. И это происходило не потому, что у них не хватало ума, не потому, что они не понимали, Кто перед ними. А потому, что у них был другой мотив: не хотим принимать и не будем. И Бог никогда насильственно не действует по отношению к человеку.

Ад – это не место, где тебя закрыли. Ад – это там, где закрылся ты сам от внешнего мира и, главное, от Бога. Ад всегда закрывается изнутри.

Бог ада не творил, ад – это всегда личное творчество, поступок отдельного человека. И каждый творит ад по своему подобию, как нечто альтернативное Божественной любви. Либо ты отвечаешь на любовь любовью, либо ты на любовь отвечаешь чем-то иным: недоверием, сомнением, неприятием, ненавистью.

Можно вспомнить притчу о виноградарях, в которой сказано всё с предельной ясностью. Они знали, Кто пришёл. И именно поэтому решили убить Его, чтобы завладеть Его наследием.

Этот мир сотворён Христом, ради Христа и для Христа. Злонамеренные виноградары и поныне завладевают наследием Христовым, изгоняют Господа из своей и общественной жизни, из своих городов и стран, как некогда безумные гадаринцы. А ведь это актуально и сейчас!

Одержимый бесами человек рвёт цепи и наводит страх на всю округу, но приходит Христос, и бесы, которых был легион, покоряются Христу беспрекословно, входят в свиное стадо и бросаются со скалы в море. А потом являются хозяева свиного стада и видят чудо, совершенное Спасителем: человек, ещё совсем недавно невменяемый, сидит у ног Христа и с кротостью слушает Его слова. «Нет, не надо входить в наш город, – говорят на это гадаринцы. – Мы не хотим Твоих чудес, наша сложившаяся жизнь такова, какова она есть, и нас вполне устраивает. Мы не хотим ничего нового, не хотим ничего чудесного, уйди от нас».

Поразительно, но Христос смиряется перед волей разумных, трезвых, явно не бесноватых людей и уходит прочь.

С тех пор гадаринцы никуда не исчезли. Они заселились во многих городах и странах и с той же безумной твёрдостью и решимостью повторяют: «Христос, уйди! Ты здесь не нужен. Не тревожь нас. Ты уже сделал всё, что надо, остальное будем делать мы сами». Как у Достоевского в легенде о Великом инквизиторе.

Это очень важный момент для понимания сегодняшнего дня и вообще истории человечества.

* * *

Жизнь всегда драматична. Если ты живёшь комфортно, твоя жизнь лишена сакрального измерения, глубины и смысла. Всё подлинное сопровождается скрипом, шероховатостью, имеет горьковатый вкус. Если твоя жизнь беспечальный сёрфинг, всё в ней гламурно и сладко, это уже не вполне реальная жизнь, а скорее её имитация.

Наша реальность безальтернативна. Мы живём в пределах своего тела, в очертаниях своего дома и города. Обстоятельства нашей жизни, как правило, деспотичны. Не подчиняясь им, мы выпадаем из реальности.

Но иногда нам хочется выпасть из этой реальности, оседлав воображение, двинуться навстречу голубой дали и реализовать свои фантазии. Но это не что иное, как прелесть, самообман, духовная самоликвидация. И об этом предупреждают нас святые отцы, об этом молится Церковь – чтобы лукавство и самообман не стали источником нашего вдохновения.

Рождение души так же драматично и болезненно, как рождение ребёнка. Но мало родиться человеком, надо, чтобы в тебе родилось человеческое. Не скотское, не низменное, не похотливое, а человеческое. И когда в тебе рождается человеческое, оно может быть освящено Богом. Не став человеком, ты не можешь с молитвой обратиться к Богу.

Христианская аскетика – всегда борьба за свою душу. Борьба за человеческое в человеке и в идеале – за обожение человека. Мы обречены на борьбу за свою идентичность, за самих себя.

Земная жизнь – не курорт и не санаторий. Не надо думать, что у нас нет врагов. В худшем случае, мы сами можем быть врагами самим себе. И это тоже – горькая правда.

Отсутствие врага, его незнание и неразличение для человека или целого народа есть не что иное, как метафизический изъян, опасный провал в самосознании.

Нам необходимо быть более серьезными и отчетливо понимать: ты есть ты и никто больше. Искусство принять себя стоит в основе принятия ближних, без чего невозможно принять Бога. Трудно перечислить, сколько травм, жизненных трагедий рождается из конфликта с самим собой. Из решительного неприятия своего тела, своей жизни и, как следствие, тех, кто тебя окружает. Из этого рождается бунт, возмущение, а если не хватает сил на открытое несогласие, то – уныние, переходящее в депрессию. И однажды тебя может не стать...

Любой человек – это тайна, то, что он знает о себе сам, то, что знает о нём Бог. Остальные же знают о нём лишь то, что лежит на поверхности. Христос говорит с каждым человеком на его языке. Этот диалог всегда таинствен, непроницаем для посторонних, но достоверен, очевидно осязаем для собеседника. Человек – слушатель Бога. Если в его сердце различим голос Творца, то он имеет полноту бытия, небесную радость и неотторжимое веселие.

При внимательном рассмотрении мы замечаем, что Христос Сам приближается к человеку. К кому хочет, как хочет и когда хочет. Сам человек, как бы он ни хотел и что бы он ни делал, своей силой и властью, упорством и волей приблизиться к Богу не может. Благодать Божия – это не то, что находишь ты, а то, что находит тебя.

Тому есть масса подтверждений. Есть хорошие люди, благонамеренные, живущие согласно правилам, но почему-то Бог им не является. А парадоксальную Марию Египетскую призывает и меняет всю ее жизнь. Таинственным образом Господь выбирает девушку с пониженной социальной ответственностью и с незаурядным темпераментом, а не других – хороших и правильных. Но это тайна промысла Божия! И я хочу это подчеркнуть: у Бога есть авторское право. Эта мысль очень трудна для понимания. Ты своей волей не можешь приблизиться ко Христу с помощью своего исключительно земного инструментария. И правда, как ты, человек, можешь своими силами уловить Божественное или приблизиться к Богу? Никак!

Эта простая мысль была понятна древним, а в новое время ускользает из нашего сознания.

* * *

Когда ты грешишь, что в этом нового? Если это всё, на что ты способен, то это скучно, неинтересно. Но странным образом человек порой кичится своими грехами, через них «утверждает» свою самость или, напротив, разрушает свою душу и волю, приходит в отчаяние. Мои грехи, думает он, так велики, что их невозможно простить. Но *невозможное человекам возможно Богу* (Лк. 18, 27).

Грех, говоря современным языком, – всегда отказ быть больше, чем ты есть в настоящий момент. Отрицание иначе возможного в своей земной жизни, некий нигилизм с последующей трагедией саморазрушения. Христос говорит: *Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный* (Мф. 5, 48).

Господь хочет абсолютного, хочет твоей святости, чтобы ты был наследником Царства Небесного, а не пользователем пенсионного фонда богоспасаемого Отечества.

Истина – это то, чему ты покоряешься, а не то, что ты подчиняешь себе.

Основной принцип – не иметь много, но быть многим.

*Салиева Екатерина Сергеевна,
студентка 1-го курса магистратуры направления «Теология»
Севастопольского государственного университета*

РАЗВИТИЕ ИКОНОГРАФИИ ВОЗНЕСЕНИЯ ПРОРОКА ИЛИИ: ПОДПИСИ К МИНИАТЮРАМ И КОММЕНТИРУЮЩИЕ ТЕКСТЫ В РУКОПИСЯХ IX–XIII ВВ.

Аннотация

В статье рассматривается развитие иконографии Вознесения пророка Илии. Ранее вне внимания исследователей оставался тот факт, что большинство сцен с Вознесением пророка Илии, начиная с V в., относится к

двум вариантам: в одном случае пророк Илия и Елисей разделены свободным пространством, в другом они соприкасаются, поскольку их руки держат милоть, которая является очевидным центром композиции. Для обоснования предложенной типологии привлечены дополнительные источники по данной проблематике: подписи к миниатюрам и соответствующие тексты в рукописях IX–XIII вв.

Ключевые слова: византийская иконография, рукописи, миниатюра, пророк Илия, пророк Елисей.

The article investigates the development of the iconography of the Ascent of the Prophet Elijah. Researchers have so far ignored the fact, that most scenes portraying the Ascent of the Prophet Elijah from the 5th c onwards belong to either variant: in one case, the Prophet Elijah and Elisha are separated by an empty space, and in the other they stand close to each other – their hands hold the mantle, that obviously constitutes the centre of the composition. Additional sources on the given topic are cited as grounds for the proposed typology, specifically subscriptions of the miniatures and corresponding texts from the mss. of 9th–13th centuries.

Keywords: Byzantine iconography, manuscripts, miniatures, the Prophet Elijah, the Prophet Elisha.

Введение

В фундаментальном труде П. Ландесмана систематизированы письменные и изобразительные источники иконографии Вознесения пророка Илии. Обширный художественный материал (от египетских рельефов римских саркофагов, живописи катакомб и раннехристианских мозаик) изучен на основе библейских свидетельств, иудейской, апокалиптической литературы. В итоге автором выявлены основы символического содержания сцены Вознесения и ее различных аспектов. Сосредоточив внимание на памятниках искусства до V в. н. э. включительно и на письменных источниках, характеризующих стадию формирования данной иконографии, П. Ландесман оставил за рамками исследования ее дальнейшую эволюцию.

Начальная стадия в сложении данной иконографии отражена в раннехристианских памятниках, в том числе на римских саркофагах. Илия изображается на колеснице обращенным к Елисею, который протягивает руки к его милоти. Обе фигуры

находятся в одном регистре. В этой схеме сконцентрировано решение сюжета, сложившееся к V в.

Изучение дальнейшего развития этой иконографии было сосредоточено на истолковании различных персонажей, олицетворений, символов и иных деталей на основе христианской гомилетики и экзегетики. Л. Брубейкер, разбирая особенности миниатюр IX в. с Вознесением Илии, традиционно относит их к одному библейскому источнику: стихам 11–13 во 2-й главе IV Книги Царств.

В итоге вне поля зрения исследователей остался тот факт, что большинство сцен с Вознесением пророка Илии, начиная с V в., относится к одному из двух вариантов: в одном случае пророка Илию и Елисея разделяет свободное пространство, в другом случае оба персонажа соединены, поскольку их руки держат милоть, которая является очевидным центром композиции.

Цель настоящей работы состоит в изучении дополнительных источников по данной проблематике, а именно подписей к миниатюрам (легенд) или соответствующих мест в иллюстрированных текстах.

Сравнительный анализ иконографии, рукописи и миниатюры пророка Илии и пророка Елисея.

Примером первого варианта является фрагмент саркофага первой трети IV в. (рис. 1), образцом второго варианта – деревянные ворота базилики св. Сабины в Риме ок. 420 г. (рис. 2). Обоснованием предложенной типологии служат иллюстрированные греческие рукописи IX–XII вв. Задача настоящей работы состоит в изучении дополнительных источников по данной проблематике, а именно подписей к миниатюрам (легенд) или соответствующих мест в иллюстрированных текстах.



Рис. 1. Фрагмент саркофага. Первая треть IV в. Ватикан, Музей Пию Кристиано, Инв. №. 31556. По: *Landesman P.* Die Himmelfahrt des Elija.



Рис. 2. Деревянные ворота базилики св. Сабрины в Риме. Ок. 420 г. По изд.: *Landesman P.* Die Himmelfahrt des Elija.

I. Древнейшее из известных изображений с Вознесением пророка Илии с оригинальной подписью находится в Хлудовской Псалтири середины IX в. (ГИМ, Хлуд. 129 д., л. 41об. – рис. 3). Миниатюра полностью занимает внешнее и нижнее поля листа и относится к Пс. 41: 7–8. В верхней части миниатюры представлен пророк Илия на огненной колеснице, держащий в правой руке свою милоть; в нижней части – пророк Елисей на горе Ермон, справа от которой старец, олицетворяющий реку Иордан, изливает широкий поток воды. На миниатюре имеются подписи инициалом середины IX в. – над верхней частью композиции ἡλίας αναληφθείς; над нижней частью ορόσερμωνιειμ'и возле олицетворения Иордана: ἰορδανής. Верхняя подпись переводится буквально как «Илия вознесшийся», в ней употреблена форма аористного причастия пассивного залога от глагола ἀναλαμβάνω. Какому же источнику следует эта подпись?



Рис. 3. Хлудовская Псалтирь. Середина IX в.
ГИМ, Хлуд. 129 д. Л. 41об. II в.

Соответствующее место из IV Книги Царств гласит ...και ανελήφθη Ηλιου εν συσσεισμών ὡς εἰς τον ουρανόν: (IV Цар. 2: 11) «И взят бысть Илия Вихрем на небо». Глагол αναλαμβάνω употреблен здесь в личной форме пассивного аориста, который выражает факт свершившегося события. Однако в подписи к миниатюре использовано аористное причастие, не изменяющее смысла высказывания, но восходящее, по-видимому, к иному источнику.

Святоотеческая традиция понимает библейское свидетельство о Вознесении пророка Илии как прообраз Вознесения Христа и Второго Пришествия. В сообщении о Вознесении Христа в Деяниях апостолов употреблен тот же глагол, но в форме аористного причастия: ...οὗτος ὁ Ἰησοῦς ὁ ἀναληφθεὶς ἀφ' ὑμῶν εἰς τον ουρανόν, οὕτως ἐλεύσεται ὄντροπον θεάσασθαι αὐτόν πορευομενον εἰς τον ουρανόν, «Сей Иисус, вознесшийся от вас на небо, придет таким же образом, как вы видели Его восходящим на небо» (Деян. 1: 11). Для нашей темы важен тот факт, что авторы толкований используют именно эту формулировку, а не точную цитату библейского стиха об Илии, чтобы напрямую сопоставить оба события, например, Иоанн Златоуст: (Και ὁ Ἥλιος δὲ ἀναληφθεὶς ταύτην ἡμῖν ἰογενὴν ἐλπίδα τῆς ἀναστάσεως) или Козьма Индикоплов: (Οὗτος ὁ μέγας Ἥλιος ἀναληφθεὶς ... και ἐλπίδα χρηστήν δια τούτου πάλιν ὁ Θεός προκατεβάλετο...). То же причастие употребляет Епифаний Кипрский в кратких жизнеописаниях пророков: Οὗτος ἐστὶν Ἥλιος, ὁ ... ἀναληφθεὶς ἐν λαίλαπα πυρός. Ему почти дословно следует составитель Синаксаря X в. в чтении на память пророка Илии (20 июля): Αὐτός ἐστιν Ἥλιος, ὁ ... ἐν ἀρματι πυρός ἀναληφθεὶς. По-видимому, подобная аллюзия была широко распространена, и ее имеет в виду автор подписи к миниатюре на л. 41об. в Хлудовской Псалтири. Подпись в такой формулировке (ἡλίας ἀναληφθεὶς) одновременно описывает событие, переданное 11-м стихом IV Цар. 2 и буквально повторяет лексическую конструкцию стиха Деян. 1: 11. Краткой Словесной формулы, ввиду ее частой цитируемости, вполне достаточно, чтобы соотнести два совершившихся в историческом времени события – Вознесение пророка Илии и Вознесение Христа – и

тем самым определить содержание миниатюры. К этому варианту иконографии относятся все изображения, на которых пророк Илия и Елисей разделены свободным пространством, например, в единственном греческом иллюстрированном списке Книг Царств конца XI в. V at. gr. 333, л. 109об. (рис. 4). Для описания этой композиции допустимо воспользоваться пассажем Иоанна Дамаскина из Толкования на пророка Илию, в котором он пересказывает стихи 11–13, включая точные цитаты, а именно: *Και ετι αυτών πορευομένων και αλλήλοισυνομιλούντων «και ιδούάρμα πυρός και ίπλοι πυρός και έστειλαν» αυτούς απ' αλλήλων, και τουοχήματος Ηλιου επιβάς «άνελήφθηένσυσσεισμωειστονουρανόν»* («И когда они шли и беседовали друг с другом, "вдруг явилась колесница огненная и кони огненные, и отделили" их друг от друга, и, взойдя на повозку, Илия "вознесся в вихре на небо"»). Надписи на миниатюре (ό α(γιος) ήλίας; ό α(γιος) έλισαιέ) обозначают персонажей без уточнения характера действия, но само изображение помещено в рукописи на середине именно 13-го стиха.

Аналогичный пример находим на миниатюре в латинской Библии середины XI в., происходящей из Каталонии, Paris. lat. 6 (2), л. 48, на которой вознесшийся пророк Илия и Елисей с милотью в руках разделены свободным пространством. Подписи на миниатюре отсутствуют, а само изображение помещено в заставке ко всей IV Книге Царств. На романском рельефе XII в. западного портала собора в Фиденце с Вознесением пророка Илии латинские надписи (Elyas; Elysees) также только называют персонажей. Самым ранним образцом второго варианта иконографии служат, по-видимому, упоминавшиеся деревянные ворота базилики св. Сабины в Риме (ок. 420 г.), на которых нет подписей.



**Рис. 4. Книги Царств. Конец XI в. Vat. gr. 333. Л. 109об.
По: *Lassus J. L'illustration byzantine...***

Одно из древнейших изображений этой сцены с аутентичными подписями находится в «Христианской топографии» Козьмы Индикоплова конца IX в. Vat. gr. 699, л. 66об. [17] (рис. 5).



**Рис. 5. «Христианская Топография» Козьмы Индикоплова.
Конец IX в. Vat. gr. 699. Л. 66об.
По: *Landesman P. Die Himmelfahrt des Elija.***

Стоящий в колеснице пророк Илия и Елисей не разделены свободным пространством, а оба касаются милоти, т. е. на миниатюре воспроизведен момент ее передачи, который не отражен в библейском источнике. Содержание подписей на этой миниатюре отличается от подписей в Хлудовской Псалтири. Во-первых, пророк Илия лишь кратко поименован ήλίας ό θεσβίτης (Илия из Феса) наряду с другими изображениями: огненной колесницей (άρμα πυρός), олицетворением Иордана (ιορδανής) и горой Ермон (ορός). Основным персонажем выступает Елисей. Именно к нему относятся две более пространственные надписи – одна обозначает его

действие: ἐλίσσεδεχόμενοςτηνμηλωτήν (Елисей, принимающий милоть), другая передает слова, которые он воскликнул, узрев вознесение Илии: π(άτ)ερ πάτεράρμα ί(ισραήλ και ιπλεύς αυτού («Отче, отче, колесница Израиля и всадники его!»). Во-вторых, помимо смены действующего лица, изменен и характер действия, которое в подписи, относящейся к Елисею, выражено причастием настоящего времени (δεχόμενος). Тем самым оно означает акт еще не совершенный, но совершаемый, возможно, в присутствии очевидцев, в данном случае – читателей рукописи.

Эта же композиционная схема использована и в более поздних списках «Христианской топографии», по которым можно судить, в каком направлении изменялся состав подписей. На миниатюре из Sinait. gr. 1186, л. 107об. раннего XI в. пророк Илия даже не назван. Кратко обозначены Иордан (ιορδανής), огненная колесница (άρμα πυρός) и гора Ермон (ορός). Две основные пространственные подписи, так же как и в Ватиканском Индикоплове, и здесь относятся к Елисею. В списке «Христианской топографии» конца XI в. IX.28, л. 146 эти же подписи сокращены до трех. В двух названы или Иордан (ήλίας, Ιορδάνης), а пространная третья содержит название сюжета миниатюры: ἐλίσσαίος δεχόμενος τηνμηλωτ(ήν) («Елисей, принимающий милоть»). Как видим, здесь уже не используется прямая цитата 12-го стиха (Π(άτ)ερ πάτερ...). Этот стих мог бы связать изображение с конкретным местом библейского текста, где после восклицания «Отче, отче...» сказано, что Елисей не видел Илию более, а «поднял милоть Илии, которая упала на него свыше» (Και ουκειδεν αυτόνετι... και ύψωσαν τηνμηλωτήν Ηλιου, ή επεσεν έπάνω θεν Ελίσαιε. 4 Цар. 2: 13).

Таким образом, второй вариант иконографии, исходя из сохранившихся надписей, допустимо определить как «Елисей, принимающий милоть пророка Илии». Он был основан на первом варианте или, что вероятнее, на общем для них раннехристианском образце и в дальнейшем приобрел наибольшее распространение. Кажется неслучайным, что с течением времени

подписи на миниатюрах подверглись сокращению и в итоге осталась основная – собственно с названием сюжета.

Зачем потребовалось изменять древний вариант композиции, в котором Илия и Елисей отстоят друг от друга и милоть держит один из них: либо Илия собирается ее отпустить (как в Хлудовской Псалтири), либо Елисей ее уже поднял (как в Ватиканской Книге Царств или латинской Библии XI в.). Ведь такая композиция вполне соответствовала бы содержанию 13-го стиха. Но новый иконографический вариант кроме измененного композиционного решения сопровождается подписями с измененной грамматической конструкцией, где вместо аористного причастия используется причастие настоящего времени. На основе этих наблюдений допустимо предположить, что второй вариант апеллирует к другому стиху той же главы и отражает иной аспект в истолковании Вознесения пророка Илии. Композиция, которую источники комментируют как «Елисей, принимающий милоть пророка Илии», призвана удостоверить зрителя в чудесном получении Елисеем пророческого дара от Илии, что в христианском богословии сопоставляется с передачей Моисею скрижалей Завета, с формулой *Traditio legis* с непрерывным принятием Церковью Божьей благодати. Композиция всех названных сюжетов основана на общем принципе – воспроизведении момента, когда передающий и получающий соединены посредством священного предмета. Сиюминутность происходящего и продолжительность действия выражены в динамичном соприкосновении Елисея и Илии, связь которых вот-вот прервется на глазах у очевидцев. И смыслу, и конструкции изображений этого типа в наибольшей степени соответствуют стихи 9–10, которые предшествуют сообщению о вознесении Илии: και Ηλιουεἶπεν πρὸς Ελισαιε αἰτησαι τί ποιήσω σοι πρὶν ἢ ἀναλημφθῆναί με ἀπὸ σου – IV Regn. 2: 9 («и сказал Илия Елисею: проси, что мне сделать для тебя, прежде чем я буду взят от тебя»); и далее, в ответ на просьбу ученика о взыскании им пророческого или духовного дара (букв.: διπλά ἐν πνεύματι), продолжает: εἰάν ἴδῃς με ἀναλαμβάνομενων ἀπὸ σου,

καίεσται σοιούτως – IV Regn. 2: 10 «если увидишь меня возносящимся от тебя, будет тебе так».

Как видим, залогом передачи духовного дара является присутствие Елисея в момент вознесения Илии и лицезрение самого события. Это ключевое условие выражено причастием настоящего времени от глагола *αναλαμβάνομαι*.

В итоге в подписях к миниатюрам со вторым вариантом разбираемой иконографии согласованы два одновременных действия, которые выражены одной глагольной формой: Елисей, *принимаящий* милость от Илии, *возносящегося от* него. В конструкции библейского стиха заключена взаимозависимость этих действий (Елисей примет дар, если Илия вознесется), а следовательно, и взаимозаменяемость их лексического обозначения. Одно является непременным условием другого. Анонимный комментатор на пророка Илию пишет: «Ἐσκλήρυνας» εφησεν Ηλίας «την αίτηση πληνειπερ 'ίδησμε αναλαμβανόμενων, έστωούτως, και έάνμη, ουμηγένηται». На миниатюре в Гомилиях Григория Назианзина 879–882 гг. Paris. gr. 510, л. 264об. та же композиция сопровождается надписью: ηλιας αναλαμβανόμενος (Илия возносящийся), т. е. с причастием настоящего времени, а ее смысл связан с содержанием 10-го стиха. Именно на 10-й стих опираются последующие комментаторы, объясняя обретение Елисеем пророческого дара через нисхождение на него Св. Духа в момент Вознесения пророка Илии. Об этом говорят, приводя дословные цитаты, Иоанн Златоуст, Афанасий Александрийский, а затем в свободном переложении – Иоанн Зонара и Никита Сеид. Аскетическое сочинение Иоанна Дамаскина «Священные параллели» содержит извлечения из библейского текста и отцов Церкви в точных цитатах или в авторском пересказе. В списке *Sacra Parallela* второй половины IX в. Paris. gr. 923 на л. 268об. помещена миниатюра с изображением возносящегося пророка Илии и Елисея, который покровенными руками почти касается огненной колесницы (рис. 6).

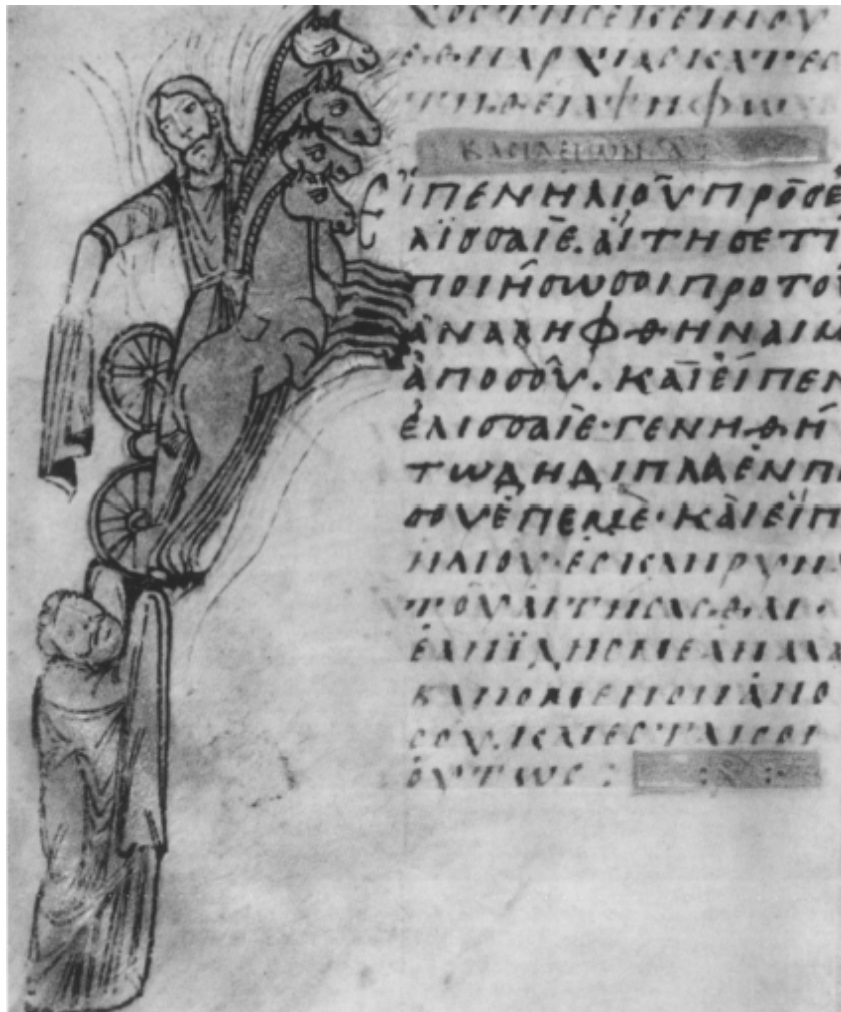


Рис. 6. *Sacra Parallela*. Вторая Половина IX в. Paris. gr. 923. Л. 268об. По: Weitzmann K. The Miniatures...

Миниатюра относится к нескольким строкам текста, которые содержат упомянутые выше стихи 9–10 и только их; дальнейшее повествование о Вознесении Илии опущено, а последующий текст носит поучительный характер, ради которого и приводится автором эта библейская цитата. Очевидно, что в этом случае, как и в рассмотренных выше, миниатюра призвана демонстрировать читателю аскетических наставлений момент чудесной передачи духовного дара от учителя ученику, который тот не устрасился принять. Данный пассаж помещен в главу 23 «Πε(ρι) παραμονής, και παραμενόντωνοτι παραμονήέργονάνυει...». Миниатюра в начале этой главы показывает Елисея в кульминационный момент его верного ученического служения. Все три известные редакции *Sacra Parallela* содержат титул этой главы

(имеющей разные порядковые номера). Однако в первой редакции (*parallela Vaticana*) история Елисея не упоминается, а во второй редакции (*parallela Rufu Caldina*) ввиду больших лакун сохранился только титул без текста разбираемой главы. Таким образом, этот пассаж известен только по спискам третьей (смешанной) редакции, среди которых рукопись Paris. gr. 923 является древнейшей и единственной иллюстрированной. Приблизительно к тому же времени, к концу IX – началу X вв., относится еще одна миниатюра с аналогичной иконографией, демонстрирующая, однако, обратную зависимость: в ней текст поясняет изображение. Имеется в виду миниатюра в полный лист в Библии патрикия Льва Vat. Reg. gr. 1, л. 302об. (рис. 7).



**Рис. 7. Библия патрикия Льва. Деталь миниатюры.
Конец IX – начало X вв. Vat. Reg. gr. 1. Л. 302об.
По: La Bible du patrice Léon...**

В верхней части миниатюры изображен пророк Илия перед Ахавом, в нижней – сцена с Елисеем, принимающим милоть пророка Илии. Композиция нижней миниатюры соответствует второму варианту иконографии с той лишь разницей, что движение персонажей направлено не слева направо, а справа налево, как на вратах базилики св. Сабины. Руки Елисея находятся на одном уровне с нижним концом милоти. На миниатюре имеются

подписи, аналогичные Sinait. gr. 1186107об.: τοάρμα; ο
προφήτηςηλίας αναλαμ βανόμενος; ό προφήτηςελισσαιος
δεχόμενοςτηνμιλωτηνηλιας; πατερ πατεράρμα 1(στα)ηλ και,) ιπλευς
αυτού. По рамке миниатюры современным ей инициалом написа-
на эпиграмма сакеллария Льва. Два последних стиха эпиграммы,
комментирующих интересующий нас сюжет (...δίφρωτελοιπόν
αίθεροδρόμονχάριν αρθείς μαθητήτηνμηλωτή προσνέμει), в прозаиче-
ском переводе означают: «...и затем, устремившись на
колеснице, он вручает ученику свою милоть в качестве воздухо-
бежецкой милости» (т. е. дара от воздухобежца). Как видим,
автор стихотворного комментария, не будучи связанным, подоб-
но Иоанну Дамаскину, необходимостью дословно цитировать
библейский источник, описывает изображенное на миниатюре
действие как его очевидец – в форме настоящего времени, что
соответствует и грамматической конструкции подписей на мини-
атюре.

Еще одна рукопись, в которой текст служит комментарием
ко второму варианту иконографии, написана на латинском языке
ок. 1240 г. Это многотомная *Bible Moralisée*, в которой слева от
каждого медальона с миниатюрой кратко описан ее сюжет, при-
чем в описаниях не предполагается точное цитирование
библейского источника. На л. 174 в правом столбце в третьем
сверху медальоне помещена миниатюра с Елисеем, принимаю-
щим милоть пророка Илии. Подпись к миниатюре следующего
содержания: *Heliasdixit Heliseoquodrapereturpercurrumincelum,*
etdumrapereturdimisitsuumpallium Helyseo, что означает: «Илия
сказал Елисею, что восхищается на колеснице на небо, и в тот
момент, когда восхищался, оставил свой паллиум Елисею». Гла-
гол *гареге* (букв.: хватать) здесь употреблен дважды в форме
imperfectumconjunctivipassivi и по согласованию времен означает
одновременность действия, что также подчеркнуто союзом *dum*
(в то время, пока). Очевидно, что эта подпись излагает содержа-
ние 10-го стиха, в греческом оригинале которого также
использована форма конъюнктива (ἐάνῖδηςμε), т. е. «если» или «и
в тот момент, когда узришь меня». Если обратиться к отражению

данного сюжета в монументальной живописи, то ранним образцом второго варианта иконографии служит фреска 912–920 гг. в Айвалык Килисе в Каппадокии (ц. Гюллю дере 4 или св. Иоанна Предтечи). Сцена находится на своде арки, разделяющей однонефный насос от трехнефного северного придела, имеющего погребальную функцию (рис. 8).



**Рис. 8. Айваликилисе в Каппадокии. 912–920 гг.
Деталь фрески. Съемка В. Д. Сарабьянова.**

На ней изображена многочастная композиция, в центре которой представлен пророк Илия, восседающий на колеснице, запряженной четверкой коней. В правой руке он держит милоть, конец которой, также правой рукой, принимает коленопреклоненный Елисей. К этой части сцены имеются следующие надписи: *Ἰλιας ἐν ἀρματι πύρινο*; *Ελισεους*; *Ελισεουςδεχόμενος* [*v*] *μιλοτήνεκχιρος Ἠλία* («Илия в огненной колеснице; Елисей; Елисей, принимающий милоть из руки Илии»). Примечательно, что комментарий к этой сцене содержит более нигде не встречающееся уточнение того, что Елисей принимает милоть непосредственно из руки пророка. В сборнике слов Григория Назианзина второй половины XI в. Athos, Panteleimon 6-я миниатюра с аналогичной иконографией помещена на поле л. 154об. с текстом «Надгробного слова в похвалу Василия Великого, епи-

скопа Кесарии Каппадокийской». Миниатюра иллюстрирует следующий пассаж: Ελαινεῖς Ἡλίουτην προστουστυράννουσ παρρησίαν, και τηνδια πυρός αρπαγήν; Ελισσαίου τετην καλήνκληρονομίαν, τηνμηλωτή, η τοΗλίουΠνεύμα συνηκολούθησεν («Ты хвалишь дерзновение Илии пред мучителями и огненное его восхищение? Хвалишь прекрасное наследие Елисея – милоть, за которую последовал и дух Ильин?»). Очевидно, что и иконография Елисея, принимающего милоть пророка Илии, избрана в качестве изобразительного комментария к описанию акта таинственной трансляции пророческого наследия.

Заключение

В заключение оба варианта иконографии с Вознесением пророка Илии восходят к общему библейскому источнику, но воспроизводят события, изложенные в разных стихах 2-й главы IV Книги Царств: первый, более древний вариант в 11–13-м стихах; второй вариант, который возник на его основе, в 9–10-м стихах. В рассмотренных примерах перенос акцента с одного события на другое (с Вознесения Илии на передачу им милоти Елисею) выражен как изобразительными средствами, так и письменно. Композиция «Вознесение пророка Илии» иллюстрирует однажды свершившееся событие и выявляет его преобразовательную связь с Вознесением Христа. Христианское богословие комментирует этот аспект в модусе констатации, оперируя глагольными формами прошедшего времени. Сцена «Елисей, принимающий милоть пророка Илии» призвана удостоверить зрителя в возможности чудесного восприятия духовного дара, руководствуясь опытом Елисея. Средневековые авторы описывают это событие в формах настоящего времени как происходящее в присутствии очевидца, чему соответствуют и композиционное решение изображений, и содержание подписей к ним.

Конечно, за долгий период развития в византийском искусстве могли возникнуть и модификации этих вариантов, и их смешение, а в искусстве соседних регионов, возможно, и не было осознано их различие. Наша тема не предполагала столь широко-

го охвата материала. Задача состояла в другом – продемонстрировать это отличие на примере памятников раннего и средневизантийского периодов с учетом письменных комментариев к ним.

Литература и источники

1. Brubaker L. *Vision and Meaning in Ninth-Century Byzantium: Image as Exegesis in the Homilies of Gregory of Nazianzus*. Cambridge, 1999. P. 356.
2. *Coptic Encomium and Latin Texts // Aram*. 2008. Vol. 20. P. 125–136.
3. *Cosmas Indicopleustès. Topographie chrétienne / Introduction, texte critique, illustration, traduction et notes par W. Wolska-Conus // Sources chrétiennes*. № 159. P., 1970. Vol. 2. Livre V. 141. P. 205–207.
4. Delehaye H. *Synaxarium Eccl. Constantinopolitanae e cod. Sirmondiano etc. // Propylaeum ad Acta SS. Novembris*. Bruxelles, 1902 (repr.: Wetteren, 1985). Col. 831–832.
5. Epiphanius. *Deprophetarum vita et obitu (recensio prior) [Sp.] // Schermann T. Prophetarum vitae fabulosae*. Leipzig, 1907. P. 6.
6. *Funebrisoratio in laudem Basilii Magni Caesareae in Cappadocia episcopi (orat. 43). 74:1 // Boulenger F. Grégoire de Nazianze. Discours funèbres en l'honneur de son frère Césaire et de Basile De Césarée*. P., 1908. P. 58–230.
7. Gabelič S. *Izprograma crkve Svetog Jovana (Ajvalikilise) u Kapadokiji = From the painted programme of Saint John (Ayvalı Kilise), Cappadocia // Зорграф*. 2009. Т. 33. P. 33–41.
8. *Ioannis Zonarae epitome historiarum / Ed. L. Dindorf. Vol. 1. Leipzig, 1868*. P. 144
9. *Joannes Chrysostomus. Homilia dicta praesente imperatore // PG. T. 63. Col. 476*.
10. *Joannes Chrysostomus. In Jordanem fluvium [Sp.] // PG. T. 61. Col. 727*);
Joannes Chrysostomus. In ascensionem domini nostri Jesu Christi // PG. T. 50. Col. 449.
11. *Joannes Damascenus. Commentarius in sanctum prophetam Eliam (BHG 573 – CPG 8083 – Sp.)*.
12. Landesman P. *Die Himmelfahrt des Elija: Entstehen Und Weiterleben Einer Legende Sowie Ihre Darstellung der frühchristlichen Kunst*. Wien; Köln; Weimar, 2004.
13. Lassus J. *L'illustration byzantine du Livre des Rois, Vaticanus Graecus 333 [Bibliothèque des Cahiers Archéologiques. 9], 1973*. P. 83–84, fig. 104.

14. Sacra Parallela см.: Loofs F. Studien über die dem Johannes von Damaskus zugeschriebenen Parallelen. Halle, 1892; Wahl O. Die Propheten Zitate der Sacra Parallela in ihrem Verhältnis zur Septuaginta – Textüberlieferung (Studien zum Alten und Neuen Testament. XIII/1.2). Kösel; München, 1965; Idem. Die Sacra-Parallela-Zitate aus den Büchern Josua, Richter, 1/2, Samuel, 3/4 Königesowie 1/2 Chronik// Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. Dritte Folge. Bd. 255. Göttingen, 2004.

15. Sacra Parallela. Recensionssecundum alphabet litteras dispositae, quae tres libros confiant. Fragmenta e cod. Vat. gr. 1236 // PG. T. 95. Col. 1061; T. 96. Col. 284.

16. Stornajolo C. Le miniature della Topografia Cristiana di Cosma Indicopleuste, cod. Vat. gr. 699. Milano, 1908. Tab. 27; Weitzmann K. Der Pariser Psalter 139 Ms. Grec und die mittelbyzantinische Renaissance // Jahrbuch für Kunstwissenschaft. 1929. Bd. 5. S. 178–194. Abb. 4.

17. Vessel K. Reallexikon Zur Byzantinischen Kunst. Bd. 1. Rom; Freiburg; Basel; Wien, 1968. Sp. 607–618.

18. Volbách W. F., Hirmer M. Frühchristliche Kunst. Die Kunst der Spätantike in West- und Ostrom. München, 1958. Taf. 103–104.

19. Voordeckers E. Elie dans l'art byzantin // Élie le prophète: Bible, tradition, iconographique: Colloque des 10 et 11 novembre 1985. Leuven, 1988. P. 155–196.

20. Weitzmann K. The Miniatures of the Sacra Parallela, Parisinus Graecus 923 (Studies in manuscript illumination. 8). Princeton, 1979. P. 93. Fig. 175.

*Тимощук Игорь Григорьевич,
кандидат психологических наук,
доцент Таврической духовной семинарии*

РАЗВИВАЯ СВЯТООТЕЧЕСКИЙ ТЕЗИС В ПСИХОТЕРАПИИ: ПОСТЧЕЛОВЕК XXI СТОЛЕТИЯ И ФЕНОМЕН ЭНЕРГИЙНОСТИ

Аннотация

В публикации представлен краткий анализ междисциплинарного феномена энергийности в контексте проблемы «постчеловека», разрабатываемой в рамках методологии синергичной антропологии С. С. Хоружего. Осуществляется конкретизация психологических аспектов кон-

цепта энергии и попытка осмысления его роли и функций в структуре методологии святоотеческого подхода в психотерапии. Описаны типичные формы и особенности проявления энергичности. Энергичный дискурс рассматривается как основополагающий и фундаментальный в структуре разработки понятийного аппарата современного святоотеческого подхода.

Ключевые слова: православный энергетизм, постчеловек, антропологический кризис, святоотеческая психотерапия, синергичная антропология, энергия.

*Tymoshchuk Igor Grigorievich,
candidate of psychological sciences,
Associate Professor of the Tauride Theological Seminary*

DEVELOPING THE PATRISTIC ARGUMENT IN PSYCHOTERAPIE: POSTHUMAN TWENTY-FIRST CENTURY AND THE PHENOMENON OF ENERGINET

Annotation

The publication presents a brief analysis of the interdisciplinary phenomenon of energy in the context of the problem of the "posthuman", developed in the framework of the methodology of synergistic anthropology S. Horuzhy. The specification of the psychological aspects of the concept of energy and the attempt to understand its role and functions in the structure of the methodology of the patristic approach in psychotherapy are being realized. Typical forms and features of the manifestation of energy are described. An energetic discourse is considered as fundamental and fundamental in the structure of the conceptual apparatus development of the modern patristic approach.

Keywords: Orthodox energy, posthuman, anthropological crisis, patristic psychotherapy, synergistic anthropology, energy.

Введение

«Антропологический опыт наших дней отвечает какому-то радикально новому, максимально пластичному, меняющемуся и полифоническому образу Человека – Человека, который способен выбирать ошеломляюще различные сценарии самореализации. Синергичная антропология предлагает определенный путь и способ реконструкции всего спектра этих сценариев, базируясь на ключевом наблюдении, что древняя парадигма синергии, или же антропологического размыкания, может быть заново продумана и

обобщена – с тем, чтобы, включив в себя новые способы размышления, стать универсальной динамической парадигмой конституции человека» [2, с. 2], – посредством этой цитаты известный физик и философ, основатель синергической антропологии С. С. Хоружий формулирует основную проблематику научной мысли двадцать первого столетия. В очередной раз, вслед за такими ярчайшими мыслителями как М. Фуко, Ж. Деррида, Ж. Лакан и многими другими громко звучит квинтэссенция проблемы современного человековедения: проблемы методологического и, соответственно, мировоззренческого кризиса в антропологическом знании. Прежде всего это исчерпавшиеся и «неработающие» или мало применимые в практике представления о человеке, имеющиеся в философии двадцатого столетия. Однако, в отличие от других авторов, лишь пессимистично констатирующих в науках о человеке проблематику утраты «Я», «смерти личности» и т. д., С. С. Хоружий описывает перспективную, для применения в антропологических практиках, энергичную модель человека. Констатируем: именно психология и психотерапия наиболее остро нуждаются в наличии ориентировочных моделей, целевая функция которых амплификация наиболее часто встречающихся (прежде всего в консультативно-терапевтической деятельности) трансформаций современного человека. Автор указывает не только на появление своего рода нового феномена в науках о человеке, описывая его в рамках постнеклассического антропологического дискурса, но одновременно предлагает структуру и типологию возможных проявлений такового. В качестве основной стратегии решения «проблемы постчеловека» выбирается путь обращения к святоотеческим текстам. «Старый добрый путь» осмысления трансформаций человека в двадцать первом столетии мыслится в так называемой «энергичной перспективе». Таким образом, ключевым понятием вновь, как и 100 лет назад, становится концепт энергии, в семиотическом пространстве которого и происходят анализ и осмысление этого феномена.

Анализ литературы. Структуру и историческую логику формирования идей энергетизма, как возвращающейся в науку о человеке квинтэссенциальной мысли святоотеческого наследия, можно условно разбить на 4 этапа.

Первый включает труды раннехристианских основателей-подвижников исихазма – святоотеческого учения, включавшего в себя, среди прочего, тончайшие опытные знания о динамике душевных и духовных процессов человека. Последние были детально и психологично описаны и получили, благодаря современным философам и богословам, уже в XX столетии наименование «энергичной модели» человека. Перечислим далее наиболее значимые исторические периоды и имена тех, кто внес непосредственный вклад в разработку данной тематики и оказал непосредственное влияние на появление уже в конце двадцатого столетия такого направления как святоотеческая психотерапия. Прежде всего это труды христианских подвижников IV–VII вв.: Свт. Евагрия Понтийского, Свт. Иоанна Лествичника, Свт. Максима Исповедника. Наиболее значимая фигура, внесшая неопределимый вклад в развитие и *систематизацию* знаний относительно проблемы энергичности, – Свт. Григория Палама (XIII в.).

Далее очень значимым для ретроспективного анализа данной проблемы был исторический период, названный богословом отцом Иоанном (Меендорф) периодом забвения энергии и личности [3]. Это этап в развитии антропологических наук, когда концепты энергии и личности (ключевые для становления антропологической парадигмы категории) оказались невостребованными в концепциях философов и «периферийными» для большинства богословов двадцатого столетия.

Затем следует этап, включавший уже современные работы как представителей традиционного богословского дискурса, так и философов: о. Иоанна (Меендорфа), о. Георгия (Флоровского), о. Василия (Кривошеина), философа В. Н. Лосского.

Важно отметить, что именно в этот период энергичная модель человека впервые получает свое распространение и применение в практической психологии и прежде всего в работах

З. Фрейда и К. Г. Юнга, а также их последователей. Можно вспомнить известные работы К. Г. Юнга «Либи́до, его метаморфозы и символы» и «Об энергетике души». В психотерапии именно эти авторы считаются первооткрывателями *энергийного понимания субъективной реальности человека*. Последняя впервые начала оппонировать традиционным, бытовавшим до XX столетия представлениям об объективной реальности. Энергийное понимание человека впервые было противопоставлено также и классическому научному дискурсу сущностей и субстанций.

З. Фрейд заново «переоткрыл» и описал в невропатологии, а затем и в психологии и психотерапии *энергетический* (либидинозный) принцип и предстал в истории исследования энергийной проблематики как создатель картографии homo-sexus.

К. Г. Юнг в психиатрии и психологии ввел в междисциплинарный дискурс понятие *творческой энергии* и стоял у истоков разнообразнейших *современных психопрактик энергийного самопреобразования* человека (первая из которых хорошо известна как юнгианский анализ).

Автор последнего впервые, будучи психотерапевтом, психиатром (и академическим ученым), применил известный еще со времен Ветхого Завета метод «размыкания» себя бессознательному психическому. Однако, в отличие от христиан, ставивших своей целью размыкания богообщение, он реализовал интенцию навстречу архетипическим образам – специфическим формам выражения энергийности *«неизвестной природы»* (через активное воображение и интерпретацию сновидений). Этот опыт был, как известно, очень драматичным и до настоящего времени, как минимум, неоднозначно оценивается в кругах академических ученых и негативно трактуется представителями православного мировоззрения. К. Г. Юнг исходил прежде всего из идей Ф. Ницше известного своими уникальными лиминальными и «энергийными экспериментами» над собой, благодаря которым стало возможным его знаменитое «путешествие в глубины бессознательного по ту сторону добра и зла».

Следует отметить, что в трудах перечисленных основателей глубинно-психологических концепций авторы исходили в своем понимании энергийной модели человека, опираясь в основном на собственный практический опыт, а потому исследования велись исключительно на эмпирическом уровне, не затрагивая «вертикальную» плоскость духовного измерения человека [4].

Наконец, представляется возможным выделить и нынешний, актуальный этап осмысления энергийной проблематики, границы которого продолжают оставаться открытыми. Понимание человека (в границах его эмпирического бытия) как прежде всего энергийного, соответственно «бессущностного» (не имеющего устойчивых характеристик), получает свое распространение как в работах философов-постструктуралистов и деконструктивистов, так и в теории и практике глубинной и экзистенциальной психологии и психотерапии. Подчеркнем, что это происходит с опорой на другие концепты и категории, а собственно понятие «энергия» мыслится большинством ученых как метафора.

Настоящий этап в развитии данной тематики представлен разработками академика РАН, докт. физ.-матем. наук, философа и богослова С. С. Хоружего. Основанное им учение, именуемое «синергийной антропологией» [2, 3], представляет *истоки новой парадигмы* о человеке и предоставляет в свою очередь (по мнению автора данной статьи) уникальную возможность для создания методологической основы современной святоотеческой психотерапии. Последняя, подчеркнем, является актуальнейшей проблематикой в пространстве формирования ее основополагающего концептуального аппарата.

Целью статьи, таким образом, является постановка ориентировочных вопросов и выдвижение первичных гипотез относительно возможности применения категории *энергийности* с опорой на *принцип православного энергетизма* как в методологическом, так и в прикладном аспекте. Исследуется перспектива привлечения энергийного дискурса для описания феномена современного человека, т. е. постчеловека в его психологическом (экзистенциальном и духовном) проблемном ракурсе. В контек-

сте консультативно-психотерапевтической практики общения с клиентами (пациентами), обратившимися за психологической помощью. В процессе исследования, помимо консультативного интервью как основного метода работы, применялись в частности (в зависимости от запроса пациента и стратегии консультанта-психолога) различные авторские модификации теста незавершенных предложений и авторские ориентировочные анкеты, предназначенные для пациентов, обратившихся за психологической помощью.

Изложение основного материала

Приступая к описанию результатов обобщений терапевтической практики с клиентами (пациентами), подчеркнем, что, проводя исследование в процессе оказания психологической помощи, проводилось обобщение материалов бесед и наблюдений с целью ответить на основной интересовавший вопрос о том, каковы основные психологические характеристики современных молодых людей (в нашем исследовании от общего количества респондентов было 60% студентов), представляющих этот пока лишь смутный, но уверенно обретающий универсальные очертания образ постчеловека.

Далее представляем основные особенности образа современного постчеловека (пациента психолога-практика).

Универсальные характеристики постчеловека:

- отсутствие потребности в глубоких, фундаментальных знаниях и, как следствие,
- ориентация на прикладной алгоритм практических действий, обеспечивающих быстрое получение результата.

Например, у студентов-психологов это выражается в стремлении получить *гарантирующие успех* у будущих клиентов *универсальные правила и наборы точных ответов-рекомендаций* «для большинства случаев жизни».

Ключевой вопрос у представителей такого понимания психологии (и шире – жизни вообще) – *«А что делать, если...»*.

Постчеловек не способен мыслить критически и репродуктивно. Для него представляется затруднительным опираться в

аналитических процедурах на образы (образное мышление), он зачастую освоил в полной мере и понятийное и словесно-логическое мышление.

Узкий кругозор и соответственно малый по объему речевой запас (скудный индивидуальный лексикон) представлен стереотипными речевыми высказываниями: «ну, это...», «типа того...».

Постчеловек – человек не имеет потребности в поиске смысло-жизненных ориентиров, так как они в огромном количестве в том или ином виде предлагаются прямо (чаще косвенно и манипулятивно) в СМИ. Последние формируют у человека двадцать первого столетия недифференцированное, так называемое «клиповое сознание».

Таким образом, современный (в особенности молодой) человек прежде всего отличается отчетливой выраженной направленностью на игнорирование каких-либо ценностных ориентиров. Это человек, пользующийся примитивными целеуказаниями из рекламных проспектов и роликов, он опирается на стереотипы и схемы (гаджеты). Среди прочего, ярко проявилось последнее в процессе беседы с психологом-консультантом. Традиционная потребность современного человека выражается в его запросе на получение кратких универсальных инструкций («на все случаи жизни»), которые помогли бы ему решить как можно большее количество проблемных ситуаций. Именно поэтому в настоящее время так популярна среди студентов-психологов когнитивная психотерапия (КБТ) – она наиболее близка среднестатистическому постчеловеку – человеку-«роботу», у которого из всех высших психических функций прежде всего задействован интеллект. Мозг действительно стал аналогом компьютера, а точнее – примитивной компьютерной программы.

Постчеловек – не способен решать задачи с опорой на нравственные (духовные) категории, так как утрачена *основная* функция и цель разума (мышления, интеллекта) – *способность к различению добра и зла.*

Предварительный вывод по результатам консультативных бесед позволяет предположить: у современного представителя посткультуры имеются явные нарушения представлений (системные искажения) на уровне *восприятие-понимание аксиологических аспектов собственного бытия*.

Познавательные функции постчеловека, как мы уже предполагали ранее, напоминают компьютерную программу, то напомним, что у компьютера нет нравственного критерия в пространстве решения интеллектуальной задачи. Далее отметим, что так как интеллект – центральная составляющая *волевой регуляции* [1], то постчеловек не способен к проявлению интеллектуальных, нравственных и собственно волевых усилий.

Постчеловек не способен к терпению (состояние актуального эмоционального дискомфорта) и, соответственно, не готов к отсрочке исполнения желаний, у него страдают процессы, отвечающие за внутреннюю самоорганизацию и дисциплинированность, что находит свое многочисленное выражение как в бытовом, так и в профессиональном плане.

Таким образом, приходится констатировать, что мы проживаем в период, когда выросло целое поколение молодых людей, основной мировоззренческий принцип которых соответствует немедленному удовлетворению потребностей и выражается в ценностной позиции «хочу все и сразу».

Далее отметим, что в качестве прикладного аспекта применения принципа «православного энергетизма» введение энергийного дискурса в диалог с современным пациентом даже на уровне метафоры способствует актуализации и более глубокому пониманию им особенностей собственных проблемных ситуаций.

Вопросы, способствующие «экзистенциальной динамике», трансформации осознания проблемной ситуации и ее перехода из разряда «бытовых» (в картине мира пациента) в сферу смысло-жизненных («принципиально важных») вопросов, – это гипотезы с привлечением категории *энергийности* с опорой на *принцип православного энергетизма*. Они, как в методологическом, так и

в прикладном аспекте, выводят понимание психологических проблем современного человека на другой – *экзистенциальный уровень* понимания.

Уровень экзистенциального понимания стимулирует соответствующий *экзистенциальный запрос*, т. е. предполагает совместный с психологом процесс реализации совместных консультативных стратегий пациента и психолога-практика.

Таким образом, основываясь на вышеописанном, мы констатируем «выход» в практическую сферу означенных в публикации принципов. Сознательная редукция центрального из них – православного энергийного принципа – возможна до уровня его трансформации в обычные консультативные вопросы.

В качестве примера приведем следующие:

– «*Кому вы отдаете чаще всего жизненную энергию?*

Семье? Работе? Детям? Любовнице? Компьютеру? Зарабатыванию денег? Компании приятелей, собравшихся в сауне?

Это способствует пробуждению и актуализации на уровне сознания у человека необходимых смысложизненных вопросов: *Куда я иду? Для чего я живу? Кому (чему) я принадлежу?*

Ответы на вопросы. «*Где (откуда, в чем, из чего) вы черпаете силы (энергию) для жизни?*» часто позволяют подготовленному святоотеческой литературой психологу определить заблуждения и ключевые ошибки *относительно источника и типа энергий*, которые владеют человеком.

Как показывают результаты анкетирования, в качестве типичных чаще всего фигурируют следующие ответы:

- в компании с друзьями (алкоголь и веселье);
- отношения с любовницей (женщинами, мужчинами);
- покупки в магазинах (традиционная экскурсия в супермаркет, ТЦ, ресторан);
- спорт.

Выводы

1. Энергийное понимание человека (пациента) в контексте постсовременной ситуации структурируется в *целостный и центральный регулятивный принцип* консультативной работы

психолога, представляющего святоотеческую традицию в оказании психологической помощи.

2. Методологический принцип *«православного энергетизма»* выполняет *ключевую* роль в структуре понимания процессов, обеспечивающих динамику взаимоотношений человека с миром: его *направленность и целеустремленность на энергийный* аспект проблемы.

3. Энергийность как совокупное проявление всех желаний, стремлений, установок, интеллектуальных, экзистенциальных и прочих смысложизненных потенций человека помещается в центр предметного диалогического общения пациента и психолога.

4. Энергийность становится стержневой темой консультативного диалога, совместным дискурсом пациента и психолога.

5. Энергийное осмысление пациентом самого себя как сознательного и свободного человека актуализирует, «готовит» почву для последующей формулировки вопросов онтологического (иного) уровня.

6. Самоосознание, открытие себя в энергийной парадигме, *не предполагает* условия сформированной у обычного человека (пациента с улицы) богословской или философской мировоззренческой установки.

7. Опыт консультативно-психотерапевтической практики показывает, что даже применение в процессе консультативного диалога с пациентом метафоры «энергия» способствует актуализации внимания к своему «энергийному статусу» и запускает процессы рефлексии у пациента.

Литература и источники

1. Калинин В. К. Психология воли: сб. науч. тр. / В. К. Калинин; Н.: под науч. ред. проф. Н. Ф. Калина. – Симферополь, 2001. – 208 с.

2. Хоружий С. С. Конституция личности и идентичности в перспективе опыта древних и современных практик себя. // С. С. Хоружий // Вопросы философии. – 2007. № 1. – М.: Наука; Российская академия наук, 2007.

3. Хоружий С. С. Личность и энергия в богословии Меендорфа и современной философии // Хоружий С. С. [Электронный ресурс]. – 2012. – Режим доступа:

http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2013/01/hor_meindorf.pdf

4. Христианская психология в контексте научного мировоззрения: коллективная монография / Под ред. проф. Братуся Б. С. – М.: Никея, 2017. – 528 с.

*Владимир Чернецкий, протоиерей,
магистр богословия, проректор по воспитательной работе
Таврической духовной семинарии*

ЦЕРКОВНО-ПРИХОДСКИЕ ШКОЛЫ ТАВРИЧЕСКОЙ ЕПАРХИИ В ПЕРИОД I МИРОВОЙ ВОЙНЫ

Аннотация

Статья посвящена обзору жизнедеятельности церковно-приходских школ Таврической епархии в годы I Мировой войны. Автор проводит исследование служения преподавателей в действующей армии, участия учительниц в деле облегчения страданий раненых и больных воинов, деятельность училищных властей и самих учащихся по сбору пожертвований и подарков защитникам Родины и их семьям, характеризует влияние военного времени на ход учебного процесса в школах, рассматривает меры оказания помощи беженцам.

Ключевые слова: церковно-приходские школы, Таврическая епархия, I Мировая война, мобилизация, учитель, жертвование, лазарет, бомбардировка, беженцы.

*Vladimir Chernetsky, Archpriest, Master of Theology,
Vice-Rector for Educational Work
Tavrishesky Theological Seminary*

PAROCHIAL SCHOOLS OF THE TAURIDE DIOCESE DURING THE FIRST WORLD WAR

Abstract: The article is devoted to the review of the life of the parochial schools of the Tauride diocese during the First World War. The author conducts research on the service of teachers in the active army, the participation of teach-

ers in alleviating the suffering of wounded and sick soldiers, the activities of school authorities and students themselves to collect donations and gifts to defenders of the Motherland and their families, characterizes the impact of wartime on the educational process in schools, considers measures to help refugees.

Keywords: parochial schools, Tauride diocese, World War I, mobilization, teacher, donation, infirmary, bombing, refugees.

В 1914 году разразилась I Мировая война, которая стала сильнейшим потрясением для Российской империи в целом и для регионов в отдельности. В последнее время наблюдается особый интерес исследователей, как церковных, так и светских, к деятельности Русской Православной Церкви на рубеже XIX–XX веков, история которой включает и участие Таврической епархии в этой страшной войне. Значительный вклад в освещение многих аспектов данной темы внесли изыскания многих исследователей, в том числе и непосредственно крымских краеведов, которые в своих работах основной упор делают на то, чтобы имена и подвиги представителей духовенства и простых мирян, потрудившихся во благо своей Родины во время войны, не исчезли в прошлом, а стали достоянием и примером для ныне живущих и для последующих поколений. Однако следует отметить, что в современных исследованиях не рассказывается о влиянии исторических процессов на существование церковно-приходских школ Таврической епархии, о патриотической деятельности училищных епархиальных властей, преподавателей и самих учащихся этих учебных заведений во время I Мировой войны. Этот пробел мы постараемся восполнить в нашем исследовании.

Одним из первых атрибутов военного времени, касавшегося гражданского населения, явилась мобилизация в действующую армию находящихся в запасе воинов, многие из которых после срочной службы трудились на педагогическом поприще. Число учителей церковно-приходских школ Таврической епархии, призванных на действительную службу с начала войны и до лета 1916 года, достигло 50 человек. Многие из мобилизованных преподавателей, получив соответствующую подготовку в школах

прапорщиков, принимали активное участие в боевых действиях, некоторые воины за свои подвиги были отмечены высокими наградами, несколько учителей попали в плен. Так, учитель Василий Кириллов по окончании школы прапорщиков принимал участие в боевых действиях на территории Галиции, 5 мая 1915 года был ранен в левую руку, после чего был эвакуирован на лечение в г. Славянск, по выздоровлении вернулся в действующую армию. Примерно в то же самое время другой учитель Иван Зименков, находясь на поле военных действий, был ранен в ногу и засыпан землёй от взорвавшегося 12-дюймового снаряда; откопанный живым, был помещён в Харьковский земский лазарет, а с 4 июля 1915 года получил 6-месячный отпуск для поправки здоровья.

К сожалению, во время этой войны с преподавателями Таврических церковных школ происходили и трагические случаи. Учитель Алешковской двухклассной школы Николай Петрович Кулик отдал свою жизнь за Родину в бою с австрийцами 22 февраля 1915 года. Покойный до призыва в действующую армию прослужил в церковных школах Таврической епархии 17 с половиной лет, с успехом трудясь на учебно-воспитательном поприще. Его осиротелая семья – вдова и 5 детей – была взята под попечительство местного церковно-школьного управления [5, с. 1217].

Один из воспитанников Алуштинской двухклассной церковно-приходской школы Филипп Куликов вместе с тремя сотоварищами был расстрелян 1 июня 1915 года в деревне Гоонссизаце за отказ группы русских пленных рыть окопы для австрийской армии [2, с. 200–201]. По благословению Таврического епископа Димитрия (Абашидзе) во всех школах епархии были проведены мемориальные мероприятия об этом воине. А двухклассная Алуштинская школа, в которой обучался Филипп Куликов, почтила его память особым образом, совершив молитвенное поминовение о нём служением в храме литургии и панихиды, а также поместив портрет своего бывшего воспитанника с соответствующей надписью в классной комнате [4, с. 662–663].

Некоторые из школьных зданий послужили военным нуждам непосредственно своими помещениями. К примеру, в мае 1915 года по ходатайству Карасубазарской городской управы здание (наёмное) местной церковно-приходской школы было занято под лазарет на 10 кроватей для больных и раненых воинов. Изначально предполагалось, что школьное помещение будет использоваться в медицинских целях только на время каникул, но впоследствии выяснилась необходимость дальнейшей работы лазарета, и городские власти подыскивали и арендовали другое помещение для занятий школьников. Одна из школ Мелитопольского уезда – Кизиярская – была занята под канцелярию и использовалась в качестве приёмного пункта для Бердянского воинского начальника в 1 и 2 мобилизации, а другая – Мелитопольская – была занята под временный постой призванных на войну запасных нижних чинов, в связи с чем в обеих школах занятия были прекращены на 2 недели. Здание Феодосийской соборной школы в августе 1915 года было отведено под склад хлеба для местного гарнизона. В симферопольских Петро-Павловской и Пантелеимоновской церковных школах в течение всего учебного года во вторую смену, с 13.00 до 16.00, велись занятия с учащимися 5-го городского начального училища, помещение которого было занято под военный постой [5, с. 1220–1221].

Некоторые учительницы церковно-приходских школ Таврической епархии добровольно приняли на себя сердобольный подвиг служения раненым и больным воинам, находящимся на излечении в лазаретах, ближайших к театру боевых действий. Учительницы Е. А. Бычковская, А. А. Воинова, В. П. и А. П. Милосердовы, Е. Долгополова и Т. М. Чубарова после необходимой подготовки стали сёстрами милосердия [4, с. 664].

Несмотря на то, что военные действия происходили на значительном удалении от Таврической губернии, местным жителям некоторых городов, а в их числе и учителям с воспитанниками церковных школ, пришлось пережить много волнений во время нападения турецко-германского флота на населённые пункты

южного побережья Крыма. Утром 16 октября 1915 года в г. Феодосии учащиеся по обычаю собрались в своих школах, а в это время на рейде уже находился турецкий корабль, готовящийся к бомбардировке города. Распространившаяся по городу весть о преступном замысле дошла до школ: Соборной, Казанской, Греко-русской и Кладбищенской, куда поспешили явиться за своими детьми родители учащихся, эти учебные заведения были распущены. В ином положении оказались Екатерининская двуклассная и Ближне-Камышинская школы, где об угрожающей опасности не знали, вследствие чего первые залпы, направленные в сторону расположения этих учебных заведений, вызвали панику среди детей. Когда на Екатерининской церкви взорвался снаряд, от взрыва которого в находящемся возле храма школьном здании разбилось много стёкол, все дети с криком и плачем бросились бежать в степь и попали в зону обстрела. Нерастерявшиеся учителя кинулись вслед за убегающими детьми и вывели своих воспитанников с обстреливаемого участка, благодаря чему никто из учеников не пострадал. Учащиеся Ближне-Камышенской школы после первых выстрелов разбежались по своим домам и вместе с родными выехали на телегах из деревни в степь, откуда вернулись обратно только к вечеру. Пережитое учащими и учениками феодосийских церковных школ неблагоприятно отразилось на положении учебного дела. Несмотря на то, что учебный процесс был возобновлён через два-три дня, занятия уже не могли протекать в нормальном режиме, потому что много детей со своими родителями выехали из города и в школах не было полного комплекта учащихся.

В Ялте во время бомбардировки города с германского крейсера «Бреслау» 26 января 1915 года в церковных школах занятия происходили в обычном порядке. После первых выстрелов в Ольгинской и Алексеевской школах учащиеся были задержаны в классах до окончания бомбардировки, а затем отпущены по домам. Учеников Аутской школы после первого залпа учительница А. В. Соколова сама лично препроводила в Верхнюю Аутку, в дома их родителей [5, 1219–1220].

От лиц церковно-школьной администрации, законоучителей, учащихся и учащих поступали пожертвования для оказания помощи больным и раненым воинам. С начала войны до 20 августа 1916 года от церковных школ Таврической епархии поступило на помощь воинам 9592 рубля 54 копейки. Помимо денежных средств учащиеся приносили для подарков воинам чай, сахар, сало, сухари, яйца, табак, папиросы, мыло, нитки, почтовую бумагу, конверты, конфеты и другие предметы необходимости в солдатском обиходе. В школах, где преподавалось рукоделие, девочки под руководством учительниц шили из собранного или приобретенного за счёт пожертвований материала бельё для воинов, вязали напульсники, варежки, шлемы [4, с. 665–668].

Во время рождественских праздников в некоторых школах воспользовались особыми методами сбора пожертвований для военных нужд. Так, 30 января 1915 года в Ново-Софиевской школе Евпаторийского уезда был устроен литературный вечер, при этом было собрано 40 рублей, к которым ученики добавили свои 5 рублей. Затем, на Пасхальной седмице, в школе был проведён благотворительный концерт, давший 30 руб. сбора. В святочные дни 1916 года учительница Ново-Софиевской школы вместе со своими учениками, предварительно выучив тропарь и кондак праздника, обошли своё небольшое село с радостной песнью о Рождестве Христовом, собрав при этом 16 руб. 61 коп. Все эти пожертвования поступили в кассу епархиального комитета по оказанию помощи воинам.

Заведующий Бююк-Онларской Перекопского уезда церковно-приходской школой священник Арсений Левицкий для сбора на подарки воинам действующей армии в рождественские праздничные дни 1916 года организовал два хора составом до 70 человек учащихся. У каждого певчего из детей на рукаве был нашит красный крестик, впереди хора несли звезду, некоторые из учащихся несли в руках раскрашенные плакаты с надписями: «Всё для войны», «Для воюющего брата» и т. п. Было собрано 37 руб. 87 коп. и несколько десятков килограммов продуктов. Кроме того, сами дети приготовили подарки для воинов: каждый ученик

(107 человек) принёс в школу кисет, в который были вложены табак, папиросная бумага, конфеты, пряники, мыло, иголки, нитки и почтовая бумага.

В Айбарской церковно-приходской школе того же Перекопского уезда 3 января 1916 года был устроен духовно-патриотический вечер, на котором хор учащихся под руководством учителя пения псаломщика Д. Полуляха исполнял гимны и кантаты. Также некоторые воспитанники школы декламировали стихотворения, удачно подобранные соответственно обстоятельствам переживаемого военного времени. На этом вечере было собрано 65 руб. 59 коп. для нужд больных и раненых воинов [3, с. 106–109].

Кроме того, учащиеся церковно-приходских школ г. Симферополя посещали больных и раненых воинов, находящихся на излечении в местных медицинских учреждениях, которым доставляли немалое развлечение и утешение чтением стихотворений и басен, пением гимнов и песен.

Семьи призванных на войну из числа заведующих, учащихся и учащихся встречали к себе предупредительное внимание и заботу со стороны школ. В первую очередь эти заботы простирались на семейства призванных в армию учителей. Получая в полном объёме школьное содержание участвующих в боевых действиях учителей и работников школ, их семейства продолжали пользоваться занимаемыми при школах квартирами. Особое внимание и заботливость были проявляемы и по отношению к учащимся церковных школ, родители которых были призваны в действующую армию, и в случае возникновения какой-либо нужды таким детям неотложно оказывалась необходимая помощь. Так, в школе при архиерейском подворье по благословению архиепископа Таврического Димитрия (Абашидзе) учащиеся бесплатно снабжались учебными принадлежностями, завтраками, а в некоторых случаях одеждой и обувью. В школах Днепровского уезда – Алешковской, Григорьевской, Далматовской и Ново-Киевской – беднейшим из детей, родители которых воевали, перед праздником Рождества Христова была приобретена одежда на

пожертвования учащихся этих же учебных заведений. В школах Мелитопольского уезда на помощь бедным учащимся, детям воинов, приходили местные церкви, сельские общества, попечительства, кредитные товарищества и частные лица [5, с. 1222–1224].

Помимо этого, церковные школы Таврической епархии вместе с общественностью принимали деятельное участие в оказании помощи населению, эвакуируемому из местностей, занятых неприятелем или угрожаемых его нашествием. Епархиальные и уездные училищные власти принимали возможные меры беженцам-учителям в поиске жилья, получении пособий, жалования и в других нуждах. Желаящим учительствовать в местных церковных школах предоставлялись свободные места или заместительские вакансии ушедших на войну преподавателей.

Поселившиеся в различных населённых пунктах Таврической губернии беженцы определяли своих детей в начальные церковные школы. В общем число детей-беженцев было невелико, сливаясь с общей массой учащихся, они не оказывали заметного увеличения количества учеников в каждой из отдельных школ. В 1914/15 учебном году детей-беженцев обучалось в церковно-приходских школах Таврической епархии 160 человек. Во всех церковных школах старались обеспечить детей-беженцев всем необходимым для обучения, одеждой, обувью и питанием.

В с. Большой Белозерке Мелитопольского уезда была открыта священником Покровской церкви Феодором Домничем школа грамоты, помещалась в церковной сторожке, где обучалось 11 детей-беженцев. Для занятий с ними были приглашены две учительницы церковно-приходских школ Мелания Сапьяниченко и Ксения Райко, а также две учительницы земских училищ Анна Дармостук и Лидия Ляшенко. Все трудились в этой школе безвозмездно [4, с. 711–715].

В г. Керчи 12 ноября 1915 года для девочек-беженек была открыта одноклассная церковно-приходская школа в помещении, бесплатно предоставленном на подворье Катерлезского Георгиевского женского монастыря. Классная мебель и учебники для

новой школы были позаимствованы в городских училищах, часть пособий выслал епархиальный училищный совет. Учебные занятия было поручено вести окончившей гимназию Н. Н. Кудь, с вознаграждением 360 рублей. Кроме неё в школе безвозмездно трудились две монастырские послушницы: одна преподавала пение, другая – рукоделие; заведование школой было возложено на настоятельницу монастыря, игумению Ксению, она же преподавала и Закон Божий. Попечительницей школы изъявила согласие быть супруга Керченского градоначальника О. К. Маркова. Учащихся в школе было 44 девочки, представительницы Холмской, Гродненской, Варшавской губерний и других мест. При открытии школы обнаружилось, что многие ученицы не имели даже обуви, другие нуждались в одежде. Тогда на средства Елисаветинского комитета и на частные пожертвования было закуплено потребное количество материала, из которого сёстры Катерлезского монастыря пошили теплые пальто и платья, также были приобретены ботинки и чулки в необходимом количестве [6, с. 69–74].

Но кроме перечисленных видимых примеров участия начальных и средних церковных училищ в I Мировой войне благородным делом помощи нуждам российского воинства учащиеся церковно-приходских школ Таврической епархии вместе со своими учителями ежедневно возносили горячие детские молитвы к Всевышнему Богу о даровании победы государю, императору Николаю II, о здравии и спасении защитников Отечества, об исцелении ран и болезней, полученных в трудном ратном деле, и об упокоении во «Святых Селениях» всех, положивших жизнь свою за «веру Православную, за Царя и Державу Российскую» [1, л. 19].

Таким образом, результаты проведённого исследования свидетельствуют, что церковно-приходские школы Таврической губернии не остались в стороне от тяжкого испытания, постигшего Отчизну в далёком 1914 году. Церковно-школьные труженики и сами учащиеся прилагали свои труды во благо Родины, по силам и по средствам несли посильные жертвы на военные

надобности. Одни, не щадя своих сил, на полях сражений вели борьбу с врагом, защищая Родину, её честь, достоинство и целостность; другие со словом молитвы и пастырского утешения спешили туда, где чувствовалась необходимость в удовлетворении религиозных потребностей воинов; иные, добровольно приняв на себя подвиг служения великому делу любви и милосердия, служили в местах, ближайших к театру военных действий, облегчению страданий больных и раненых воинов, а большинство, в том числе и учащиеся дети, вносили непрерывно свои скромные лепты на удовлетворение разных вызванных войною нужд.

Литература и источники

1. Отчёт Таврического епархиального наблюдателя о состоянии церковных школ Таврической епархии за 1915/16 учеб. год // Государственный архив Республики Крым. – Ф. 419. – Оп. 1. – Д. 71.

2. Покровский Л. Таврическое духовенство и война // Таврический церковно-общественный вестник. – 1917. – № 8–9. – С. 200–209.

3. Таврическое духовенство и война. Школьные жертвы нужды войны // Таврический церковно-общественный вестник. – 1916. – № 4. – С. 106–109.

4. Шведов М. Таврическое духовенство и война. Об участии церковных школ Таврической епархии в современной войне (сведения за 1915/16 уч. год) // Таврический церковно-общественный вестник. – 1916. – № 29–30. – С. 661–668, № 31. – С. 711–719.

5. Шведов М. Таврическое духовенство и война. Об участии церковных школ Таврической епархии в современной войне // Таврический церковно-общественный вестник. – 1915. – № 32. – С. 1214–1224.

6. Школа для девочек-беженок // Таврический церковно-общественный вестник. – 1916. – № 3. – С. 69–74.

*Шалахов Владимир Юрьевич,
преподаватель Таврической духовной семинарии*

ФЕНОМЕН И ПРИЧИНА ЛЮБВИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ

Аннотация

Автор статьи предлагает рассмотреть феномен любви как основной принцип завершенности и полноты существования личности. Показывает связь между любовью и самоактуализацией любящей личности и возлюбленной. Любовь рассматривается как причина и утверждение существования и самораскрытия другой личности. Главной причиной существования феномена любви человеческой автор показывает явившуюся любовь Божию.

Ключевые слова: любовь, феномен, существование, причина, Бог, жизнь.

*Shalakhov Vladimir Yuriyevich,
The teacher
of the Tauride Theological Seminary*

THE PHENOMENON AND CAUSE OF HUMAN LOVE

Annotation

The author of the article suggests to consider the phenomenon of love as the main principle of completeness and completeness of the existence of a person. Shows the connection between love and self-actualization of the loving person and the beloved. Love is seen as the cause and affirmation of the existence and self-revelation of another person. The main reason for the existence of the phenomenon of human love, the author shows the revealed love of God.

Keywords: love, phenomenon, existence, cause, God, life.

Любовь является единственным способом понять другого человека в глубочайшей сущности его личности. Никто не может осознать суть другого человека до того, как полюбил его.

Виктор Франкл

Феномен любви как таковой – самая интригующая тема изучения всеми представителями человеческого сообщества. О любви написано больше, чем обо всем другом, что изучается на протяжении всех времен. Умы и сердца людей продолжают искать в ней ответы и смысл для самих себя. Неисчерпаемость темы любви может быть сопоставима только с непостижимостью тайны человеческой личности. Само по себе слово «любовь» употребляется не только к противоположному полу, но и к Богу, и к искусству, и к науке, и к спорту, и к вождю, и сына к матери, и к отцу, и родителей к детям. Таким образом, открывается функциональная сторона любви как особенного феномена, ведущего к сближению с предметом любви, соединение с ним в чувствах, воле и жизни. Это хорошо видно по обозначению любви у древних греков – в зависимости от того, к кому она направлена. Агапе – жертвенная любовь, Филео – дружеская любовь, Сторге – семейная любовь, Эрос – чувственная любовь между полами. К этому перечню можно отнести и патриотизм – любовь к родине.

Саму же связь между полами некоторые ученые делят на разновидности в зависимости от глубины чувств: от поверхностной любви, похожей на флирт, до одержимой мании – бурного, всепоглощающего чувства, от практичной любви по расчету до романтической, согласной пойти на самопожертвование. Мечта о достижении же совершенной любви на практике остается недостижимой для подавляющего числа людей. В чем же причина? Что сдерживает в человеке рождение и становление совершенной любви?

Любовь отличается от пассивных чувств, таких как радость или грусть. Последние напоминают краски, которыми расцвечивается наша душа, пишет Ортега-и-Гассет в «Этюдах о любви». Радость сама по себе бездеятельна, однако она может служить причиной действий. Между тем любовь не просто «состояние», но деятельность в направлении любимого. Имеется в виду не порывы тела и духа, вызываемые любовью, а то, что в самой природе любви заложена потребность человека

преодолевать границы своего «я» в стремлении к тому, что он любит, сливаться с ним в одну жизнь [1, с. 23].

Р. Стернберг выделяет три составляющие любви – эмоциональный компонент, мотивационный и когнитивный аспект с обязательствами и долгом [2, с. 21–22].

В совершенной любви все три компонента вместе. Формирование и сохранение высшей любви зависит от отношений и от ситуации, в которой эта любовь развивается и сохраняется. Любовь вбирает себя не просто двух людей, но их разностороннюю жизнь, окружающую каждого из них во всей палитре. Это цветное восприятие действительности, которое в себе восхищает любящую личность.

Таким образом, истинная Любовь есть радостное утверждение новой другой жизни в своей. Это прорыв из личного бытийного одиночества в другую жизнь, это переход в новое бытие, в иную судьбу, это прорыв через мощнейший личностный барьер самосохранения от вмешательства других людей. Это вскрытие спрятанной доселе внутри жизни, сопровождающееся музыкой сердца, проявляющейся в стихах и пении. Любовь выводит человека из собственного замкнутого мира. Это в каком-то смысле всегда рискованное, ставящее под удар любящую личность, которая выходит навстречу другой личности.

Можно ли применить эти наблюдения о любви человеческой к Личности Бога? Следует ли ожидать в таком случае ответ о возникновении Совершенной любви и ее сохранении в жизни?

Приход Христа в наш мир был сопровождаем и торжественным благовестием архангела Гавриила Деве Марии, и ликованием ангелов на полях Вифлеема, чье ангельское пение о любви Бога сохранилась на страницах Евангелия.

Появление Бога посреди людей было драматичным с долей риска и скорби.

Евангелист Иоанн пишет: «Пришел к Своим, и Свои Его не приняли» [3].

«Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную» [4].

О возникновении любви мы читаем у апостола Иоанна, что ее начало от Бога:

«Возлюбленные! будем любить друг друга, потому что любовь от Бога, и всякий любящий рожден от Бога и знает Бога. Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь. Любовь Божия к нам открылась в том, что Бог послал в мир Единородного Сына Своего, чтобы мы получили жизнь через Него. В том любовь, что не мы возлюбили Бога, но Он возлюбил нас и послал Сына Своего в умилоствление за грехи наши» [5].

Любовь – это мощная объединяющая сила. Как пишет Эрих Фромм: «Только любя, отдавая себя другому и проникая в него, я нахожу себя, я открываю себя, я открываю нас обоих, я открываю человека» [6, с. 35].

Любовь есть деятельная озабоченность, заинтересованность в жизни и благополучии того, кого мы любим.

О совершенной любви говорит и Библия. В Новом Завете в 1 Послании Коринфянам в 13 главе святой апостол Павел пишет:

«Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я – медь звенящая или кимвал звучащий.

Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, то я ничто.

И если я раздам все имение мое и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы.

Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине; все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит.

Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится.

Ибо мы отчасти знаем, и отчасти пророчествуем; когда же настанет совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится.

Когда я был младенцем, то по-младенчески говорил, по-младенчески мыслил, по-младенчески рассуждал; а как стал мужем, то оставил младенческое.

Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан.

А теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше» [7].

По словам С. Л. Рубинштейна, любовь в ее «онтологическом» содержании – это процесс вычленения из сплетения зависимостей целей и средств особого, неповторимого существа данного человека... Любовь есть выявление этого образа человека и утверждение его существования... любовь выступает как утверждение бытия человека. Быть любимым – это значит быть самым существующим из всего и всех. Чтобы существовать как человек, человек должен существовать для другого не как объект познания, а как условие жизни, человеческого существования... Лишь через свое отношение к другому человеку человек существует себя, как человек. Свое подлинное человеческое существование человек обретает в любви, поскольку в любви к нему другого человека он начинает существовать для другого человека. Любовь выступает как усиление утверждения человеческого существования данного человека для другого [8, с. 30].

Действительно, любовь укрепляет и восстанавливает наше существование.

Виктор Франкл утверждает подобную мысль, особенно наглядно представляя ее на собственном примере, случившемся в концлагере смерти. «Звучит приказ: «Рабочая команда такая-то – шагом марш!левой – два-три-четыре!левой – два-три-четыре! Передние – ровней ряд!левой!левой!левой! Снять шапки!» ... «Снять шапки!» означало, что мы проходим через лагерные ворота. Прожекторы направлены на нас. Тот, кто не шагает прямо, не

держит равнение в своем ряду из пяти человек, может рассчитывать на удар сапогом. Как и тот, кто из-за нестерпимого холода отважится натянуть на голову шапку прежде, чем это будет разрешено. И вот в темноте мы идем дальше, спотыкаясь о большие камни, по огромным лужам, вдоль улицы, ведущей к лагерю. Конвоиры беспрестанно орут на нас, подталкивают ружейными прикладами. Тот, у кого раны на ногах болят особенно нестерпимо, опирается на чуть-чуть более крепкого товарища. Мы идем молча. Ветер режет лицо, не дает говорить. Мы уткнулись подбородками в поднятые воротники своих ветхих курток. И вдруг идущий рядом со мной бормочет: «Ты, слушай! Если бы наши жены нас сейчас видели! Надеюсь, что в их лагере все же получше... И они, надеюсь, даже не представляют себе, что тут с нами». ... И предо мной возникает образ моей жены. Километр за километром мы идем бок о бок рядом, то утопая в снегу, то скользя по обледенелым буграм, поддерживая друг друга, слыша брань и понукания. Мы не говорим больше ни слова, но мы знаем: каждый из нас думает сейчас о своей жене. Время от времени я бросаю взгляд на небо: звезды уже бледнеют, и там, вдали, сквозь густые облака начинает пробиваться розовый свет зари. А пред моим духовным взором встает любимый человек. Он воплощен так живо, так ярко, как это никогда не было в моей прежней, нормальной жизни. Я беседую с женой, я задаю вопросы, она отвечает. Я вижу ее улыбку, ее ободряющий взгляд, и – пусть этот взгляд бестелесен – он сияет мне ярче, чем восходящее в эти минуты солнце.

И вдруг меня пронзает мысль: ведь сейчас я впервые в жизни понял истинность того, что столь многие мыслители и мудрецы считали своим конечным выводом, что воспевали столь многие поэты. Я понял, я принял истину – только любовь есть то конечное и высшее, что оправдывает наше здешнее существование, что может нас возвышать и укреплять! Да, я постигаю смысл того итога, что достигнут человеческой мыслью, поэзией, верой: освобождение – через любовь, в любви! Я теперь знаю, что человек, у которого нет уже ничего на этом свете, может духовно – пусть на

мгновение – обладать самым дорогим для себя – образом того, кого любит. В самой тяжелой из всех мыслимых тяжелых ситуаций, когда уже невозможно выразить себя ни в каком действии, когда единственным остается страдание, в такой ситуации человек может осуществить себя через воссоздание и созерцание образа того, кого он любит. Впервые в жизни я смог понять, что подразумевают, когда говорят, что ангелы счастливы любовным созерцанием бесконечного Господа. ... Меня пронзает мысль: а ведь я даже не знаю, жива ли она! Но я знаю теперь другое: чем меньше любовь сосредоточивается на телесном естестве человека, тем глубже она проникает в его духовную суть, тем менее существенным становится его «так-бытие» (как это называют философы), его «здесь-бытие», «здесь-со-мною-присутствие», его телесное существование вообще. Для того чтобы вызвать сейчас духовный образ моей любимой, мне не надо знать, жива она или нет. Знай я в тот момент, что она умерла, я уверен, что все равно, вопреки этому знанию, вызвал бы ее духовный образ, и мой духовный диалог с ним был бы таким же интенсивным и так же заполнял всего меня. Ибо я чувствовал в тот момент истинность слов Песни Песней: «Положи меня, как печать, на сердце твое... ибо крепка как смерть любовь» [9, с. 31–33].

Итак, можно видеть, как любовь к другому человеку есть причина как собственного существования, так и другого. Если данное положение верно для отношений между людьми, то можно сказать нечто похожее о Боге, как подарившем людям любовь, что Его любовь есть причина Его существования в сознании людей, а также что и существование людей коренится в любви Бога.

Любовь меняет статус индивидуума, возлюбленный перестает быть просто кем-то среди остальных, но перемещается в восприятии любящего на первый план, а значит, он по-новому оживает в сознании любящего его человека.

Возможно, этот принцип делает нашу жизнь продолжающейся вечно, как написано: «Ибо у Бога все живы» [10].

С началом любви человек начинает существовать для другого человека в новом, более полном смысле как некое

завершенное, совершенное в себе существо. Иными словами, любовь есть утверждение существования другого и выявление его сущности, как писал С. Л. Рубинштейн [11, с. 30].

Любовь не имеет объективную причину для своего существования кроме Божественной. В Библии говорится, что Бог в любви Своей сотворил этот мир и дал жизнь человеку, с заповедью любить и быть любимым. Вся Священная книга пропитана идеей Божьей любви, на которой задумана жизнь и которая завещается людям.

«Издали явился мне Господь и сказал: любовью вечною Я возлюбил тебя и потому простер к тебе благоволение» [12].

«Заповедь новую даю вам, да любите друг друга; как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга» [13].

Из натуралистических причин нет достаточных, которые бы стали необходимыми в том, что мы должны любить друг друга. Не объясняется ни физическими, ни физиологическими, ни психологическими условиями человеческого существования, нет таких законов природы, по которым мы должны любить друг друга.

Истиной причиной любви есть любовь Самого Господа. Как сказал св. Иоанн Кронштадский, «без Бога (без Его вездеприсутствия) не может быть ни одного движения моей мысли и сердца: есть действие – должна быть причина, есть следствие – должно быть начало» [14].

У любви человеческой есть начало Небесное. Как пишет св. апостол Иоанн, в том любовь, что не мы возлюбили Бога, но Он нас.

Бог ближе к нам всякого человека во всякое время: ближе моей одежды, ближе воздуха, света, ближе моей жены, отца, матери, дочери, сына, друга. Я Им живу душевно и телесно. Им дышу, Им мыслю, чувствую, соображаю, намереваюсь, говорю, предпринимаю, делаю. О Нем мы живем и движемся и есмы (Деян. 17: 28) [15].

В любви человек становится надприродным в своем действии любви, он любит как метафизическое существо и поднимается выше своей природной стихии.

Любовь, – пишет известный психолог Братусь Б. С., – это способность увидеть другого, способность забыть себя в восхищении другим, это и есть способность любви как высшего из доступных человеку способов реализации отношения к другому [16, с. 36].

Любовь к другому человеку выступает как первейшая острейшая потребность человека, в ней он сам создается и определяется как человек. Любовь – это утверждение человека в человеческом существовании. В любви проявляется факт невозможности изолированного существования человека, вне отношения к другим людям.

Любовь к другому человеку выступает особым одобряющим чувством, основывающемся не на внешнем явлении только, не на непосредственном восприятии человека, а на раскрытии сущности человека. Благодаря любви можно, как в зеркале, увидеть подлинную сущность человека. Любовь есть утверждение другого человека и заключенного в нем способа отношения к миру, к другим людям, а тем самым мое отношение к миру, к другим людям преломляется через отношение к любимому человеку. «Любящий всегда гениален, так как открывает в предмете своей любви то, что скрыто от всякого нелюбящего», – пишет А. Ф. Лосев в своем комментарии к Платону [17, с. 70].

У Рубинштейна С. Л. можно найти такую мысль: «Радоваться самому существованию другого человека – вот выражение любви в ее исходном и самом чистом виде. Хорошо, что вы существуете в мире... Но уже вслед за радостью от самого существования человека – хотя бы далекого и недоступного – приходит другая, более конкретная, а потому или более полная, или более обремененная радость – радость от более или менее интимного общения с ним, в процессе которого общими у двух людей становятся и радости и печали каждого из двух любящих друг друга людей» [18, с. 30].

Любовь, – говорит С. Франк, – это сердечное отношение «Я» и «Ты». Это непостижимое чудо явления другого, второго «Я». И это чудо осуществляется, конституируется в феномене любви, и потому сама любовь есть явление чудесное, есть таинство. Любовь – это не просто чувство или эмоциональное отношение к другому, она есть актуализированное, завершенное трансцендирование к «Ты», как подлинной, «Я»-подобной, по себе и для себя сущей реальности, открытие и усмотрение «Ты» как такой реальности и обретение в нем онтологической опорной точки для меня. Я не вбираю «Ты» в себя, – напротив, сам вступаю в него, и оно становится «моим» только на тот лад, что я Сам осознаю принадлежащим себя ему [19, с. 375].

Почему любит человек? Он любит потому, что не любить не может, даже когда потом обнаруживается, что любимый вовсе не тот, за кого себя выдавал, начавшаяся любовь продолжает жить сама. Душу, познавшую любовь, переполняет энергия такой силы, что она пробивается наружу в творчестве и гении. Любовь – это великая стихия для человека. Когда он находится в ней, стихии любви, он не только открывает себя как человека, но творит из себя человека и также пытается сотворить других. Энергия любви вдохновляет истинное творчество, она излучает ее повсюду. Любовь является среди грязи и неустроенности человеческой жизни, наподобие цветам, прорастающим на черной земле, вызывая к себе невольное удивление и нежность. В том парадокс и триумф любви, что она появляется среди скудости и зла и взлетает над брэнностью жизни, потрясая ее и повергая ниц врагов, но сама становится их жертвой. Грубые сердца смягчаются под ее влиянием и отступают перед ней пораженные, но потом поедают ее. Многие шедевры литературы описывают этот парадокс в своих повестях и романах.

Но все сюжеты – лишь слабая тень основного сюжета, в котором Бог первым возлюбил и пострадал за тех, кого возлюбил, и спас Своею любовью некогда черствые и глухие сердца.

Любовь вдыхает себя из Божьего пространства и само дарит себя, свою любовь другому человеку. Любовь есть музыка серд-

ца, от которой оно поет. Опыт любви слагается и бережется народами, как суть своей истинной жизни.

Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем [20].

Любовь придает смысл обоим любящим сердцам. Любящий обретает смысл, ради которого хочется жить, а возлюбленный становится желанной личностью, которую переполняют благодарность и стремление жить ради любящего его.

Господь этот принцип открыл в Своей смерти и жизни за нас. Он возлюбил нас, чтобы родиться среди нас, жить с нами, умереть за нас и воскреснуть для нашего оправдания. Мы обрели в Нем причину, возвращающую нам утерянное достоинство, ибо любовь взывает к союзу и соединению. Господь становится желанной личностью, ради которой хочется жить. Любовь есть утверждение жизни того, кого любят, так и того, кто любит. И все вместе приводит к взаимной вечной жизни.

Литература и источники:

1. Хосе Ортега-и-Гассет. Этюды о любви. – СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2003. – 416 с.
2. Стернберг Роберт Дж. Триангулярная теория любви. – Сексология. Хрестоматия под ред. Исаева Д. Н. – Питер, 2001. – 512 с.
3. Библия. Евангелие от Иоанна, 1 глава, 11 стих.
4. Библия. Евангелие от Иоанна, 3 глава, 16 стих.
5. Библия. 1 Послание Иоанна, 4 глава, с 7 по 10 стихи.
6. Фромм, Эрих. Искусство любить. – Москва: АСТ. – 2014. – 221 с.
7. Библия. 1 Послание Коринфянам, 13 глава, с 1 по 13 стихи.
8. Рубинштейн С. Л. Человек и мир. – Питер. – 2012 г. – 224 с.
9. Франкл В. Сказать жизни «Да» / Под ред. Д. А. Леонтьева. М.: Смысл, 2004. – 76 с.
10. Библия. Евангелие от Луки, 20 глава, 38 стих.
11. С. Л. Рубинштейн. Человек и мир. – Питер, 2012. – 224 с.
12. Библия. Иеремия, 31 глава, 3 стих.
13. Библия. Евангелие от Иоанна, 13 глава, 34 стих.

14. Св. Иоанн Кронштадтский. Моя жизнь во Христе. Том 1, раздел 42. – Электронный ресурс:
http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/ioann_kron/tom_1/txt02.html
15. Св. Иоанн Кронштадтский. Моя жизнь во Христе. Том 1, раздел 259. – Электронный ресурс:
http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/ioann_kron/tom_1/txt02.html
16. Братусь Б. С. Любовь как презентация человеческой сущности. / Журнал «Вопросы философии», 29.12.2009. – Москва: «Наука». – С. 32–40. Электронный ресурс:
http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=80
17. Лосев А. Ф. Вступительная статья к первому тому сочинений Платона // Платон. Соч. Т. 1. М.: Мысль, 1990. – 860 с.
18. С. Л. Рубинштейн. Человек и мир. – Питер, 2012. – 224 с.
19. Франк С. Л. С нами Бог // Философия любви. Часть 2. – М.: Республика, 1992. – 510 с.
20. 5. Библия. 1 Послание Иоанна, 4 глава, 16 стих.

*Шимон Иоанн, протоиерей,
Благочинный Второго Симферопольского благочиния,
преподаватель Таврической духовной семинарии*

МИССИОНЕРСКАЯ И ПУБЛИЦИСТИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ АРХИЕПИСКОПА КРЫМСКОГО ЛУКИ (ВОЙНО-ЯСЕНЕЦКОГО) В ПОСЛЕВОЕННЫЕ ГОДЫ

Аннотация

На основе анализа архивных материалов и текстов проповедей, в том числе опубликованных в «Журнале Московской Патриархии» в 1940-х гг., в статье исследуется миссионерская публицистическая деятельность архиепископа Крымского Луки (Войно-Ясенецкого), осуществлявшаяся им в послевоенные годы.

Ключевые слова: Крым, архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий), миссионерская деятельность, проповеди, международное положение.

*Shimon John, archpriest,
Dean of the Second Simferopol Deanery,
teacher of the Tauride Theological Seminary*

MISSIONARY AND PUBLICISTIC ACTIVITY OF ARCHBISHOP OF CRIMEAN LUKA (VOYNO-YASENETSKY) IN THE POST-WAR YEARS

Annotation

Based on the analysis of archival materials and texts of sermons, including those published in the "Journal of the Moscow Patriarchate" in the 1940s, the article examines the missionary and journalistic activities of Archbishop Luka (Voyno-Yasenetsky) of Crimea, carried out by him in the postwar years.

Keywords: Crimea, Archbishop Luke (Voyno-Yasenetsky), missionary activity, sermons, international situation.

Необходимо сказать, что в Крымской епархии в конце 1940-х гг. практически отсутствовала литература о расколе и сектантстве. Люди мало посещали церкви, особенно в сельской местности. «Собеседования с сектантами, которые я считаю вообще мало полезными, – резюмировал уполномоченный Совета по делам Русской Православной Церкви Я. И. Жданов, – невозможны при существующих политических условиях» [5, с. 47].

Архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий), возглавивший Крымскую епархию в 1946 г., стал вести миссионерскую работу среди паствы сам, выступая в городах и сёлах с большими, полтора-двухчасовыми речами о сектантстве, его истории и происхождении и нередко проповедуя в Симферопольском соборе на догматические темы. В этом своём стремлении владыка действовал, как и многие другие подвижники Русской Православной Церкви. Он «в любую погоду отправлялся в собор, где совершал богослужения и читал проповеди. После проповеди, сначала стоя, а когда с возрастом силы стали покидать, то сидя, благословлял всех прихожан, находившихся в храме», – вспоминает М. Д. Прозоровская [4].

19 ноября 1947 г. архиепископ Лука получил из Москвы телеграмму, в которой от имени «Журнала Московской Патриархии» его просили прислать в срочном порядке статью на тему о «поджигателях войны». 22 ноября Лука зашёл в канцелярию епархии и, показав агенту «Вологодскому» и благочинному Милославу

написанную им в «Журнал Московской Патриархии» статью на тему о поджигателях войны, заявил: «Я считаю, что задание “Журнала Московской Патриархии” написать статью о поджигателях войны именно мне не случайно и, видимо, сделано по предложению [Г. Г.] Карпова. Моё мнение известно за границей, а поэтому и статья за моей подписью будет иметь важное политическое значение. Ведь с успехом мог бы написать статью митрополит Николай или кто-нибудь другой из Патриархии, но они, очевидно, дипломатично отказались от этой неприятной миссии и умывают руки. Моё положение также не совсем приятное, и приходится варьировать и тщательно продумывать заданную мне тему» [5, с. 112].

В 1948 г. в «Журнале Московской Патриархии» (№ 1, январь) статья архиепископа Луки была напечатана под названием «К миру призвал нас Господь» (1 Кор. 7, 15), в которой, в частности, были такие строки: «Но, как ни важны для американцев их планы экономического и политического господства над миром, как ни велика власть доллара, – это не единственный мотив их решимости прибегнуть к атомным бомбам. Ещё важнее их страх пред неотвратимо надвигающимся социализмом и коммунизмом. Только этим страхом можно объяснить тот факт, что правительство, считающее себя самым демократическим, всеми силами поддерживает самые антидемократические и даже фашистские правительства других стран... Каково же наше подлинное отношение к нашему Правительству, к нашему новому государственному строю? Прежде всего, мы, русское духовенство, живём в полном мире с нашим Правительством, и у нас невозможно благословение священников на участие в контрреволюционных или террористических бандах, как это было в Загребе. У нас нет никаких поводов к вражде против Правительства, ибо оно предоставило полную свободу Церкви и не вмешивается в её внутренние дела. Мы, конечно, совершенно чужды материализма, составляющего идеологическую основу коммунизма, но это не мешает нам видеть все то доброе, полное великой социальной правды, что дал нам наш новый государственный строй, и с чистым сердцем приветствовать его» [3, 61–64].

На эту статью архиепископа Луки отреагировала издававшаяся в Париже русскоязычная эмигрантская газета «Русская мысль», выходившая в Париже с 19 апреля 1947 г. под редакцией В. А. Лазаревского (ред. до 1953 г.). По заключению Е. С. Забавниковой, эта газета сыграла «совершенно особую, консолидирующую роль в жизни эмиграции послевоенного периода». Она была основана как орган русских секций французских конфедераций дружинников-христиан (первые два года название этого органа печаталось в выходных данных на титульном листе издания) [2, с. 116]. В № 64 газеты от 2 июля 1943 г. появилась статья под названием «“Но избави нас от лукавого” – открытое письмо Луке, архиепископу Симферопольскому и Крымскому». Автор этой публикации, подписавшийся как «Н. Крюков-Ангорский» (бывший эсер, после революции вступивший в РКП(б), в 1930-х гг. уехал из СССР за границу и объявил себя невозвращенцем) [2, с. 119, 120], прямо обвинял владыку в сотрудничестве с ГПУ и даже приписывал ему членство в Компартии СССР. «Почему Вы вмешиваетесь в политические дела? – возмущался иностранный респондент. – Представители Московской Патриархии клятвенно уверяли нас, что в СССР Церковь вне политики. Они умолчали, что коммунистическая политика внутри Церкви. Церковь отделена от государства, но патриархия присоединена к ГПУ, раз поместила Вашу статью».

Относительно пассажа из статьи архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого), в котором он заключал, что «вся масса католического духовенства стала на сторону поджигателей войны и явно сочувствует фашизму», автор заметки в газете «Русская мысль» негодовал: «Какое коммунистическое вранье! До сего времени мы видели борьбу с католическим духовенством со стороны гитлеризма за его сопротивление расизму... Вы же осмелились взять эпиграф для Вашей статьи “К миру призвал нас Господь” (1 Кор. 7. 15) и восстанавливаете русский народ против христиан-католиков, призывая к полному прекращению борьбы с антихристианским коммунизмом. Вы забыли, что первым коммунистом был Иуда Искариот?» [1, л. 7–10]. Далее следовали пассажи в духе

обвинительной риторике, где Н. Крюков-Ангорский выступал против высказанных в статье идей архиепископа Луки, сопровождая критикой его позицию по отношению к западной церкви и политике советского государства, обвиняя Московскую Патриархию в сотрудничестве с карательными органами ГПУ.

Патриарх Алексей (Симанский) написал архиепископу Луке (Войно-Ясенецкому) относительно этой же эмигрантской публикации следующее: «А по поводу Вашей статьи была громовая статья в заграничной прессе, где Вас обвиняли в “коммунистическом вранье” и во многих других тяжких грехах... Видите, как трудно угодить всем и каждому!» [6, с. 230]. На эту же статью в бюллетене экуменического обслуживания прессы и информации в № 16 от 23 апреля 1948 г. была напечатана статья под названием «Архиепископ обращается к христианам Запада», в которой, в частности, говорилось: «Относительно взаимоотношений между православной церковью с Советским Правительством архиепископ заявляет, что русское духовенство живёт в полном мире с Правительством, потому что последнее предоставило церкви полную свободу и не вмешивается в её внутренние дела. Материализм, который составляет основу идеологии коммунизма, чужд православной церкви, но это не мешает нам видеть то добро и всю социальную правду, что дал нам наш новый государственный строй, и то, что мы с чистым сердцем приняли от него» [1, л. 12].

Тем не менее, архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий) в связи с поступившим сигналом 11 апреля 1948 г. был вызван в Москву для беседы с Патриархом Алексием (Симанским) и митрополитом Николаем (Ярушевичем). Одним из вопросов, поднятых во время этой встречи, был вопрос о проповедях архиепископа Луки. Патриарх сказал, что не находит ничего предосудительного в проповедях владыки, что могло бы быть направлено против Советской власти, однако указал на необходимость обратить внимание на некоторые места в проповедях. В них могли встречаться выражения, судя по которым малограмотные люди могут сделать вывод о том, что архиепископ в своих проповедях выступает против Советской власти. В ответ на это архиепископ Лука

дал обещание Патриарху в дальнейшем быть более осторожным и не допускать таких выражений, которые давали бы повод заподозрить его в чём-либо предосудительном. Он также пообещал Патриарху пересмотреть все свои проповеди и имеющиеся в них выражения, дающие повод предполагать о его якобы отрицательном отношении к власти, исправить и из проповедей удалить [5, с. 229].

14 июня 1948 г. архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий) направил в адрес Патриарха Алексия письмо, в котором сообщил: «Приношу Вам покаяние в том, что не вполне исполнил наказ Ваш не проповедывать ежедневно. Было бы слишком резким внезапное прекращение моих проповедей после поездки к Вам и неизбежно возбудило бы всякие догадки и кривотолки. Поэтому я решил не сразу прекратить будничные проповеди, а проповедывать только по средам и субботам. Смиренно прошу прощения в этом и, по долгу послушания, прекращу по возвращении из летнего отдыха в Алуште и эти проповеди, если Вы прикажете. Но не хотел бы я этого, ибо помню слово пророка Исаии: “О вы, напоминающие о Господе! Не умолкайте”. Вспоминаю и о том, что праведный Иоанн Кронштадтский проповедывал ежедневно. Жду Вашего приговора и прошу молитв Ваших о моем недостойнстве» [1, л. 42].

Протоиерей Крашановский, возглавлявший Благочиннический Совет Крыма, просил архиепископа Луку (Войно-Ясенецкого) дать согласие отпечатать все его проповеди, на что владыка ответил: «В моих проповедях проповедуется идеализм, идеалистическая философия, а поэтому и не хотят, чтобы мои проповеди читались и имели распространение». Отметим, что выдержки из проповедей владыки и их полнотекстовые версии, а также опубликованные им статьи в журнале «Московская Патриархия» ложились на стол уполномоченного и внимательно изучались партийными органами [1, л. 79–120]. Архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий) сообщил, что он «написал большой богословский труд – “О духе, душе и теле”, и в Патриархии со-

гласны были его отпечатать, но тов[арищ] Карпов на это не дал согласия, так этот труд не увидел света» [1, л. 6, 26].

Архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий) в своих проповедях указывал на то, что материалисты, не верующие в Бога, знают только материальный мир, материальную природу, не знают и не хотят знать, что кроме материального мира есть ещё духовный мир, который познают только люди верующие, что сердце не только главный орган кровообращения в организме человека, но оно является и органом, познающим духовный мир [1, л. 6]. «Материалисты не верят в общение с духами, – продолжал владыка, – не верят в общение с умершими. Наш метод познания Бога – это сердца. Сердце нам подсказывает, есть Бог или нет» (впоследствии основные постулаты проповеди вошли в книгу архиепископа Луки «Наука и религия»).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. 6991. Оп. 7. Д. 72.
2. Забавникова Е. С. Публицистика архиепископа Луки (профессора В. Ф. Войно-Ясенецкого) в религиозно-политическом контексте 1940–1950-х гг.: дисс. ... канд. филолог. наук: 10.01.10; [Воронеж. гос. ун-т]. – Тамбов, 2016. – 188 с.
3. Лука (Войно-Ясенецкий). «К миру призвал нас Господь» // Журнал Московской патриархии. – 1948. – № 1 (январь). – С. 61–64.
4. Обуховская Л. О легендарной личности из первых уст [о биографии архиепископа Луки в воспоминаниях М. Д. Прозоровской] // Крымская правда. – 2014. – № 79 (25862). – 6 мая.
5. «Разработку Луки продолжаем...»: Святитель Лука (Войно-Ясенецкий) и Крымская епархия. 1946–1961. Сост.: Н. Доненко, С. Б. Филимонов. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2011. – 528 с.
6. «Секретно»: Архиепископ Крымский Лука (Войно-Ясенецкий) под надзором партийно-советских органов: [Сб. док.] / Сост. протоиерей Николай Доненко, С. Б. Филимонов. – Симферополь: Бизнес-Информ, 2004. – 234 с.

*Эйлер Алексей Андреевич,
аспирант кафедры истории России
Крымского Федерального университета им. В. И. Вернадского*

КРЕСТНЫЙ ПУТЬ ПОДВИЖНИЦ ПРАВОСЛАВИЯ (РУССКАЯ ОБИТЕЛЬ НА ФРАНЦУЗСКОЙ ЗЕМЛЕ)

Ключевые слова: Свято-Покровский православный женский монастырь, Бюсси-ан-От, русская эмиграция, дворянство, женская гимназия, протоиерей, обновленчество, Государственное политическое управление (ГПУ), следственное дело, ссылка, настоятельница.

*Euler Alexey Andreyevich the postgraduate student,
Taurida Academy of V. I. Vernadsky Crimean Federal University*

THE CROSS WAY OF THE ORTHODOX ASCETICS (THE RUSSIAN MONASTERY ON FRENCH LAND)

Keywords: Holy Protection Orthodox female cloister, Bussy-en-Othe, Russian emigration, nobility, the Female Gymnasium, archpriest, Renovationism, the State Political Administration (SPA), an investigation file, an exile, an abbotess.

Введение

Женский монастырь Покрова Пресвятой Богородицы, расположенный в крошечном французском селении Бюсси-ан-От (Bussy-en-Othe), среди лесов и предгорий далекой Бургундии, внес огромный вклад в распространение православной веры по всему миру. Он широко известен своей миссионерской, культурной и просветительской деятельностью, переводами богословской литературы на десятки языков, включая русский, и распространением этих изданий по всему миру. Среди монахинь монастыря Покрова Пресвятой Богородицы, где не существует никаких расовых, национальных, религиозных и социальных ограничений, можно увидеть уроженок Франции, Греции, Бельгии, Англии, Канады, Египта, Японии и, конечно, России,

которых объединяют почитание православной веры, совместное проведение обрядов и таинств, работа по хозяйству. Каждая из сестер выбирает себе то занятие, которое больше соответствует ее навыкам, умениям, желаниям. Обитель стала образцом милосердия, человеколюбия, толерантности, терпимости. Благодаря многолетней неутомимой деятельности монахинь преодолевается огромная пропасть, отделяющая современное поколение от основ канонической веры. Служба в обители построена так, что хор поет по-славянски русским распевом, а некоторые чтения монахини произносят на своем родном языке. Все проповеди читаются, как правило, по-русски или по-французски. Во время Пасхальной службы приятным сюрпризом для паломников со всего мира является провозглашение «Христос Воскресе!» на нескольких языках.

Изложение основного материала

Обитель возникла в 1946 г., благодаря стараниям уроженок Крыма – первой настоятельницы, матери Евдокии (Е. Э. Куртен), и ее сподвижниц, матери Ии (Т. М. Брунс) и матери Бландины (А. В. Оболенской). Будущая настоятельница монастыря – урожденная Екатерина Эдуардовна Куртен – родилась 10 (23) ноября 1895 г. у выходца из Франции Эдуарда Эдуардовича Куртена и его жены Марии Георгиевны, происходившей из семьи генерал-майора Г. В. Борисоглебского [21, с. 9, 12; 26, с. 8; 33, с. 198; 41, с. 216]. Свое детство девочка провела в Москве, а с семи лет жила в Ялте, среди благодатной крымской природы. Екатерине прививали в семье такие важные черты, как ответственность за свои поступки, трудолюбие, усердие, умение постоять за себя в самых трудных ситуациях и самой находить решение. В 1907 г. девочка поступила в Ялтинскую женскую гимназию, а в 1913 г. окончила с золотой медалью 7-й класс [3, л. 9]. Через год Екатерина с таким же успехом окончила восьмой (педагогический) класс и получила свидетельство домашней наставницы по истории [4, л. 68–68об.; 21, с. 24]. Женская гимназия, которую окончила Е. Э. Куртен, пользовалась огромной известностью как в Крыму, так и

за его пределами [2; 3; 4; 23, с. 9–90; 32, с. 160–171]. С 1877 г. ее бессменно возглавляла блестящий педагог и организатор Варвара Константиновна Харкевич, близко знакомая со многими видными деятелями литературы и искусства (А. П. Чеховым, А. М. Горьким, А. И. Куприным, И. А. Буниным, С. Я. Елпатьевским, М. А. Волошиным, Ф. И. Шаляпиным, С. В. Рахманиновым). С 1916 года попечительский совет женской гимназии возглавлял Александр Львович Бертъе-Делагард – член Таврической ученой архивной комиссии (ТУАК) и Одесского общества истории и древностей, видный археолог, нумизмат, этнограф и литературовед [2; 24, с. 88–90]. Одно перечисление таких блестящих имен дает представление о высоком уровне образования и культуры, который прививала Ялтинская гимназия своим выпускникам. Во время своего обучения Екатерина Куртен, наравне с другими ученицами, принимала участие в праздниках «Белого цветка», благотворительных базарах и лотереях и имела уникальную возможность видеть своими глазами Императрицу Александру Федоровну и ее дочерей – Великих Княжон.

Мировоззрение и убеждения девушки формировались под влиянием уроков богословия, которые проводил законоучитель отец Сергей Щукин [12; 21, с. 18, 24, 33, 34, 55, 56; 33, с.199; 36, с. 26, 28–36]. Его отличительными качествами были душевная теплота, простота в общении, близость к проблемам и нуждам бедноты и обездоленных, убеждение словом и проповедью, а не Божьей карой, широкий кругозор, острый, но не обидный юмор. Помимо преподавания Закона Божьего в гимназии, отец Сергей исполнял должность второго священника Успенской Аутской церкви. Особой заботой священник окружал жителей бедных окраин и предместий Ялты (Шеломе, Аутки, Массандровской слободки), больных туберкулезом и брюшным тифом. Значительную часть его прихожан составляли неимущие: рабочие, ремесленники, мелкие служащие, учащиеся, интеллигенты. И для всех у отца Сергия находились слова утешения и поддержки. Батюшка пользовался огромным уважением жителей Ялты всех сословий и национальностей и любого достатка. Когда весной

1921 г. большевики его арестовали и сопроводили в помещение «Общего отдела» ЧК, за него заступились профсоюзы грузчиков, дрогалей (возчиков) и портовых рабочих, татарская, армянская, греческая и караимская общины, десятки жителей слободок с женами и детьми. Эти обстоятельства заставили комиссаров заменить его расстрел на высылку из Ялты. В 1923 г. Сергей Щукин снова вернулся в город, но в 1925 г. его выслали из Крыма навсегда. Впоследствии он до своей смерти в 1931 г. проводил церковную службу в церкви Спаса на Песках недалеко от Арбата. На впечатлительную Екатерину наложили отпечаток также проповеди отца Сергея Булгакова – известного богослова, политэконома и философа, жившего в Крыму в годы Гражданской войны и ставшего одним из первых преподавателей Таврического университета и ректором Свято-Сергиевского православного богословского института в Париже [12, с. 217, 218; 21, с. 28, 30, 62, 82; 135; 27; 28, с. 90–94, 99; 29; 33, с. 199]. Их знакомство состоялось в крохотной приходской церквушке в селении Олеиз между Кореизом и Мисхором, где служил священник. В дальнейшем Екатерина Куртен еще больше сблизится с отцом Сергием Булгаковым, находясь в эмиграции. Чаще всего девушка посещала церковь в Олеизе не одна, а вместе со своей одноклассницей по гимназии Юлией Николаевной Рейтлингер [21, с. 28; 27; 28; 29; 34; 36, с. 90–96, 98]. Помимо веры, их объединила любовь к искусству. В 1918 г. обе девушки выставляли свои работы на выставке «Искусство в Крыму», проходившей в Ялте, наряду с такими мастерами, как С. Ю. Судейкин, И. Я. Билибин, Н. Д. Милиоти, В. А. Суреньянц, М. П. Латри, Н. И. Альтман. В 1923 г. Юлия эмигрировала в Чехию и училась в Праге в Академии художеств и архитектурном институте, посещая одновременно лекции отца Сергия в Карловом институте. С 1925 г. она жила в Париже. Сергей Булгаков стал для Рейтлингер духовным наставником и другом. В июле 1944 г. она стала очевидцем последних дней и часов богослова, дежуря у постели умирающего духовника. Юлия Николаевна стала иконописцем, писала росписи, иконостасы и образа для многочисленных храмов в Англии и во

Франции (в том числе – Иоанна Воина в Медоне и Покрова Пресвятой Богородицы на ул. Лурмель в Париже и в монастыре в Бюсси-ан-От). В сентябре 1935 г. приняла постриг с именем Иоанна от управляющего русскими православными приходами Московской патриархии в Западной Европе митрополита Евлогия (В. С. Георгиевского). После возвращения в СССР в 1955 г. и до смерти в 1988 г. жила в Ташкенте.

В 1920-х годах в советское общество, особенно среди мирян, стали проникать идеи т. н. «Живой церкви» (обновленчества) [7; 8, с. 195; 9; 12, с. 220–224; 15; 16; 17; 18; 19; 20; 21, с. 38–57; 23; 26, с. 8, 9; 30; 33, с. 199, 200; 35; 36, с. 26–36; 37; 38; 39; 40; 42, с. 216–218; др.]. Большевицкое атеистическое правительство разрешило священникам свободно вступать в законные браки и начало проводить реформу богослужений, подрывая сложившиеся веками устои и традиции канонического православия, пытаясь вписать его в коммунистическую идеологию. Прихожанам публично разъяснялась пагубная сущность религии, агитаторы «развенчивали чудеса» Евангелия, клеветали на священников и церковные обряды, призывали народ присягнуть на верность Советскому государству. По стране прокатилась волна арестов служителей церкви и мирян, доносов, закрытия приходов и изъятия церковных ценностей под предлогом борьбы с голодом. Екатерина Куртен стала очевидицей всех этих неслыханных по своей дерзости и цинизму событий. Несмотря на категорический запрет властей и угрозу преследований, она встречалась со священниками, совершала паломничества в Оптину пустынь, Киево-Печерскую лавру и другие обители. В середине 1920-х годов она неоднократно посещала скромный Свято-Троицкий скит, затерянный в 17 км к востоку от Ялты (над Гурзуфом) в урочище Кизилташ [12, с. 222, 223; 21, с. 38–50; 36, с. 26, 27, 34, 35, 51]. Там она принимает от настоятеля обители, иеросхимонаха Софрония (Дубинина), тайный постриг под именем Евдокии, открыв себе тем самым прямую дорогу к нечеловеческим страданиям и мучениям. Девушка активно противостояла попыткам властей исказить и оклеветать православие, заступалась за свя-

щенников, которым «воинствующие атеисты» не разрешали проповедовать в храмах. После того, как Куртен направила денежную помощь архиепископу Арсению (Смолянцу), назначенному на феодосийскую кафедру, ее арестовали органы НКВД. От ссылки ее спасло только французское подданство отца. Вместо этого всей ее семье был разрешен выезд во Францию, где молодая монахиня продолжила свою богоугодную деятельность.

Как не похожа была атмосфера французского общества на некогда родную ей Россию, где устанавливалась тоталитарная диктатура, закрывались приходы, шли преследования священников и им сочувствующих [8, с. 195; 21, с. 58–134; 33, с. 200–201, 36, с. 24, 25, 37, 41, 42; 42]! В Париже, центре русской эмиграции, легально существовали и развивали активную деятельность православные миссии, общины, типографии, церкви. В 1925 г. открылся крупный центр культуры, просвещения и подвижничества – Свято-Сергиевский Православный Богословский институт, ректором которого стал отец Сергей Булгаков. Церковь явилась для русской эмиграции главной объединяющей силой, возвышавшейся над личными, мировоззренческими, материальными, сословными и прочими различиями. Все священники признавали главенство Константинопольского патриарха, но теперь уже никому не назначались в приходы, а выбирались соборно клиром и мирянами. В то же время иерархи православной церкви в Европе ощущали себя частью единого целого – Русской Церкви, объединяющей Восток и Запад, Советскую Россию и эмиграцию [19, с. 13; 20; 23; 37].

В 1925 г. среди эмигрантской молодежи возникло Русское студенческое христианское движение (РСХД) [6; 10; 11; 22; 36, с. 37–38; 37; др.]. Оно провозгласило своей основной целью «объединение верующей молодежи для служения православной церкви и привлечения к вере во Христа неверующих» [22, с. 26]. Движение стремилось «помочь своим членам выработать христианское мировоззрение» и ставило своей основной задачей «подготавливать защитников церкви и веры, способных вести борьбу с современным атеизмом и материализмом» [22, с. 26; 35,

с. 10; 37, с. 8]. Оно должно было преследовать исключительно религиозно-нравственные цели, не вмешиваясь в политическую, экономическую, социальную жизнь [20, с. 22; 23; 37, с. 7]. Обновление России его члены связывали с духовной победой над коммунизмом и обновленчеством, проникновением Божьей благодати во все сферы жизни – от политики до быта, поиском молодежи истины и справедливости, созданием нового общества, основанного на религиозных законах [37]. Основной структурной единицей РСХД провозглашались местные кружки (ячейки), работавшие в неофициальной и понятной обстановке [10]. Каждый ее член рассматривался как самостоятельная, свободная и активная личность. Руководство кружков играло роль исключительно регулирующего и направляющего центра. Текущие вопросы Движения решались на регулярно проходивших Общих съездах, избиравших на 1–2 года исполнительные органы – Совет и Центральный Секретариат [6; 10; 22, с. 26–27].

В сентябре 1932 г. мать Евдокия приехала в совершенно чужую и незнакомую ей Францию и остановилась в городке Медона под Парижем [21, с. 57, 62]. Каково же было ее удивление и восторг, когда она встретила здесь с Юлией Рейтлингер, расписывавшей храм Ивана Воина [21, с. 62; 28, с. 95, 96]. Подруги немедленно поехали на Сергиевское подворье (культурно-религиозный центр в Париже на ул. Крымской или Rue Crimée) и без труда нашли там дорогого отца Сергия Булгакова. Она быстро приобщилась к деятельности общины и Богословского института, принимала участие в семинарах, читала доклады и лекции, вела благотворительную и миссионерскую деятельность. Вскоре она привыкла к темпераментным и веселым парижанам, исчезли эмоциональное сверхнапряжение, подозрительность, страх, зажатость во внутреннем мире, мысли о хлебе насущном [21, с. 63]. Владыка Сергей представил мать Евдокию Елизавете Юрьевне Скобцовой, принимавшей активное участие в деятельности РСХД и Сергиевского подворья и принявшей постриг из рук митрополита Евлогия под именем матери Марии [21, с. 63–134; 36, с. 41]. Эта женщина, совмещавшая в одном лице миссио-

нера, богослова, поэтессу и художника и погибшая в газовой камере концлагеря Равенсбрюк по обвинению в укрывательстве евреев, в 2004 г. была канонизирована в лике святых Преподобномучеников [21, с. 63, 134, 26, с. 7–8]. Мать Мария организовала в Париже на улице Вилла де Сакс общежитие для одиноких православных женщин и безработных, переведенное в 1934 г. на улицу Лурмель [21, с. 65, 75; 36, с. 41]. В 1935 г. она основала братство «Православное дело», в которое вошли С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев, митрополит Евлогий и другие профессора и богословы [21, с. 82]. В течение 4 лет ее правой рукой была мать Евдокия. Сообща с другими сестрами они буквально на пустом месте организовывали миссионерские центры, миссии, церкви и бесплатные столовые, проводили лекции, диспуты, концерты. Здесь находили приют и успокоение сотни нищих, безработных, пьяниц, преступников, проституток и сирот, чаще всего русских по происхождению. К концу 1930-х годов наметился разлад между матерями Марией и Евдокией. Если Е. Ю. Скобцова ставила в основе служения Церкви миссионерство, общественную и социальную жизнь, то Е. Э. Куртен – молитву и духовное обновление человека, уединение от мира [21, с. 81, 87, 88; 26, с. 9]. С каждым днем они все больше стали напоминать евангельских Марфу и Марию. После того, как мать Мария предложила в мае 1938 г. Евдокии покинуть Лурмель, матушка ушла в богадельню Роза-ан-Бри в 50 км от Парижа, где ее основательница монахиня Мелания (в миру – Е. Л. Лихачева) ввела полумонастырский устав и ежедневную церковную службу [21, с. 90, 91, 94, 100, 102–111, 115–120, 122–132; 138–140; 26, с. 9–11, 42, 51]. В сентябре 1938 г. владыка Евлогий дал благословение матерям Евдокии и Бланине (урожденной княжне Александре Владимировне Оболенской, жившей в юности в Крыму и близко знавшей Катю Куртен и Юлю Рейтлингер) арендовать на 3 года участок земли у селения Муазен-ле-Гран близ Парижа и основать там скит во имя Казанской иконы Божьей Матери. Мать Евдокия стала настоятельницей этой обители.

Большинство прихожан-католиков матушек не понимало. Иные говорили им даже, что беда православных в том, что они не признают главенство пап [21, с. 69]. Протестанты упрекали их в потере чистоты библейского учения и тоже пытались учить, навязывая свои идеи. Одни только англикане понимали русских и охотно шли на контакт с ними. Казалось бы, британцы, как люди практического ума, железной воли и доброй души, должны были бы ощущать себя властителями мира и вершителями судеб цивилизации. Но прогресс развивался, а истинного счастья они все не находили [17, с. 14]. Все замыкалось роковым вопросом – для чего жить, радоваться и страдать, если все суета и смерти никто не минует. Разгадку англичане увидели в православии – источнике вечной жизни и искренности, в котором жизнь легче согласуется со Словом Божиим [17, с. 14]. В русской вере они нашли свою духовную родину, которую чуть не потеряли в борьбе между католичеством и протестантизмом [13, с. 39]. С середины 1920-х годов начались регулярные миссионерские поездки членов РСХД в Англию и совместные церковные службы. В январе 1927 г. на конференции в городке Сент-Олбанс возникло Братство Святого Албания и Святого Сергия Радонежского. Его председателями избрали епископа Уолтора Фрира (автора книги по истории Русской церкви) и отца Евлогия, а их заместителем – С. Н. Булгакова [21, с. 69]. Почти сразу же после приезда в Париж мать Евдокия включилась в деятельность с британцами. Она начала с преподавания английского языка на курсах на Сергиевском подворье. В 1933 г. она предприняла первую миссионерскую поездку в Англию вместе с отцом Сергием [21, с. 69]. Всего до 1938 г. она восемь раз посетила туманный Альбион, посещая монастыри, съезды и конгрессы, читая доклады и лекции. Так, ее сообщение 1934 г. называлось «Обращено ли Евангелие к личности или к человеческому обществу в целом?» [21, с. 69]. В 1938 г. она собрала в обителях Британии 1020 фунтов стерлингов, необходимых для открытия Казанского скита в Муазен-ле-Гран [21, с. 111]. Как англичанам, так и парижанам надолго запомнился Англо-Русский съезд, проходивший с 30 декабря 1935 г. по 3

января 1936 г. [13]. В ходе чтения докладов наблюдалось потрясающее единомыслие англикан и православных в выявлении причин духовного кризиса человечества и поиске путей его преодоления. На всех священников и прихожан произвели незабываемое впечатление совместная служба епископа Фрира и Евлогия в соборе Александра Невского на Рю Дарю, посещение Сергиевского подворья, православных приходов, общежитий, столовых и других достопримечательностей Парижа. Наблюдалось такое единомыслие и взаимопонимание русских и англичан, что у некоторых прихожан возникли смутные надежды на объединение в недалеком будущем, казалось бы, таких разных церквей.

Всех окружающих, как католиков, так и протестантов и англикан, поражала смиренность матушек-крымчанок перед волей Божьей, их природная простота и скромность, неподдельная ласковость, природный ум и волевой характер, позволявшие устроить скит на пустом месте и всецело посвящать себя его хозяйственному обустройству. На хрупких женских плечах матери Евдокии и ее единомышленниц лежало множество обязанностей по содержанию этих небольших обителей, уходу за коровами, козами и курами, заготовке сена и дров, работе на земельных угодьях и огороде, приготовлению еды и т. д. Но при этом физический труд и изнуряющие заботы по хозяйству еще больше укрепили их непоколебимую веру в Бога. Общение французов с православными сестрами оставляло в местных жителях глубокое впечатление. Своей созидательной энергией и милосердием матушки будили у католиков чувства, таящиеся где-то в глубинах души, заставляя людей изменить свою жизнь, посвятив себя служению Святой Церкви.

Новые возможности для миссионерской деятельности во Франции русских монахинь из Крыма появились после окончания Второй мировой войны [21, с. 140–142, 145, 147, 151, 152, 163, 168, 250; 26, с. 11–13, 32; 33, с. 201; 36, с. 13, 43, 44, 51; 39; 40; 41; 42]. Известный во всем мире профессор-правовед Василий Борисович Ельяшевич в 1946 г. пожертвовал им для устройства

монастыря свою усадьбу с ностальгическим для крымчанок названием «Вишневый сад», расположенную в 150 км от Парижа в местечке Бюсси, на краю огромного леса От (Othe). Сестрам, как и прежде, было очень нелегко поднимать новую обитель на пустом месте. Но им на помощь пришли окрестные крестьяне, которые, будучи католиками и не понимая русского языка, имели чуткие сердца и души, полные сострадания к ближнему. Особенно полюбили местные жители русских монахинь после того, как благодаря их искренним, проникновенным обращениям к Всевышнему был исцелен от тяжелого недуга сын мэра деревни Бюсси Бернара Ративо [26, с. 13, 32; 36, с. 44]. Но не только этим заслужили русские матушки благодарность крестьян-французов. Ежегодно сестры устраивали в Бюсси рождественские елки с раздачей подарков детворе [21, с. 163, 168; 26, с. 13; 36, с. 44]. До сих пор многие из жителей селения, уже давно ставшие взрослыми, с благодарностью вспоминают, сколько восторга и радости доставляли им, только что познавшим все ужасы войны, голода и лишений, эти скромные дары от русских монахинь.

Постепенно силами первых сестер приводилась в порядок и сама Свято-Покровская обитель. Днем ее основания считается 2 июля 1946 г, когда здесь состоялась первая Божественная Литургия [21, с. 142, 145, 169; 26, с. 12, 13; 36, с. 13–15]. 25 ноября 1948 г. был освящен храм, посвященный празднику Покрова Пресвятой Богородицы [21, с. 189–191; 26, с. 14–17; 36, с. 51, 90, 91]. В тот же день мать Евдокия была рукоположена митрополитом Владимиром (В. М. Тихоницким) в сан игуменьи [21, с. 154, 161, 165, 189, 218–220; 36, с. 51]. Постепенно сюда стали стремиться многие паломники из русских эмигрантов, люди, пострадавшие в борьбе за Веру, среди которых оказалась и землячка матушки-настоятельницы – уроженка Симферополя Татьяна Михайловна Брунс, принявшая в постриге имя матери Ии.

Остановимся подробнее на судьбе этой милосердной женщины, перенесшей нечеловеческие страдания и мучения, но не утратившей главного – сострадания к ближнему, милосердия, чуткости к окружающим и любви к Господу.

Девочка происходила из семьи дворян и интеллигентов, известных в Таврической губернии с 1842 года и возведенных в 1872 г. в потомственное дворянство. В метрической книге Петро-Павловской церкви Симферополя значится запись о крещении 29 июля (9 августа) 1890 г. священником Дмитрием Койко и псаломщиком Павлом Федоровым дочери коллежского асессора Михаила Федоровича Брунса и его законной жены Анастасии Аполлоновны Татьяны, родившейся 7 (19) июля [1, л. 58об – 59]. Она была старшим ребенком в большой и дружной семье начальника отделения Таврической Казенной Палаты статского советника М. Ф. Брунса. Беззаботное детство Тани проходило в окрестностях Симферополя, на живописном хуторе «Марьино», территория которого сегодня вошла в черту города. Ее с детства приучили быть прилежной, отзывчивой, трудолюбивой, заботиться о младших братьях и сестрах, глубоко верить в Бога и во всем соблюдать его заповеди.

Татьяна окончила симферопольскую частную женскую гимназию Е. И. Оливер (находилась по современной ул. Ушинского, 4), а после ее окончания стала преподавать в ней математику [5, л. 1, 46, 47, 70, 81; 9, с. 423, 424; 39; 40]. В трудное время революций, голода, разрухи, частой смены власти, экономической и политической нестабильности чуть ли не единственным средством к существованию всей ее большой семьи стали проводимые ею уроки в частных женских гимназиях Е. И. Оливер и Н. А. Швертфенгер [25, с. 33]. После того, как в 1923 году Татьяну Брунс уволили из школы по причине «политической неблагонадежности», она продолжала проводить занятия частным образом.

Во время своей работы в гимназии, молодая учительница сблизилась с законоучителем отцом Димитрием Игнатенко, причисленным сегодня к лику святых как Новомученик и исповедник Российский [5, л. 56–57; 9, с. 390–438; 25, с. 28, 29, 38, 40, 42; 31, с. 217, 218, 240, 241, 278, 279; 42, с. 218]. Этот священник стал для Татьяны Брунс таким же духовным отцом, как для Екатерины Куртен – Сергей Щукин, Сергей Булгаков и

иеромонах Софроний. После того как отец Димитрий оставил должность в частной женской гимназии, он занимал пост законоучителя в Симферопольской казенной мужской гимназии, состоял членом правления Таврической духовной семинарии и Общества вспомоществования учащим и учившим в церковных школах Таврической епархии, ревизором эмеритальной кассы духовенства и делопроизводителем Таврического Епархиального училищного совета. Его мудрые советы и проповеди не раз ободряли бедняков в самые трудные минуты, наставляли отчаявшихся и павших духом, направляли молодежь по самому нелегкому, но верному пути – к правде, истине, Богу.

Татьяна Брунс, воспитанная в традициях канонического православия и находившаяся под влиянием протоиерея Димитрия Игнатенко, твердо противостояла любым попыткам Советской власти отделить школу и государство от церкви [5; 9, с. 423; 39; 40; 42, с. 218]. Проповеди обновленцев и их антицерковная деятельность, кощунственное глумление над чувствами верующих и вековыми традициями приводили ее в настоящий шок, напоминая события Великой Французской революции. Даже в условиях постоянной слежки и доносов молодая женщина продолжала активно противодействовать попыткам внедрить лживую и чужеродную церковь. При этом следует заметить, что Татьяна Михайловна боролась за чистоту церкви не только в Симферополе. В середине 1920-х годов она по благословению отца Димитрия Игнатенко ездила в Москву к митрополиту Крутицкому Петру (Полянскому), исполнявшему обязанности Патриарха после смерти епископа Тихона. Она рассказала ему о трудностях, о том, что не везде духовенство в состоянии противостоять новой власти и что прихожане возлагают большие надежды на поддержку Патриарха.

Получив от него необходимые наставления и благословение на борьбу с обновленцами и окрыленная поддержкой, Татьяна вернулась в Симферополь и проявила огромное мужество и энергию, в результате чего православные приходы объединились и не допустили проникновения в свою среду сторонников «Живой

церкви» [9, с. 399, 401; 42, с. 218]. Яркий пример этого противостояния – недопущение на службу в кафедральный собор Александра Невского 3 декабря 1922 г. группы служителей во главе с присланным из Москвы протоиереем Сергием (Калиновским), который являлся одним из идеологов и инициаторов церковной реформы. Новоявленным священникам пришлось иметь дело с большой группой женщин с детьми и жителей рабочих слободок, не желавших молиться вместе с иерархами, вероломно посягавшими на самые основы Православия. Калиновский сначала попробовал проникнуть в храм, оттесняя локтями людей, и показать толпе бумагу-разрешение на проведение службы. Когда это не подействовало на прихожан, он стал обзывать верующих самыми гнусными и дерзкими словами, кричать и спрашивать, имеют ли эти люди право не пускать его как законного священника. Самозванный иерарх попытался снова проникнуть в храм, привел несколько здоровых парней, которые разбрасывали людей в разные стороны. Многие верующие при этом получили серьезные ушибы. Протоиерею Калиновскому удалось проникнуть в притвор, где он попытался в резкой форме выяснить отношения с отцом Димитрием Игнатенко, но и эта попытка успеха не имела. Иерархи «Живой церкви» написали донос в ГПУ Крыма о случившемся в Симферопольском соборе инциденте. В январе 1923 г. отец Димитрий был арестован и административно выслан из Крыма – сначала в Мелитополь, а затем в Туркестан. Обвинительный акт священнику содержал такие огульные и несправедливые формулировки, как «агитация против Соввласти», «активная контрреволюционная деятельность» [9, с. 412]. В приговоре отмечалось также, что Игнатенко не видит различия между моральным злом и «коммунистической церковью».

Татьяна Брунс, оставшись в Симферополе фактически без поддержки и без средств к существованию, не опустила руки и продолжала агитацию против служителей «Живой церкви». Она состояла членом Церковного совета и двадцатки Спасо-Преображенской церкви, располагавшейся на старом христианском кладбище, уничтоженном в 1930-х годах, исполняла там же

обязанности псаломщика [5, л. 48, 63об., 71, 73, 82, 84]. За свою самоотверженную миссионерскую деятельность она получила от прихожан прозвище «архиерей в юбке» [5, л. 1, 70, 81]. Женщина не только продолжала вести переписку со многими опальными священниками – митрополитом Крутицким Петром (Полянским), архиепископом Никодимом (Кротковым), священником Борисом Грибовским, высланным на Соловки, Димитрием Игнатенко, но и искренне желала их приезда в Крым [5, л. 1, 1об., 4об., 5, 7об., 49, 70–73, 81–84]. Татьяне приходилось скрывать свои намерения и обстановку в Тавриде «эзоповым языком», писать о вызовах на допросы в ГПУ Крыма как о «нервной клинике», «консилиумах», «исследовании» и «освидетельствованиях», а об угрозах высылки – как о необходимости перемены климата, отъезда и т. п. [5, л. 3об., 5об., 7, 28об., 71, 82]. Чтобы «органы» как можно дольше не прознали о подробностях ее деятельности в Симферополе, она использовала в переписке мужской псевдоним «Г. Шмулензон», направляла письма через оразии и надежных людей, опускавших их за пределами Крыма [5, л. 1об., 3, 4, 5, 49, 57, 69, 70, 73, 81, 82, 84].

Рано или поздно Татьяна Брунс, уже давно находившаяся под наблюдением как лицо, ведущее подозрительный образ жизни, должна была подвергнуться аресту ГПУ. В конце марта 1926 г. в Москве на Курском вокзале группа неизвестных личностей похитила чемодан у известного симферопольского врача-ортопеда и травматолога Бориса Сергеевича Бома [5, л. 2, 59, 60]. Обнаруженные в нем письма, адресованные архиепископам Сергию Звереву, жившему в Самаре, и Никодиму (Кроткову), митрополиту Крутицкому Петру, сразу же направили как улику в ГПУ Крыма. Распоряжением от 2 апреля 1926 г. начальник Секретного отдела уполномоченный Петр Грязнов приказал немедленно арестовать гражданку Брунс и выписать ордер на обыск ее квартиры [5, л. 1, 1об., 24–27]. Среди предъявляемых ей обвинений значились: стремление сконцентрировать в Крыму как можно больше священников, враждебно настроенных к Советской власти; руководство в деятельности не столько церковными,

сколько политическими мотивами; распространение провокационных слухов о вмешательстве гражданской власти в дела церкви; дискредитация политики большевиков; моральная и материальная поддержка буржуазно-интеллигентского элемента; разлагающее влияние на массы верующих; нелегальная переписка и наличие подпольной клички; дворянское происхождение; подозрительный образ жизни в виде частного преподавания [5, л. 1, 23, 48, 54, 70, 81, 72, 73, 83, 84]. Согласно постановлению уполномоченного Грязнова от 3 апреля, арестованную перевели для содержания в Крымизолятор (тюремю по бульв. Ленина, 4) по первой категории с зачислением за ГПУ Крыма [5, л. 45]. Первый допрос Татьяны Брунс чекист произвел 12 апреля 1926 г. [5, л. 47–49, 72, 83]. Свои политические убеждения заключенная охарактеризовала так: «Советской власти я сочувствую. Коммунистической партии, как религиозно настроенный человек, не сочувствую». Она расценивала бывшего патриарха Тихона как канонически законного руководителя РПЦ, не имела определенных взглядов на его политическую деятельность, т. к. ею мало интересовалась. Любые политические мотивы в проводимой ею церковной деятельности категорически отрицались. По ее словам, она никогда не дискредитировала Советскую власть, лживых и провокационных слухов не распространяла, не имела ни малейшего представления о том, кто из церковников скрывался под псевдонимом «Т. Шмузензон». Только после того, как Грязнов предъявил ей конфискованные у доктора Б. С. Бома письма и доказал, что они написаны именно Татьяной Брунс, ей пришлось сознаться и заявить о ложности показаний первого допроса [5, л. 72, 83]. Постановлением Особого совещания Коллегии ОГПУ Крыма от 3 декабря 1926 г. гражданка Т. М. Брунс приговорена к лишению прав проживания в 6 крупных пунктах (Москве, Ленинграде, Киеве, Харькове, Одессе и Ростове), означенных губерниях, а также в Крыму «с прикреплением к определенному месту жительства» сроком на 3 года [5, л. 72, 74, 76, 79, 83, 85, 85об., 96]. Реабилитация необоснованно осужденной произошла 28 декабря 1999 г. на основании заключения прокурора Автоном-

ной Республики Крым государственного советника юстиции I класса В. В. Шубы [5, л. 85, 85об.].

Активная поборница Православия и мученица Татьяна Брунс была выслана из родного города на Оку, в провинциальный городишко Горбатов Нижегородской области [5, л. 76, 79; 9, с. 427; 21, с. 202; 39; 40; 42]. При этом ее лишили продовольственных карточек и права преподавания. В этой ссылке женщина провела страшные 14 лет, которые стали самым горьким временем в ее жизни. Татьяна жила почти без всякой надежды, изо дня в день голодая. Несмотря на жестокий запрет властей, она продолжала тайком давать частные уроки за хлеб, за тарелку супа. Но даже длительная ссылка, голод и нужда не сломили сильный характер поборницы Православия. И вдали от малой родины, она осталась непоколебима в своих религиозных убеждениях. В это трудное время только вера в Бога укрепляла ее, спасая в бедах и страданиях и помогая справиться с ними.

К счастью, сосланная мученица за Веру не была абсолютно одинока. В Горбатове ей встретилось много милосердных, верующих людей, способных отдать ближнему и кров, и последний кусок хлеба. Однажды, после литургии и причастия в кладбищенской церкви, совершенно изможденная от голода, страдания и усталости, она села прямо на снег недалеко от входа в один из склепов. Неожиданно ее заметила совершенно не знакомая ей женщина, которая пришла помянуть погребенных в этом склепе родственников и принесла в котомке немного пищи. Незнакомка предложила Татьяне присоединиться к поминкам недавно умершей тетушки. Это вернуло погибающую женщину к жизни, спасло от голодной смерти, дало ей едва теплящуюся надежду на лучшее. И таких людей в месте ссылки было очень много.

Благодаря их помощи и поддержке Татьяна Брунс смогла продолжить свою деятельность за чистоту истинной Веры [21, с. 202; 39; 40; 41]. В годы Великой Отечественной войны ей удалось воспользоваться всеобщей сумятицей, охватившей страну, и нелегально вернуться на родину – в Крым. Во время немецко-фашистской оккупации, когда в Симферополе возродилась дея-

тельность православных приходов, Татьяна организовала церковную школу и активно занималась делами церкви. Кроме того, она вела уроки математики в нескольких начальных школах. Действовала Татьяна Михайловна осторожно, с опаской, чтобы не навредить своей семье, а особенно престарелой матери. Чаще всего ей приходилось заниматься только церковными делами и преподаванием, не входя в контакт с административными и полицейскими нацистскими структурами. Идеологии «истинного аризма», исключительности и славянофобии, как и карательных и жестоких мер, ее воплощающих, она не принимала. По сути дела, Татьяна Брунс не видела разницы между диктатурами Сталина и Гитлера. Все же она считала себя ближе к первому лагерю, так как советские люди были, по сути дела, теми же русскими, а нацисты – врагами и оккупантами, пришедшими как разбойники, чтобы захватить ее Родину, присвоить себе ее богатства и уничтожить как можно больше славян.

В конце 1943 – начале 1944 годов симферопольские друзья, спасая Татьяну от преследований НКВД, помогли ей выехать за границу. После долгих мытарств по разным европейским странам Татьяна оказалась во Франции, где ей было суждено провести остаток жизни. Через некоторое время она встретилась здесь со своими крымскими соратницами по борьбе за истинную веру: матерью Бландиной (А. В. Оболенской) и игуменьей Евдокией (Е. Э. Куртен). С 1952 г. ее жизнь неразрывно связана со Свято-Покровским женским православным монастырем в местечке Бюсси-ан-От. Матушка Евдокия сразу увидела в Татьяне Брунс свою помощницу и единомышленницу и поняла, что она как никто другой сможет помочь ей в ее богоугодном деле [21, с. 202, 204; 39; 40; 41]. Татьяна Михайловна со всем присущим ей рвением отдала всю себя без остатка, исполняя это задание, которое как бы поручил ей сам Господь Бог. С этого времени ее судьба неразрывно связана с Покровской православной обителью. Неоценимую поддержку оказал ей архимандрит Евфимий, от которого она 24 ноября 1951 г. приняла постриг под именем матери Ии.

Влияние матери Ии на жизнь православного монастыря было огромно [21, с. 202, 204, 206, 207, 243; 26, с. 20; 39; 40; 41]. Она знала наизусть Священное Писание и неуклонно следовала ему всю жизнь, обучая русскому языку и Православию прибывающих новых сестер. Она любила детей, нищих и убогих, и они тянулись к ней, а через нее к Богу. Помимо миссионерских и благотворительных обязанностей, мать Ия долгие годы служила казначеем Свято-Покровской обители. Когда настоятельнице матушке Евдокии нужно было по состоянию здоровья отлучиться в Швейцарию почти на год, она без колебаний оставила все дела монастыря матери Ии, так как знала, что это женщина с аскетическим характером, золотым сердцем, мужественной и сильной волей всегда утешит и подбодрит слабых.

Мать Ия (Т. М. Брунс) завершила свой подвижнический путь во благо Господа в субботу 22 января 1977 г. в 8 часов утра и была похоронена в монастырском секторе деревенского кладбища [7, с. 202; 9, с. 428; 39; 40; 41]. Игуменья Евдокия скончалась 24 июня того же года на 82-м году жизни [21, с. 251, 252; 26, с. 28; 33, с. 198; 36, с. 51].

Выводы

Свято-Покровский женский монастырь в Бюсси-ан-От до сих пор продолжает активную подвижническую деятельность на ниве православия, заложенную ее основательницами-крымчанками. Монахини свято чтут и знакомят многочисленных паломников со всем, что связано с именами настоятельниц Евдокии, матери Ии и других служительниц обители. Здесь ощущаешь воочию вселенский характер христианства и православия. Все разногласия и барьеры между монахинями из разных стран оставлены в прошлом ради одной высшей цели – веры в Бога и Православие. При разговоре с матушками чувствуется их душевная открытость, простота в общении, смирение, желание понять проблемы собеседника, проникнуться путями к спасению его души. На сегодняшний день вопрос о будущем Православия и его перспективах как мировой религии волнует все больше лю-

дей, в том числе молодежи. Не потеряли своей актуальности вопросы о судьбах российского дворянства и интеллигенции, русской эмиграции. Посмотрев на деятельность женской обители, так далеко расположенной от своих единоверцев, можно найти ответы на многие из этих вопросов, которые будоражат сознание уже нескольких поколений. Обширная деятельность, проводимая Свято-Покровским монастырем во всем мире, неиссякаемый поток паломников и пользователей социальных сетей наглядно доказывают, что Православная вера не только не «отмирает», но и постоянно обновляется и молодеет. Следовательно, вопрос об истории и сегодняшнем дне Свято-Покровского женского монастыря в Бюсси-ан-От не потерял своей остроты актуальности, а напротив – из года в год все больше их раскрывает и углубляет.

Литература и источники

1. Государственный архив Республики Крым (ГАРК) – Ф. 142. Оп. 1. Д. 271.
2. ГАРК. Ф. 523. Оп. 2. Д. 9. Л. 109–168
3. ГАРК. Ф. 623. Оп. 2. Д. 16. Л. 9, 10об.
4. ГАРК. Ф. 623. Оп. 2. Д. 52. Л. 64–69.
5. ГАРК. Ф. Р–4808. Д. 05753.
6. Ал. К. О Кружках Движения // Вестник Русского студенческого христианского движения (РСХД). – Париж. – 1927 г. – № 4. – С. 7–10.
7. Арсеньев Ю. Подлинный лик обновленчества // Вестник РСХД. – Париж. – 1928 г. – № 1. – С. 14–17.
8. Галиченко Анна. Крымские корни обительниц русского монастыря Бюсси-ан-От во Франции // Галиченко А. А., Абраменко Л. М. Под сенью Ай-Петри. Ялта в омуте истории, 1920–1921 годы: Очерки, воспоминания, документы. – Феодосия; М. – Изд. Дом Коктебель. – 2006 г. – С. 192–197.
9. Доненко Николай, протоиерей. Наследники Царства. – Симферополь: Бизнес-Информ. – 2004 г. – 552 с.
10. Зандер Л. Два пути работы // Вестник РСХД. – Париж. – 1927 г. – № 4. – С. 15–17.
11. Звегинцев М. А. Размышление о задачах движения // Вестник РСХД. – Париж. – 1927 г. – № 4. – С. 14–15.
12. Игуменья Евдокия (Куртен). Евангелие осуществимо на земле. Воспоминания об о. Сергии Щукине // Галиченко А. А., Абраменко

Л. М. Под сенью Ай-Петри. Ялта в омуте истории, 1920–1921 годы: Очерки, воспоминания, документы. – Феодосия; М. – Изд. Дом Коктебель. – 2006 г. – С. 205–225.

13. Зернов Н. Посещение Англиканами Русского Церковного Парижа // Вестник РСХД. – Париж. – 1935 г. - № 12. – С. 37–41.

14. Зернов Н. Православие и Англиканство (II съезд в St. Alhans`e. 25 декабря – 2 января) // Вестник РСХД. – Париж. – 1928 г. – № 2. – С. 8–13.

15. К правительству СССР (Обращение православных Епископов из Соловецких островов): Церковная жизнь в России // Вестник РСХД. – Париж. – 1927 г. – № 7. – С. 19–26.

16. Коренчевская Зинаида. Православие в стране безбожников // Вестник РСХД. – Париж. – 1928 г. – № 6. – С. 14–16.

17. Коренчевский В., профессор. Монастырская жизнь в миру // Вестник РСХД. – Париж. – 1926 г. - № 12. – С. 12–13.

18. И. Л–ский. Антирелигиозная пропаганда в системе просвещения СССР // Вестник РСХД. – Париж. – 1926 г. – № 11. – С. 8–13.

19. Лаговский И. Церковь борющаяся // Вестник РСХД. – Париж. – 1928 г. – № 10. – С. 13–16.

20. Митрополит Евлогий о послании Митрополита Сергия (Беседа владыки с участниками съезда в Клермоне) // Вестник РСХД. – Париж. – 1927 г. – № 10. – С. 23–26.

21. Монахиня Силуана. Игуменья Евдокия. Жизнеописание монахини Евдокии, игуменьи Покровского монастыря в Бюсси-ан-От. – М. – 2011 г. – 256 с.

22. Основные положения Р. С. Х. Движения за рубежом, принятые V общим съездом. Сентябрь 1927 г. // Вестник РСХД. – Париж. – 1927 г. – № 10. – С. 26–28.

23. Ответ Митрополита Евлогия на Послание Митрополита Сергия // Вестник РСХД. – Париж. – 1927 г. – № 10. – С. 22–23.

24. Павленко П. Г. «В начале жизни школу помню я». Очерки истории Ялтинской гимназии им. А. П. Чехова. – Симферополь. – Рубин, ЧП Литвинова Е. М. – 2006 г. – 384 с.

25. Памятная книжка Таврической губернии. Под ред. Г. Н. Часовникова. Симферополь. – Изд. Таврического губернского статистического комитета. – 1917 г. – 244 с.

26. Покровская обитель. К 50-летию со дня основания Русского православного монастыря Покрова Пресвятой Богородицы в Бюсси-ан-От (Франция). Автор текста – Ирина Басова. – Париж. – 1996 г. – 44 с.

27. Попова Бронислава. Юлия Николаевна Рейтлингер // Наше наследие. – 2008 г. – № 87 – 88. – С. 122–139.
28. Сестра Иоанна (Рейтлингер). Автобиография // Вестник Русского христианского движения (РХД). – 1990 г. № 159. – С. 84–105.
29. Сестра Иоанна (Рейтлингер). Отрывки воспоминаний об о. Сергии // Вестник РХД. – 1990 г. – № 159. – С. 51–84.
30. Синодальная (обновленческая) церковь в СССР (Хроника. Церковная жизнь в России и за рубежом) // Вестник РСХД. – Париж. – 1926 г. – № 11. – С. 22–23.
31. Справочная книга по г. Симферополю. Издание Симферопольского городского управления. – Симферополь. – Тип. Г. М. Эпеля. – 1913 г. – 427 с.
32. Становление и развитие гимназического образования в Крыму (XIX – начало XX века). Монография / Под ред. А. В. Глузмана, Л. И. Редькиной, А. А. Шеляговой. – Симферополь. – ИП «АРИАЛ». – 2012 г. – 336 с.
33. Струве Никита. Мать Евдокия // Галиченко А. А., Абраменко Л. М. Под сенью Ай-Петри. Ялта в омуте истории, 1920–1921 годы: Очерки, воспоминания, документы. – Феодосия; М. – Изд. Дом Коктебель. – 2006 г. – С.198–205.
34. Струве Никита. Памяти сестры Иоанны Рейтлингер // Вестник РХД. – 1988 г. – № 154. – С. 195–198.
35. Тимашев Н. С. Многоликость советского «церковного права» // Вестник РСХД. – Париж. – 1927 г. – № 10. – С. 10–12.
36. Христианство осуществимо на земле. История создания и жизни монастыря Покрова Пресвятой Богородицы в Бюсси-ан-От (Франция). К 60-летию монастыря. Составитель и автор – Наталья Большакова. – Рига. – 2006 г. – 152 с.
37. Четвериков Сергей, протоиерей. Русское студенческое христианское движение и Россия // Вестник РСХД. – Париж. – 1927 г. – № 12. – С. 5–8.
38. Шевич К. Г. Кризис безбожия в России // Вестник РСХД. – Париж. – 1928 г. – № 2. – С. 17–21.
39. Эйлер А. А. В миру она звалась Татьяна // Крымское время – 2006 г. – № 43 (18 апреля). – С. 4.
40. Эйлер А. А. В миру она звалась Татьяна // Таврида православная. – 2006 г. – № 5–6. – С. 8–9.
41. Эйлер А. А. Далекая обитель // Крымское время. – 2008г. – № 113 (16 октября). – С. 19.

42. Эйлер-Брунс Е. В. Свято-Покровский женский монастырь – духовное единение Франции и Крыма // Воронцовы и русское дворянство: между Западом и Востоком: Сб. научных статей и докладов / Ред.-сост. Филатова Г. Г. – Симферополь. – Н. Оріанда. – 2012 г. – С. 216–221.

Научное издание

Составитель:
протоиерей Дмитрий Гоцкалюк

ТРУДЫ ТАВРИЧЕСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

Выпуск 1

Научный редактор:
д. филос. н., профессор Грива О. А.

Формат 60x84/16. Усл. печ. л. 12,32. Тираж 100 экз.

ИЗДАТЕЛЬСТВО ТИПОГРАФИЯ «АРИАЛ».
295015, Республика Крым, г. Симферополь, ул. Севастопольская, 31-а/2,
тел.: +7 978 71 72 901, e-mail: it.arial@yandex.ru, www.arial.3652.ru

Отпечатано с оригинал-макета в типографии «ИТ «АРИАЛ».
295015, Республика Крым, г. Симферополь, ул. Севастопольская, 31-а/2,
тел.: +7 978 71 72 901, e-mail: it.arial@yandex.ru, www.arial.3652.ru