По благословению
Высокопреосвященнейшего Симона,
архиепископа Мурманского и Мончегорского

ВОСЬМЫЕ ФЕОДОРИТОВСКИЕ ЧТЕНИЯ

Североморская епархия Московского Патриархата
Администрация Терского района Мурманской области
Администрация МО сельского поселения Варзуга
с подведомственными территориями

Материалы международной
историко-краеведческой конференции
ВОСЬМЫЕ ФЕОДОРИТОВСКИЕ ЧТЕНИЯ

«История просвещения Европейского Севера»

Пос. Умба – с. Варзуга
Терского района Мурманской области
28–30 августа 2015 года

Ладан
2016

«История просвещения Европейского Севера»: Материалы региональной научно-богословской историко-краеведческой конференции. Восьмые Феодоритовские чтения: под ред. епископа Митрофана (Баданина). – Североморск – Санкт-Петербург: Ладан, 2016. – 240 с.: ил.

ISBN

ISBN

© Епископ Митрофан (Баданин), сост., 2016

Феодоритовские чтения проводятся с 2006 года и посвящены памяти выдающегося христианского подвижника, замечательного богослова и историка – преподобного Феодорита Кольского («русского философа Феодора»), пришедшего в начале XVI века с проповедью веры Христовой и просветившего евангельским светом земли Кольского Севера.

Тема конференции: «История просвещения Европейского Севера» дает возможность в год 1000-летия кончины великого князя Владимира – Крестителя Руси – осветить историю миссионерского движения не только на русском Крайнем Севере, но и в иных странах Севера Европы, почтив память великих подвижников христианского благовестия.

Слово о преподобном Феодорите, просветителе Кольском (1481–1571)

Великий северный старец, преподобный Феодорит Кольский в начале XVI века пришел в эти древние колдовские «вотчины князя бесовского» с проповедью веры Христовой и не отступил от задуманного, пока не просветил евангельским светом эти некогда пустынные «полночные» земли Великой Лапландии.

Преподобный Феодорит Пустынник – первый из святых подвижников Крайнего Севера, который с детства возжелал и сознательно готовился к великой миссии просвещения этого края и к покорению просторов Великой Лапландии. Всю свою долгую жизнь он посвятил воплощению этой мечты, и столь грандиозная по своему масштабу задача была им успешно решена.

В этом славном делании кольский старец не остался одинок. Феодорит как духовный отец

породил великий сонм святых Кольского Севера, он оставил после себя целую плеяду последователей школы монастырского старчества. Среди его учеников такие знаменитые подвижники, как преподобные Трифон Печенгский и Варлаам Керетский, преподобномученики Печенгские Иона и Герман, игумен Гурий и с ним 116 мучеников.

Духовное наследие, завещанное нам великим просветителем Кольским – преподобным Феодоритом, многогранно и масштабно. В равной степени уникальными и достойными восхищения являются многие обстоятельства его долгой жизни, свидетельствующие об очевидном «от младых ногтей» избранничестве подвижника, об угодности Господу его великих дел и свершений.

С семи лет пребывая во Владычнем монастырьке при Ростовской архиепископии и трудясь над переписыванием книг для соловецкой библиотеки, возревновал юный «дьячишка Федор» о повторении подвига святителя Стефана, просветившего в XV веке светом веры евангельской языческие народы Великой Перми.

Для осуществления этой достойной миссии юный Федор обладал всеми необходимыми внутренними качествами и дарованиями. Очевидные способности к языкам, филологические, философские и богословские таланты в полной мере были им наследованы от своих выдающихся предков.[1]

В конце XV века, с 1493 года, двенадцатилетний отрок Феодор уже числится в послушниках «*на Соловецком острове, в монастыре, иже лежит на Ледовом море*». По уставу преподобного Зосимы Соловецкого, искус послушания для соловецких послушников продолжался не менее трех лет, но игумен Досифей уже через год принял решение о постриге отрока с наречением имени Феодорит. Такая, как могло бы показаться, поспешность отнюдь не затрагивала незыблемых основ монастырского устройства, служащих формированию в каждом иноке человека внутреннего молитвенного делания и нацеленного на духовное созидание «*служителя Христова и домостроителя тайн Божиих*» *(1 Кор. 4,1).*

Об этой мудрой несуетности воспитания «*новой твари во Христе*», о понимании того, что главное делание жизни монаха, на которое

[1] Мы оставляем в силе высказанное нами ранее предположение о родстве Феодорита («Федора Жиденова») с известным книжником XV века Федором Жидовином, автором знаменитого перевода Псалтири и «Послания к иудеям». См.: *Митрофан (Баданин), иеромонах.* Блаженный Феодорит Кольский, просветитель лопарей. Исторические материалы к прославлению и написанию Жития. Мурманск, 2002. С. 79–83.

не жаль времени, – это одоление самого себя и своего «*ветхого человека*», дабы, стяжав Благодать Святого Духа, «*облечься в нового человека, созданного по Богу, в праведности и святости истины*» *(Еф. 4, 24)*. Об успешном решении этой величественной задачи ярко свидетельствует вся долгая жизнь великого старца.

Целых восемнадцать лет пребывает инок Феодорит в полном и неотступном послушании у своего учителя, старца Зосимы, затем двенадцать лет он подвизается в лопарских пустынях, пребывая в богомыслии и молчании, на долгие годы скрывается он в пустынях Кирилло-Белозерского монастыря, постигая великую науку священнобезмолвствующих.

И лишь стяжав благодать Духа Святого, войдя в духовную силу «*мужа совершенного, в меру полного возраста Христова*» *(Еф. 4,13),* священноинок Феодорит изливает свои благодатные деяния на эту иссохшую, жаждущую землю. Ему уже сорок пять лет, и лишь скупые строки летописей доносят до нас ясные свидетельства успешности его миссионерских трудов.

1526 год – Кандалакшский залив, устье реки Нивы. «Освящали церковь Рождества Иоанна Предтечи и многих лоплян крестили во имя Отца и Сына и Святого Духа в нашу православную веру христианскую».[1]

1533 год – Кольский залив, устье реки Колы. «Церкви Божия освящали, Благовещения Святой Богородицы да Чудотворца Николу, и самих многих крестили лоплян во имя Отца и Сына и Святого Духа в нашу православную и святую веру».[2]

С 1533 по 1540 год – «Заволжские пустыни», скиты Кирилло-Белозерского монастыря. Здесь трудится Феодорит над созданием письменности лопарского народа.

1540 год – «*на устье Колы реки созидает монастырь*», ставит «*церковь во имя Пребезначальной Троицы и, собрав братию, дает им Устав*».[3]

1542 год – «*наученных от Феодорита и оглашенных лоплян единого дня крестилось яко две тысячи человек со женами и детьми*».[4]

С 1548 по 1551 годы – вновь в Кандалакше, где созидает Рождества-Богородичный (Кокуев) мужской монастырь и «*бывает в нем игуменом*».

---

[1] Софийская летопись // Полное собрание русских летописей. М.–Л., 1929. Т. 4. Ч. 1. С. 542.

[2] Софийские летописи // Полное собрание русских летописей. СПб., 1853. Т. 6. С. 289.

[3] *Курбский Андрей.* История о великом князе Московском // Памятники литературы Древней Руси. 2 пол. XVI в. М., 1986. С. 332.

[4] Курбский. С. 333.

А ведь игумену Феодориту в это время исполнилось уже семьдесят лет, но впереди кольского старца ждали новые великие деяния и испытания. Это и скорбь неправедного гонения, и тяготы незаслуженного осуждения на ссылку, и слава и почет «премудрого» богослова, отстоявшего высоту русского вероисповедания перед гордыми греческими иерархами в 1557 году. Он блестяще выполнит эту знаменитую «Константинопольскую миссию», доставив из Царьграда для российского Государя «древнюю книгу» с благословением Вселенского патриарха на возведение на царство по чину «венчания Императоров византийских». Таким образом получит официальный статус идея наследования Московским царством достоинства Византийской империи: «Москва – Третий Рим».

За исполнение этой важнейшей дипломатической задачи Феодорит сподобится царских почестей и великих милостей от Иоанна Грозного, увенчавшихся и искусительным предложением даровать Феодориту «*такую власть духовную*», которую тот бы только «*захотел*».

Но блаженный старец до конца дней своих будет вновь и вновь стремиться к своей избраннице – к «полнощной стране», к земле Кольской, объезжая «*детей своих духовных, как монахов, так и лопянов, наученных и крещенных от него, печась о спасении душ их*», и, духовно окормляя Печенгский и Кандалакшский монастыри, в сане архимандрита достигнет блаженной кончины, отойдя ко Господу в родном Соловецком монастыре в возрасте девяноста лет.

Современник Феодорита и его духовный сын князь Андрей Курбский напишет вскоре, обращаясь к «*теплохладному*» человеку века сего: «*Зри сюда, лицемерный христианин, какие храбрые еще обретаются старцы в Православной земле, на правоверных догматах воспитанные. Чем более престареют и изнемогут телом, тем большую храбрость и ревность ко благочестию во Господе полагают, и проникаются Богом, и живут под покровом Вышнего*».

Яркая жизнь великого апостола Крайнего Севера, преподобного Феодорита Кольского, ясным образом свидетельствует об утратах нашего времени, обличая болезненную суетность нашей жизни и духовную немощь современных христиан.

Как мы теперь знаем, у преподобного Феодорита с детства была главная мечта. В своих трудах по просвещению Лапландии Феодорит, следуя примеру просветительских деяний Стефана Пермского, конечно же, намеревался повторить опыт утверждения епископской кафедры на

присоединенных к православию землях Крайнего Севера. И как святитель Стефан стал первым архиереем Великой Перми, так мечтал и Феодорит, чтобы и здесь, на Кольской земле, был свой архиерей «Великой Лапландии».

Прошло четыреста сорок лет. Мудрая несуетность деяний Феодорита отразилась и в этом, столь долгом, ожидании, в полноценном созревании этой земли и обильном политии ее кровью новомучеников XX века. И вот в 1996 году исполнилась мечта жизни кольского подвижника – на земле Великой Лапландии впервые появилась самостоятельная Мурманская епархия. И неудивительно, что благословением первого архиерея епархии, епископа Мурманского и Мончегорского Симона, в 2003 году самым первым из святых, в земле Кольской просиявших, был прославлен в лике преподобного Феодорит, просветитель Кольского края, с установлением дня его памяти 17/30 августа.

Вновь обратимся к вдохновенным строкам князя Андрея Курбского, словно обращенным к нам, ныне живущим: «*Аще Бог поможет, может и обрящу я когда мужей духовных, желающих сего повествования о деяниях сего славного мужа. Тогда много что вспомянем мы и о предивных его видениях, и о пророчествиях грозных, и о чудесах великих, о чем лишь духовные духовным на пользу поведать могут*».[1]

Хочется верить, что пришло это время, о котором писал князь Андрей, и православные христиане Кольского Севера, с радостью почитая память преподобного Феодорита, «*вспомянут о предивных его видениях, и о пророчествиях грозных, и о чудесах великих*», и молитвенно прикоснутся к духовному наследию выдающегося святого XVI века, апостола Великой Лапландии – преподобного Феодорита, просветителя Кольского.

[1] Курбский. С. 347.

Материалы конференции

ВОСЬМЫЕ ФЕОДОРИТОВСКИЕ ЧТЕНИЯ

Приветственное слово

главы муниципального образования Терский район Самойленко Наталии Александровны

Уважаемые участники чтений, дорогие друзья!

От лица всех жителей нашего района приветствую Вас в нашем поселке Умба! Знаменательно, что Феодоритовские чтения проводятся здесь, на Терском берегу, который славится своими святыми местами, православными традициями, храмовыми комплексами и священнослужителями, благодаря подвижническому труду которых восстанавливаются церкви и не иссякает поток паломников к терским святыням.

Мы очень рады тому, что за прошедшие годы Феодоритовские чтения стали новой традицией возрождения российской духовности. Страница за страницей открывается замечательная и насыщенная книга истории нашего края, сурового быта наших предков, свершений великого Кольского просветителя и его последователей. Столь же неоценимо и научное значение этих мероприятий. Отрадно, что прошлое и настоящее Русского Севера стали предметом внимания большого количества известных ученых и исследовательских организаций.

Я глубоко убеждена, что Феодоритовские чтения внесут немалую лепту в просвещение и духовное воспитание наших сограждан. Желаю всем участникам VIII Международной историко-краеведческой конференции насыщенной и продуктивной работы. Примите мою искреннюю благодарность за то, что своим подвижническим трудом поддерживаете истинно православный дух в нашем народе. Доброго Вам здоровья, душевных сил и свершения всех замыслов на благо утверждения добра на ниве православия!

Первые опыты просвещения на Крайнем Севере Европы. В начале пути

Епископ МИТРОФАН (Баданин),
правящий архиерей Североморской епархии

I.

С глубокой древности языческие народы Крайнего Севера Европы в полной мере использовали свое географическое положение и особенности жизни среди бесчисленных фьордов и островов. Уникальный опыт кораблестроения, накопленный скандинавами в течение столетий, наряду с формированием на этих суровых берегах генерации природных мореплавателей, позволили этим народам осуществлять небывалые по тем временам дерзкие плавания и завоевания.

Многочисленные племена раннесредневековых скандинавских мореходов уже с VIII в. активно заявляли о себе, серьезно беспокоя как нарождающиеся государства Западной Европы, так и берега древних цивилизаций Востока.

Викинги в морском сражении

Но мера эта несколько запоздала, и в начале IX в. над империей нависла новая неведомая ранее страшная опасность – нашествия викингов.

Так называемые безземельные бонды, крестьяне-общинники, вследствие регулярно возникающей перенаселенности приморских районов Скандинавского полуострова и наряду с нехваткой плодородных земель объединялись в дружины и уходили покорять огнем и мечем народы дальних стран. Одни из них оставались на захваченных землях навсегда, другие предпочитали стать профессиональными разбойниками, морскими пиратами.

Средневековый католический святой аббат Одон Клюнийский (†942) в своем трактате упоминает этот обычай датчан, по которому «значительная часть их населения, по выпадению жребия, каждые пять лет покидает родину, чтобы найти себе новые земли и больше уже не вернуться».[1]

Об этом же, несколько позже, в начале XI в., нормандский хронист и историк Дудон Сен-Кантенский в своем сочинении «О нравах и деяниях нормандских герцогов» вновь говорит о чрезмерной численности народов Севера Европы и о земле, которая не может их напитать. «Множество юношей бросает жребий, кто из них, по древнему обычаю, должен быть изгнан в чужие края, чтобы мечом завоевать себе царства, где они могли бы остаться жить навсегда в вечном мире».[2]

---

[1] Tractatus abbatis Cluniacensis de reversione B. Martini a Burgundia. Цит. по: *Тиандер К. Ф.* Датско-русские исследования. Пг., 1915. С. 47.

[2] *Dudonis de St. Quentin.* De moribus et actis primorum Normannorum ducum Historia Normannorum 1015–1030. Dudonis gesta Normannorum / Ed. Felice Lifshitz. Berlin, 1996. Capitulum 2. Fol. 8v–12v.

Варяги-язычники

При всех ужасающих последствиях этих вторжений в Европу язычников Севера норманнов-варягов, надо заметить, что они достаточно терпимо воспринимали и легко усваивали христианскую веру европейских народов, понимая, что в этом духовном единстве гарантия успеха их закрепления на желанных новых землях.

Так, если некий Гастинг (IX в.), первый норманн, поселившийся во Франции, как правитель города Шартра «был еще совершенным дикарем» и язычником, то следующий за ним первый реальный правитель Нормандии герцог Роллон (викинг Хрольф Пешеход, † 932)[1] уже принял крещение.

Но в полной мере истинным христианином стал следующий правитель, сын герцога Роберта (Роллона) I Нормандского, Вильгельм I Длинный Меч († 942). В начале X в. по его воле активно стали возрождаться разоренные и созидаться новые монастыри. Таким образом «с помощью монахов начинает восстанавливаться духовный порядок. Монастыри осыпались дарами и укреплялись, и земля эта вновь пришла к христианству и к миру, а сам герцог готовился оставить земные заботы и закончить свои дни монахом».[2]

Таким образом пришельцы языческой Скандинавии духовно ассимилировались в завоеванных странах, восприняв христианство активнее, чем их соплеменники, оставшиеся на родном Севере, воспринимали проповедь

[1] Прозвище «Пешеход» викинг Хрольф приобрел благодаря своим исполинским размерам. Ни одна лошадь не могла выдержать его веса, и он всегда передвигался пешком.

[2] *Дюби Жорж.* Трехчастная модель, или Представления средневекового общества о себе самом / Пер. с фр. Гинзбург Ю. А. М., 2000. С. 120.

христианских миссионеров. Можно констатировать, что к XI в. уже в значительной степени завершилось долгое восстановление власти и благочестивой жизни в тех ранее опустошенных краях Европы, где обосновались норманнские завоеватели.

Сын Вильгельма, герцог Ричард († 996), активно занимался возрождением нормандских соборов и, «увенчав церковным клиром ту систему управления, основу которой до тех пор составляли монастыри, завершил задачу восстановления духовного порядка и власти. Из бездны варварства норманны поднялись по ступеням христианской культуры к высотам Божественной благодати».[1] Так формировалась новая государственность и духовность на материковой части Северной Атлантики, на земле Франции. Эта территория очевидным образом тяготела к Римскому престолу, к той части христианской цивилизации, которая впоследствии будет называться римокатолической.

В то же время на берегах «туманного Альбиона» в течение первого тысячелетия по Р. Х. сформировалась несколько иная христианская страна – православное Английское королевство, тяготеющее к Константинополю. Этот сказочный город Византии, «центр земли», соединяющий Восток и Запад, всегда являлся объектом притяжения и восхищения для северных рыцарей, порождая стремление влиться в элитную «варяжскую гвардию» императора ромеев.

Английское государство, в котором «к середине XI в. при святом благоверном короле Эдуарде Исповеднике при населении 1,5 млн. человек насчитывалось по меньшей мере 10 000 храмов»,[2] было теснейшим образом связано родственными связями со скандинавскими и русскими царствующими фамилиями. Влияние Англии простиралось до Норвегии, где правил сын Английской Церкви конунг Олоф – покровитель Норвегии, и Великого Новгорода, где правила дочь Английской Церкви шведская принцесса св. Анна Новгородская. Но, увы, эта Англия перестала существовать в 1066 г. после битвы при Гастингсе, когда герцог норманнский Вильгельм Завоеватель огнем и мечом подчинил себе Английское королевство.

В Англии началась новая история, «новая династия, новая аристократия, практически новая церковь, новое искусство, новая архитектура и новый язык».[3] Норманнское господство породило мощнейший отток эмигра-

[1] Там же. С. 121.

[2] *Мосс В.* Крушение Православия в Англии. Тверь, 1999. С. 6.

[3] *Девис Р. Х. С.* Нормандцы и их мифы. Лондон, 1976. С. 103.

В Англию. Деталь вышивки знаменитого гобелена города Байё в Нормандии

ции из Англии. Только лишь «в 1075 г. от берегов Англии убыло в сторону Миклегарда [древнескандинавское название Константинополя. – *е.М.*] 350 кораблей. Флотом командовал граф Сигурд Глостерский. По самым скромным подсчетам, на этих кораблях эмигрировало около 10 000 человек».[1]

Это что касается роли норманнов в истории Западной Европы и трудного процесса воцерковления скандинавских племен, пришедших на эти берега в результате грабительских походов и оставшихся там жить навсегда. При этом сами дальние рассадники этих очень жизнеспособных этносов все еще пребывали в жестоком и кровавом языческом мироустройстве, и берега Северных земель долгое время сопротивлялись принятию благовестия Христовой веры. В то же время, надо ясно понимать, именно эпоха викингов (IX–X вв.) и ее мощнейшие миграционные процессы привели к перелому в культурной жизни Севера Европы, «произведя глубокий переворот в религиозной жизни скандинавских народностей и широко раскрыв возможности христианскому воздействия извне, шедшему, с одной стороны, из Северной Германии, с другой, и подчас главным образом, – из Англии и Ирландии».[2]

II.

Евангельским эпитетом *«сыны погибели» (2 Фес. 2, 3)* наградили жители южных областей Европы страшных представителей скандинавского севера, безжалостных воинов-язычников. Викинги, пожалуй, были наиболее яркими представителями языческой веры среди северных народов. Прозванные «волками Одина», они вселяли мистический ужас, и «местные правители предпочитали обычно откупаться от них и не оказывать им сопротивления».[3]

---

[1] *Филлипс Э.* Православное христианство и Старая Английская церковь. 1996. С. 29.

[2] *Браун Ф.* Северная мифология // Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. СПб., 1900. Т. 29. С. 2.

[3] Оксфордская иллюстрированная энциклопедия «Всемирная история с древнейших времен до 1800 года». М., 1999. Т. 3. С. 65.

Бог скандинавов – Один

«Молитвы, возносившиеся в то время практически во всех христианских церквях, включали в себя и такое прошение: «Господи Боже наш, сохрани нас от внезапной смерти и от норманнов».[1]

Очевидец этих страшных вторжений норманнский хронист Дудон Сен-Кантенский в своей книге «О нравах и деяниях первых герцогов Нормандских» (852–996) дает яркое описание магических действий викингов, в результате которых они, выступая в свои кровавые походы, заручались поддержкой могущественных богов Севера.

Одной из главных задач, которую решали норманны через свои жертвоприношения, являлось обретение помощи от богов (бесов) по управлению ветром и достижение благоприятной погоды в целом во время предстоящего похода. Надо сказать, что «практика "магии ветра" в среде мореплавателей Крайнего Севера имела совершенные формы и представляла собой уникальное явление по сравнению с иными народностями и культурами».[2] Согласно Дудону, «именно человеческую кровь считают они наиболее действенной жертвой для достижения просимого у своих богов. Жрец, бросая жребий, находит предназначенного для сегодняшнего жертвоприношения и одним ударом сносит ему череп, а мозг выбивает на землю. Перевернув несчастного, жрец добирается до сердечной железы [аорты. – *е. М.*]. Извлекши из него всю кровь, норманны, прославляя бога Тора, омываются этой кровью. Испытывая прилив сил и радость, они с боевым кличем бегут к приготовленным для дальнего похода драккарам. Надо торопиться и поднимать паруса – ветер нужного направления уже дует и скоро наберет большую силу… »[3] Правда, случалось, что в пути духи гневались за те или иные проступки путешественников, и тогда человеческие жертвы требовались вновь: «Пришлось бросить жребий. С каждого корабля было пожертвовано по одному человеку. Тогда только вновь подул попутный ветер».[4]

---

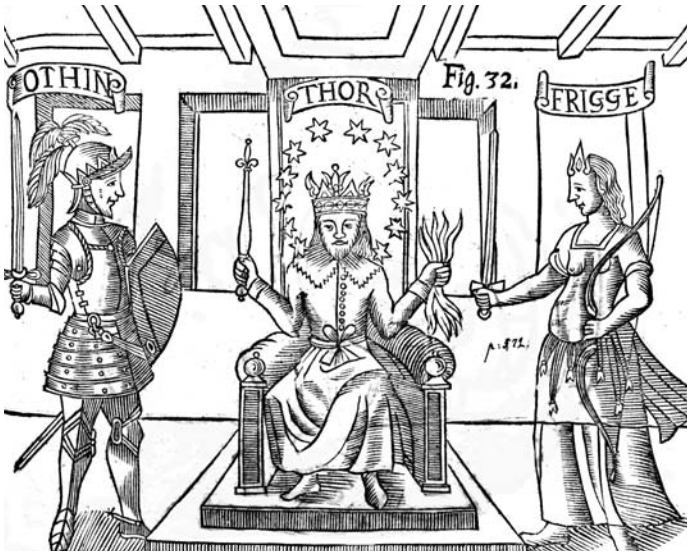
[1] *Моуэт Ф.* От ариев до викингов. М., 2004. С. 146.

[2] *Bachtold-Staubli Hanns.* Handworterbuch des deutschen Aberglaubens. 1927–1942, 10 vols. Цит. по: *Perkins Richard.* Thor the Wind-Raiser and the Eyrarland Image // Viking Society for Northern Research. London, 2001. P. 12. (Пер. автора).

[3] *Dudone Sancti Quintini decano.* De moribus et actis primorum Normannia ducum auctore / Ed. Jules Lair. 1865. Ch. 2. P. 129–130.

[4] *Тиандер К. Ф.* Поездки скандинавов в Белое море. Экспедиция короля Горма. СПб., 1906. С. 344.

Главные боги норманнов – Один, Тор и Фрейя



С приходом христианства и завершением эпохи кровавых походов северных мореплавателей эти языческие традиции в полной мере сохранились и активно практиковались у других аборигенов Крайнего Севера Европы – у саамов (лопарей) и у биармийцев (чуди или народе вису). Управление погодой посредством магических приемов и даже активная торговля ветрами нужного направления в дальнейшем стала одной из реальных статей дохода лопарского племени. Справедливости ради надо заметить, что у лопарей тесный контакт с «духами-помощниками» надежно поддерживался без упомянутых зверств и человеческих жертвоприношений.

Иное дело магическая духовность викингов. Тесная связь с силами тьмы, достигаемая кровавыми магическими ритуалами, приводила к тому, что многие из этих скандинавских воинов являли собой совершенно особые существа – «воинов-зверей». Призывая себе в покровители известного бога Одина, хозяина верхнего царства мертвых, эти воины проходили через некий магический обряд инициации, рождаясь в новом внутреннем зверином обличии. При этом они, еще пребывая на земле, умерщвляли свою душу и «приписывали» ее к воинству «царства мертвых» под началом Одина, взамен получая страшную силу зверя.

Так, например, знаменитые берсерки, что значит «воплотившиеся в медведя», «бросались в бой без кольчуги, в ярости, как бешеные собаки или волки, кусали свои щиты и были сильными, как медведи или быки. Они без-

жалостно убивали людей, и ни огонь, ни железо не причиняли им вреда».[1] Чаще всего эти неукротимые разбойники «были родом с Халогаланда и сильнее и выше ростом, чем прочие люди, впадая в ярость, никого не щадили. Они уводили мужних жен и дочерей и, продержав неделю или две у себя, отсылали назад».[2] Приведенное описание нравов берсерков из «Саги о Греттире», датируемой IX в., отражает общую атмосферу языческого мироустройства Севера Европы. Это были времена нашего князя Владимира, который, как свидетельствуют современник, латинский хронист Титмар, епископ Межиборский, был «великим распутником» – «fornicator maximus» *(лат.)* – «максимально аморальным». О том же свидетельствует и «Повесть временных лет»: «Был же Владимир побежден похотью, наложниц было у него 300 в Вышгороде, 300 в Белгороде и 200 на Берестове, в сельце», и плюс к тому несколько «официальных» языческих браков. Среди языческих князей и конунгов эта безудержная похоть считалась очевидным достоинством и даже доблестью. Так друг Владимира норвежский ярл Хакон Могучий также регулярно заполучал себе множество женщин из дочерей местной элиты, с которыми проводил пару недель и отсылал домой, что вызывало ропот в народе.

Не секрет, что конунги и князья того времени добывали себе богатство и славу, вступая на путь, подобный берсеркам. Источник этой силы нам хорошо известен по евангельским текстам, повествующим о бесноватых, среди которых один *«беснуется и часто бросается в огонь и часто в воду» (Мф. 17, 15)*, а другой *«разрывал цепи и разбивал оковы, и никто не в силах был укротить его» (Мк. 5, 1)*. В известной исландской саге об Орваре-Одде повествуется о схватке героя с берсерками и подчеркивается, что на Одда и его друга Гиальмара при виде этих человеко-зверей нападает не свойственный викингам страх. Героям удается победить врагов лишь потому, что к моменту начала схватки от берсерков отступило их бешенство (беснование).

Среди других подобных воинских кланов «посвященных» в преданиях упоминаются *эйнхерии, хъдинги, гарии, ульфхедхины* и прочие. Таким образом, мы видим, что практика сознательного введения себя посредством магических приемов в состояние одержимости или, проще говоря, в беснование, была весьма распространена и свидетельствует о крепких северных традициях беззаконных союзов людей с нечистыми духами – бесами.

---

[1] *Sturluson Snorri.* Heimskringla. Reykjavik, S. 6. Цит. по: *Селицкий А. И.* Воданические короли // Скандинавские чтения. СПб., 2002. С. 49.

[2] «Саге о Греттире». Цит. по: *Лебедев Г. С.* Эпоха викингов в Северной Европе. Л., 1985. С. 54.

При этом цель жизни таких викингов-берсерков состояла во владении как можно большим количеством золота. Можно сказать, что именно золото имело над их душами полную власть. Наиболее удачливые и сильные викинги, после того как собирали его в достаточном количестве, жить больше не хотели и вместе со своим богатством добровольно заживо погребались в кургане. «Так, в Саге о Золотом Торире, одном из источников Саги о Хальвдане Эйстейнссоне, говорится о берсерке Агнаре, сыне Регинмода Злого, вошедшем в курган и взявшем с собой туда все свое имущество и богатство. Это место он заколдовал, чтобы никто не мог приблизиться к нему под страхом смерти. (Gull-Þoris saga. Bl. 9)».[1]

Духовное устройство древних скандинавов немыслимо без устремленности к схватке, поединку, риску. Это неутолимая жажда победы, наслаждение сражением, в полной мере воспеты в их эпосе, в норвежских сагах «с их романтическим небом, населенным высокими, мрачными, ужасными видениями; с их Вальхаллой (Valhalla), или раем, созданным только для храбрых, где счастливые избранные будут вечно сражаться друг с другом и у ворот которого стоит небесный волк, питающийся жизнями трусов».[2] Такова была вечность, избираемая этими воинами Одина.

Надо сказать, что даже много позже, после утверждения христианства в Северной Европе, это заряженное мощной темной энергией братство рыцарей не находило себе упокоения и их мятущиеся души продолжали свой вечный боевой поход. Христианский народ временами видел этих легендарных скандинавских рыцарей. Они приходили ниоткуда и уходили никуда. Так, в 1236 г. рядом с монастырем Рош в Восточной Англии «появилось войско отменно вооруженных рыцарей, со знаменами и щитами, в кольчугах, шлемах и прочих доспехах. Рыцари ехали боевым строем, иногда устраивая поединки, словно на турнире. Некоторые из них жестоко страдали от ран, истекая кровью. В то же время, что удивительно, их следы явно отпечатались на земле, а трава там, где они прошли, была смята и вытоптана. И многие видевшие это от страха бежали прятаться от них по ближайшим церквам».[3]

Поклонение богу Одину (Водану), одно из имен которого было «Ужасный», у народов Скандинавии имело очень древние традиции. Учитывая

---

[1] Исландские викингские саги о Северной Руси / Пер. и коммент. Г. В. Глазыриной. М.: Ладомир, 1996.

[2] *Сенковский О. И.* Скандинавские саги // Библиотека для чтения. СПб., 1834. № 1. Ч. III. С. 2.

[3] *Матвей Парижский.* Великая хроника. Matthew of Paris. Chronica Majora / Ed. H. R. Luard. London, 1873–1882. Vol. VII. (Пер. Н. Горелова).

Уппсала. Жертвоприношение в священной роще

суровые условия северного быта, может сложиться впечатление, что почитание языческих богов здесь было несколько примитивным, культурно неразвитым. Это далеко не так: «дошедшие до нас описания различных северных храмов доказывают, что эти храмы подобно индийским, были чрезвычайно огромны, и фигуры главных божеств, сидящих в них, были колоссального роста, все в драгоценных одеждах, богато украшенных золотом и серебром».[1]

Так, например, знаменитый храм «Дом богов» в Уппсале (Швеция) в течение тысячи лет, до XII в., являлся мощным центром язычества на Севере Европы: «Храм блистал азиатской пышностью, стены и кровля, по древним сказаниям, были обложены золотом, с зубчатых вершин храма спускалась золотая цепь, обнимавшая наружные стены в виде кольца, так что все горело золотом и блеск его отражался по всей окрестности».[2]

Посетивший эти места в XI в. известный путешественник и католический священник Адам Бременский описал все мерзости языческих жертвоприношений, творившихся в этом храме с особым размахом. «В жертву приносили от всякого рода живых существ по девять особей мужского пола. Кровь их сливалась в чаши, после чего ею окропляли идолов, стены храма и народ. Трупы вывешивались в священной роще рядом с храмом».[3]

---

1 Древнейший быт Скандинавии // Московитянин. М., 1855. Т. 4. С. 13.

2 Там же. С. 14.

3 *Петрухин В.* Мифы древней Скандинавии. М., 2002. С. 275.

Один христианин в ужасе описывал эту «священную рощу», где он насчитал семьдесят два трупа животных и людей, висящих вперемешку. В роще также находился «священный источник», в котором топили людей для выяснения воли богов. Если человеку не удавалось выплыть, это считалось хорошим предзнаменованием – боги приняли жертву и будут благосклонны.

В те времена непременным условием признания единовластия конунга (короля) было его личное руководство жертвоприношением в Упсале, или так называемое совершение «блота» *(др.-сканд. blot, совр. швед. blod – кровь)*. Отказ от этой обязанности неизменно стоил конунгу власти, что, действительно, можно было наблюдать в период становления христианства в Швеции.

III.

Попытка противостать этому языческому мраку, осуществить первый опыт христианской миссии на территории Скандинавии и значит, в какой-то мере, Крайнего Севера Европы принадлежит свт. Ансгару (IX в). Названный «Апостолом Севера» за усилия по просвещению Северной Германии, Дании и Швеции,[1] св. Ансгар почитается как в Римо-католической, так и в Православной Церкви, являясь местночтимым святым Берлинской и Германской епархии Московского Патриархата.

Св. Ансгар – апостол Севера. IX в..

Надо сказать, что св. Ансгар с 829 по 861 г. предпринимал неоднократные миссионерские путешествия в Швецию, но здесь его успехи оказались менее значительными, чем в Германии и Дании. «В то же время Ансгарий не был первым миссионером в Швеции. Археологические находки свидетельствуют о том, что население Скандинавии было в контакте с христианским населением из других мест уже в Вендельский период (VI–VIII вв.) и частично в эпоху викингов (VIII–XI вв.)».[2]

[1] См.: *Rimbertum S. S.* Anscharii, primi Hamburgensium archiepiscopi, Vita Gemina. Holmiae, Keyser, 1677.

[2] *Sanmark A.* Power and conversion // A comparative study of Christianization in Scandinavia. Uppsala University. 2004. P. 21.

Европейский Север – это то историческое место, где издревле сформировалось особое северное братство скандинавских конунгов и русских князей, тех, которые к X в. совершили окончательный выбор в пользу христианской веры. К этому эпическому братству северных рыцарей принадлежал и будущий креститель Руси – князь Владимир.

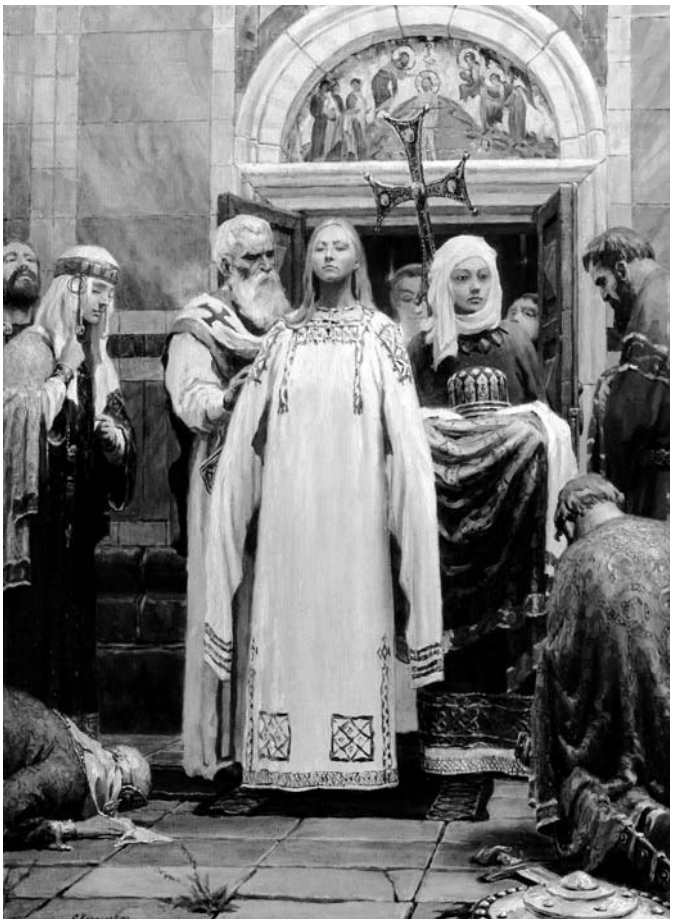
Страшные языческие ритуалы викингов, их кровавые человеческие жертвоприношения как неизменный повседневный фон жизни этих народов Севера хорошо известны в истории. В то же время некоторые суровые и мужественные скандинавские традиции, которые не могут не вызывать восхищения своей мудростью и благородством, не столь хорошо известны. Но именно на эту непростую почву упали семена евангельского слова, давшие столь благодатный плод. Какие лучшие черты духовной культуры варягов отозвались на высокий призыв благовестия Христова?

Вспомним, например, вызывающий уважение обычай «отдавать своих детей на воспитание в чужую семью. Богатые, в том числе и конунги, приискивали для своих детей более бедных воспитателей, чтобы дети росли в скромной обстановке и привыкали к суровым условиям жизни».[1] Надо признать, что суровость домашней обстановки и аскеза в воспитании наследников престола на Руси и в дальнейшем сохранялась в традициях семейств российских правителей.

Или пример очевидного благородства законов воинского поединка, когда перед схваткой викинги договаривались, как надлежит уравнять силы обеих сторон. Так, например, в известном исландском эпосе «Сага об Орваре-Одде» герой Гиальмар при встрече с противником Оддом имеет пятнадцать кораблей, тогда как у Одда их всего пять. Гиальмар обещает вступить в схватку только на пяти кораблях.

Но при этом, скажем прямо, эти благородные примеры неизбежно заглушались жуткими реалиями кровавых законов языческого мироустройства. В этом страшном мире языческой духовности был воспитан и княжич Владимир. Будучи сыном князя Святослава и рабыни Малуши (ключницы княгини Ольги), он имел весьма слабые шансы на княжескую власть. Тем не менее, малолетний бастард все же получил свое княжение, правда, на самом севере Руси, в знаменитом городе-государстве Великом Новгороде, куда никто из «законных» сыновей Святослава ехать не хотел. Малая привлекательность новгородского княжения была обусловлена как его отдаленно-

[1] *Weinhold K.* Altnordisches Leben. Berlin, 1856. P. 285.



Княгиня Ольга. Крещение.
С. А. Кириллов

стью от цветущих земель юга, так и обостренной «независимостью» новгородского купечества, жестко ограничивавшей власть и привилегии призываемого князя.

Тем не менее, уже здесь, на новгородском престоле, впервые проявились лучшие качества князя как будущего умелого и мудрого государственного мужа. Именно со времен правления князя Владимира, с IX в., появляются первые известные нам тексты рунических грамот – первые договора о порядке владения «короля Норвегии и государя Руссов» (Kunuggraf Norriket Ruska Kununkr) на этих вечно спорных землях Крайнего Севера Европы.

Норвегия первой явила опыт христианского выбора. В 936 г. третий король Норвегии Хокон I Добрый, взойдя на трон, первым среди князей и конунгов принял крещение. Однако по своей кончине в 961 г. он все равно был похоронен по языческому обряду.

Низвержение идола Перуна в р. Днепр. В. М. Назарук

Следующий опыт пришел из Руси – в 957 г. в Константинополе приняла крещение киевская великая княгиня Ольга [соответствие имени в древнескандинавском – Helga. – *е. М.*], которая, как известно, имела скандинавское происхождение («была от языка варяжска»).[1] Учтя опыт погребения Хокона, по смерти своей она «завещала не совершать по ней тризны, и поскольку всегда имела при себе священника, то тот и похоронил по-христиански блаженную Ольгу».[2]

Это были первые дерзновенные попытки обрести духовную опору в княжеском правлении, опыт личного поиска истинной веры.

В 978 г. князь Владимир захватывает киевский престол и у него в течение девяти лет пребывает его сородич Олав Трюггвесон, будущий король Норвегии. Князь Владимир находился с Олавом в доверительных отношениях: «Вальдимар конунг сделал его начальником своего войска, которое он посылал на защиту страны».[3]

Думается, в тех совместных беседах два языческих правителя, практически одногодки, делились своими духовными переживаниями и наступающим разочарованием в языческой вере. Безусловно, особую роль в этих размышлениях играл пример святой княгини Ольги, которая первой из русских правителей приняла святое Крещение.

---

[1] «Нестор, повествуя о сожжении в бане древлянских послов и других “хитростях” Ольги, практически вторит исландским сагам, описывающим деяния одной древней норвежской королевы» (*Сенковский О. И.* Собрание сочинений. СПб., 1858–1859. Т. V. С. 455).

[2] Повесть временных лет, год 969.

[3] Сага об Олаве сыне Трюггви // *Стурлусон С.* Круг Земной / Пер. М. И. Стеблин-Каменского. М.: Наука, 1980. С. 110.

И вот в 987 г. Владимир на совете бояр принимает судьбоносное решение о крещении «по закону греческому». В 988 г. князь и «самодержец всея Руския земли Володимер, правнук Рюриков»[1] утверждает евангельскую веру на подвластной ему Киевской Руси. Действовал князь решительно: идольские капища были уничтожены, а киевлянам по сути был поставлен ультиматум: «Аще кто не обрящется на реке [для принятия святого Крещения. – *Ред.*] на утро, да будет противник мне».[2]

Что касается дружеской Норвегии, то она имела давний уникальный опыт контактов с христианским миром «и не менее уникальные внутренние географические условия». Так, например, «в Норвегии были обнаружены древние кельтские и английские памятные камни и кресты, чего не наблюдается в соседних северных странах».[3] Многочисленные археологические находки свидетельствуют об устойчивых международных контактах норвежцев по вопросам христианской веры, начиная, как минимум, с VII в. Походы викингов, при всех ужасавших Европу последствиях, приводили к взаимопроникновению культур. Прежде всего это выражалось, конечно, в приобщении норманнов к культурным достояниям Византии и иных стран Европы и обогащении этих язычников христианскими духовными ценностями.

Но вот наступил 995 г., и друг князя Владимира Олаф Трюггвесон, вернувшись на родину королем Норвегии, не менее энергично, чем Владимир, приступил к проповеди христианства в своей стране. К тому времени он уже принял крещение в Англии. Начав с проповеди в Норвегии, спустя пять лет он крестил народ Исландии и Гренландии, но был убит в морском сражении в 1000 г. Надо признать, что, в отличие от случая Владимира, принятие христианства не повлекло решительных перемен в духовно-нравственном облике Олафа. Он не оставил занятий магией и прочих языческих привычек. «И даже самые ревностные почитатели не приписывают ему стремления к духовным идеалам. Скорее всего, им руководило понимание того, какие выгоды сулит его стране принадлежность к европейскому христианскому сообществу».[4]

---

1 *Иаков-мних.* Житие блаженного Володимира. Цит. по: *Макарий (Булгаков), митр. Московский и Коломенский.* История Русской Церкви. М., 1995. Кн. II. Приложения. С. 530.

2 Чтения в Императорском Обществе истории древностей российских при Московском университете. М., 1846. № 2. Отд. 1. С. 8.

3 *Birkeli Fritjof.* Tolv vintrer hadde kristendommen vært i Norge. Oslo, 1995. P. 123.

4 *Гвин Джонс.* Викинги. Потомки Одина и Тора. М., Центрполиграф, 2010. Ч. 2. С. 112.

Гибель святого Олофа

IV.

Достаточно много сказано о влиянии, оказанном на Древнюю Русь народами Скандинавского полуострова. Но надо уверенно заявить, что имело место благотворное взаимопроникновение и взаимообогащение этих культур и традиций.

Так, например, традиционные рубленые деревянные строения, характерные для севера Руси, были позаимствованы из Руси и внедрены в культуру домостроительства таких скандинавских стран, как Норвегия и Швеция. Сейчас «в Норвегии стало аксиомой, что данная техника проникла туда из Руси в течение или в конце эпохи викингов. Самые ранние настоящие срубные дома в Норвегии и Швеции датируются 11 в. н. э. … На Руси срубные дома известны уже с 8–9 вв. н. э.».[1]

Именно из Руси пошло шествовать по Европе чисто славянское имя крестителя Руси князя Владимира. В дальнейшем его авторитет стал усваиваться многими королями скандинавских стран, вместе с произношением на западный манер – Валдимар, Вольдемар.

Как известно, сын святого князя Владимира, знаменитый благоверный князь Ярослав Мудрый, был женат на Ингегерде (в крещении Ирине), дочери первого короля Швеции Олафа Шётконунга. Именно Ирина впервые в нашей истории после смерти мужа постриглась в монахини с именем Анна, чем положила начало благочестивой традиции русских правителей по завершении государственного служения принимать монашеские обеты.

[1] *Стальсберг Анне.* Археологические свидетельства об отношениях между Норвегией и древней Русью в эпоху викингов: возможности и ограничения археологического изучения // Древнейшие государства Восточной Европы. М., 2001. С. 99.

Ингегерда (в крещении – Ирина, в иночестве Анна), дочь короля Швеции

Свидетельством активного влияния русской духовности на скандинавские страны служат многочисленные археологические находки XI–XII вв. В этом смысле наиболее богато русская православная культура представлена «вдоль восточного побережья Швеции и в городе Сигтуна близ озера Малар, где обнаружено значительное число русских нательных крестов из драгоценных металлов и бронзы, а также переносных реликвариев. В шведских христианских захоронениях были найдены покрытые глазурью керамические яйца, изготовленные на Руси. На острове Готланд найдено рельефное изображение Божией Матери с начертанием на греческом языке. Были также обнаружены оловянные лжицы, вероятно, имевшие литургическое назначение».[1]

Также большой интерес представляют сохранившиеся материальные свидетельства русского духовного влияния на шведском острове Готланд, относящиеся к началу II тысячелетия. В главном городе острова – Визбю – и сейчас можно увидеть руины двух крестово-купольных церквей с местными названиями «Ryska kyrkan» и «St. Lars» («Русская церковь» и «церковь Св. Лаврентия»), датируемые XI в. Также и две улицы в городе имеют русские названия: Novgorodgränd и Ryskgränd – соответственно, Новгородская и Русская.

«В готландской церкви прихода Гарда, как известно, частично сохранились росписи, датируемые второй половиной XII в. и связанные своим происхождением с творчеством новгородских мастеров; фрагменты подобных фресок выявлены также в ином храме».[2] Речь идет о небольших церквях местечек Гарда и Чельег, что в центре острова, где сохранились новгородские фрески XII–XIII вв. «Фрески новгородской церкви св. Георгия [освящена в 1153 г. архиепископом Нифонтом. – *е. М.*], датируемые концом XII в., послужили образцом для оформления двух купеческих церквей на Готланде

[1] *Phillips Andrew, Fr.* Orthodox England, 11.3; *Андрей Филлипс, прот.* Английское и русское влияние на христианизацию Швеции / Пер. Дмитрий Лапа. Сайт «Православие.ru.», http://www.pravoslavie.ru/62439.html.

[2] *Гордиенко Э. А.* Новгород и Готланд. Церкви Каллунги и Гарды в системе русской, византийской и западноевропейской монументальной живописи // Византийский временник. Т. 62 (87). М., 2003. С. 153.

(церкви расположены в Гарде и Каллунге)».[1] В церкви Гарды изображение двух святых идентифицируется с благоверными князьями страстотерпцами Борисом и Глебом.

V.

Киевская Русь в полной мере открыла новые возможности для христианизации народов на Руси. Непременным условием дарования права княжения, которое князь Владимир выдвигал своим сыновьям, была забота об искоренении язычества и утверждении христианства в своих уделах и городах: «Посла с ними и священники, заповедая сыном своим, да кождо по области своей повелевает учити и крестити людей, и церкви ставити; еже и бысть».[2]

Северное Новгородское направление всегда было в центре внимания молодой российской власти, начиная от князя Владимира и далее всех его приемников: «церкви воздвигоша, и пресвитеры поставиша по всем градам и селам Новгородского предела».[3] Его сын Ярослав в 1130 г., посетив Новгород, «сам завел там большое училище, в котором обучались триста детей старост и священников».[4]

Предпринимались усилия и по просвещению значительно более удаленных на север от Новгорода языческих народов: «и заволоческую чудь крестиша, понеже Новгородского предела она бяху. Но многие от них, ослепленные идольскую прелестию, от святого крещения избегоша».[5]

С момента своего формирования государство Русь на Севере в основном была занята решением военно-политических задач по выстраиванию отношений с окружавшими ее многочисленными финно-угорскими племенами. Однако вскоре, с XII в., иные силы вышли на первый план на стратегическом северном направлении. Разделение христианства, взаимные анафемы Рима и Византии раскололи некогда единую средневековую общность северных князей и конунгов.

Очевидные преимущества территориального местоположения Новгорода весьма способствовали северной направленности устремлений Новгородского княжества, что в дальнейшем явилось одной из причин его политического и экономического взлета.

---

1 *Пирью Юино.* Об истории Старой Ладоги // Акка Археологика, 1989. Т. 59. С. 209.

2 Густынская летопись // Полное собрание русских летописей. СПб., 2003. Т. 40. С. 228.

3 *Титов А. А.* Летопись Двинская. М., 1889. С. 2.

4 *Ордин К.* Покорение Финляндии. СПб., 1889. Т.1. С. 14.

5 *Титов А. А.* Летопись Двинская. С. 3.

Прибытие Рюрика в Ладогу.
В. М. Васнецов. 1899

Великий Новгород (Хольмгард) – один из древнейших и знаменитых средневековых городов на севере Руси. Он впервые упоминается в Никоновской летописи в 859 г.[1] и известен как место призвания летописного Рюрика (862 г.) и зарождения российской государственности.

Археология позволяет отнести начало новгородского могущества ко временам еще более давним. Об этом свидетельствуют найденные в XIX в. многочисленные клады новгородцев, «капиталы древних жителей – целые сосуды, наполненные монетами арабских халифов и бухарских саманидов чеканки VII и VIII столетий. Обилие их доказывает, что собраны они в течение тех же столетий, поскольку азиатские государи всегда старались уничтожать монеты своих предшественников».[2]

С началом процесса крещения Руси князь Владимир не забыл свою первую новгородскую вотчину. Великий Новгород «уже с конца X в. имел своих епископов».[3] В 1030 г. именно в Новгороде был облечен святительским саном первый природный русский архиерей Лука (Жидята). Монашеская жизнь особо активно процветала в орбите Новгородского княжества. На рубеже X–XI вв. уже появляется знаменитый Десятинный монастырь, а к середине XII в. в Новгородской епархии существует уже два десятка монастырей. Житие прп. Авраамия Ростовского приводит его свидетельство: «обо-

[1] *Янин В. Л., Алешковский М. Х.* Происхождение Новгорода // «История СССР». М.; Л., 1971. № 2. С. 32; ПСРЛ. Т. IX. СПб., 1862. С. 8.

[2] *Сенковский О. И.* Собрание сочинений. СПб., 1858–1859. Т. V. С. 448. Прим.

[3] *Ордин К.* Покорение Финляндии. Т. 1. С. 15.

шед и соглядав места довольно, прииде в пресловущий Нов-град и тамо соглядав все спасенные и чудотворные места многонародные суща и по Бозе живуща».[1]

С появлением Новгородского княжества связано начало реального доминирования Руси на Крайнем Севере Европы. Освоение территорий Кольского полуострова и прилегающего Финнмарка напрямую связано с Новгородской Русью и особенно с расцветом так называемой Новгородской республики (1136 –1478).

Эта Новгородская республика «в те времена была столь богата и изобильна, так сильна населением и военным снарядом, что туземцы и иностранцы боялись ее имени, отчего ходила поговорка: "Кто может воевать с богами, да с Великим Новгородом"».[2]

Именно тогда в полной мере раскрылась очевидная уникальность преимуществ географического положения Новгородской земли (Новгородского государства и его колоний). Они состояли в широкой сети водных артерий, позволявших Новгороду далеко простирать свое влияние. Особым образом реки северной Руси открывали новгородцам возможность продвигать свои интересы далеко на Крайний Север. На северо-восток по реке Сухоне, на север по рекам Волхову, Онеге и Северной Двине с их многочисленными притоками, из которых крупнейшими являлись Вага и Юг.

Такое отношение к рекам – общий признак военной политики того времени в Северной Европе. Как свидетельствуют источники, и в частности «Хроника Эрика»: «Для военных походов сухопутные дороги считались, и в действительности были, наименее удобными. Воины передвигались зимой по льду, летом по открытой воде, и летние операции имели предпочтение».[3]

«В условиях лесистой, болотистой, бездорожной, непроходимой и непроезжей для конницы местности реки как транспортные артерии имели колоссальное стратегическое и хозяйственное значение. Кто владел рекой, тот владел и страной, лежащей в ее бассейне. Теснее всего Новгород был связан с западом и севером, куда шли от него полноводные и относительно короткие водные пути».[4]

---

1 *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. СПб., 1889. Т. 1. Прил. 2. С. 270.

2 *Петрей де Ерлезунда Петр.* История о Великом княжестве Московском. М., 1867. С. 48.

3 *Сванидзе А. А.* «Хроника Эрика» (Erikskronikan) и исторические реалии средневековой Швеции // Хроника Эрика. М., РГГУ. С. 163.

4 *Похлебкин В. В.* Внешняя политика Руси, России и СССР за 1000 лет. М.: Международные отношения, 1992. С. 51.

Если же в этой связи упомянуть территории Кольского полуострова, то он весь покрыт разветвленной сетью транспортных артерий – бесчисленным количеством водных путей в самых разнообразных направлениях. В настоящее время в Мурманской области насчитывается 21 тысяча рек и более 100 тысяч озер, которые в те давние времена были более глубоководными и, следовательно, более полноценными в плане возможности перемещений по обширным территориям Кольского Севера.

VI.

Надо признать, что новгородская экспансия на Крайнем Севере Руси началась в давние времена, еще во времена владычества киевских князей. Письменные источники свидетельствуют, что в начале XI в. ушкуйники уже совершали походы в отдаленную Югру. Таким образом, если в то время совершались такие походы в земли, где можно было встретить организованное сопротивление, то уж грабить несчастных терфиннов (лопарей) на Кольском полуострове для «лихих людей» никакого труда не составляло.

В более поздние времена отряды ушкуйников, разбойничая на Крайнем Севере, вторгались и в освоенные Норвегией ее северные пределы. Так, в 1320 г. новгородский флот под началом некоего Луки «напал на побережье Финнмарка. Однако новгородцы потерпели поражение, в результате которого Лука потерял практически все свое войско».[1] Большую роль сыграла хорошая подготовленность норвежцев, поскольку в начале XIII в. «жители Галоголанда стали впервые держать в гаванях постоянно снаряженные суда “для охраны с востока”».[2]

Однако в 1323 г. этот неудачный опыт был учтен и флот Новгорода увеличен. В результате был разорен весь норвежский Финнмарк вплоть до провинции Халогаланд.[3]

В 1349 г. вновь был предпринят поход в Норвегию, непосредственно в сам Халогаланд, хотя здесь уже появились признаки наступления эпидемии чумы, от которой впоследствии умерла почти половина всего населения этой страны. Но поход 1349 г. отменен не был, поскольку являл собой от-

[1] *Нильсен Й. П.* Северо-норвежские предания о смутном времени на Крайнем Севере в XIII–XV вв. // Север и война. Седьмые Феодоритовские чтения. СПб., 2015. С. 52.

[2] *Кааран А.* К истории русского Севера: Русско-норвежские отношения // Известия Арх. Общества изучения Русского севера. Архангельск, 1910. № 11. С. 27.

[3] Холугаланд (норв. Hålogaland, возможное написание Халогаланд) – самая северная провинция средневековой Норвегии.

ветный удар Новгорода на Крестовый поход шведского короля Магнуса в Новгородские земли Корелии и Финляндии 1348–1349 гг. Результаты этого морского похода оказались весьма впечатляющими: был взят сильно укрепленный замок на острове Бьяркей[1] «и сожжены владения наместника Эрлинга Видкунссона», могущественного главы регентского совета Швеции и Норвегии. Как признают норвежские историки, «можно сказать, что «круг замкнулся». Ведь именно с этого острова в IX–X вв. начинались первые разбойные походы норвежцев на Биармию и в Беломорье».[2]

С этого времени на Севере Норвегии все взаимные агрессивные действия прекратились до 1411 г., до начала шведских провокаций в финском приграничье. Сами же «крестовые походы» шведов как таковые прекратились почти на сто пятьдесят лет, до Русско-шведской войны 1495–1497 гг. за Западную Карелию.

Колонизационное движение Новгорода на север инициировалось новгородским боярством и «житьими людьми» (по сути, финансистами). «Новгород для своего торга ничего или почти ничего не добывал и не производил на собственной почве. Он был только торговым посредником, извлекая себе пользу из самого посредничества».[3] При этом надо признать, что Новгород сумел добиться очень высоких результатов в организации чрезвычайно непростого дела – добыче северных товаров и их доставке из столь удаленных и труднодоступных мест Крайнего Севера. Здесь требовались огромные средства и твердая организация.

Новгородская экспансия в направлении северных земель проводилась с конкретной целью подчинения северных народов для их последующего обложения данью пушниной и некоторыми иными товарами края. Задачи присоединения этих территорий к Руси вовсе не стояло. Новгород не желал нести каких-либо расходов на предмет создания здесь опорных пунктов, острогов, представительств государственной власти, а тем более церквей, предполагающих обширную миссию по христианскому просвещению края. Эту особенность в 1220 г. подметил ливонский хроникер: «Русские короли, покоряя оружием какой-либо народ, обыкновенно заботятся не об обраще-

---

[1] С конца XIII в. «походы карел на Норвегию стали повторяться часто, так как жители Гологоланда стали впервые держать в гаванях постоянно снаряженные суда «для охраны с востока» (*Кааран А.* К истории русского Севера. С. 27).

[2] *Нильсен Й. П.* Северо-норвежские предания о смутном времени на Крайнем Севере в XIII–XV вв. С. 52.

[3] *Платонов С. Ф.* Прошлое Русского Севера. Берлин, 1924. С. 19.

нии его в христианскую веру, а о покорности в смысле уплаты податей и денег».[1]

Оно и понятно, в случае крещения инородцев помимо неизбежных перемен нравственного характера в отношении к братьям по вере, в отличие от «поганьских», языческих народов, встает необходимость принимать их под государственную защиту от царивших там беззакония и власти силы. Так что до появления московских государей проблемой крещения народа саами (лопарей или финнов), никто, ни от славянского Востока, ни от скандинавского Запада, заниматься не хотел. Князья и конунги «справедливо» полагали, что христианизация аборигенов Севера и приведение их в подданство станет препятствием для дальнейшей жесточайшей их эксплуатации и будет как-то неловко «драть три шкуры» (в прямом и переносном смысле) с собратьев по вере.

Тем не менее, можно вспомнить факт из летописного известия за 1193 г., когда новгородская рать в количестве 300 человек во главе с воеводой Ядреем отправилась в Югру, и среди рати был поп Иван Легеной. Это летописное упоминание пытаются истолковать как свидетельство наличия миссионерских задач в новгородской рати. «Это замечательное известие показывает, что новгородцы вместе с воеводою посылали священника, может быть, для того, чтобы избрать место для построения церквей в завоеванных землях».[2] Звучит это не слишком убедительно, если проанализировать сам жестокий дух летописных сообщений о походах того времени новгородских шаек «ушкуйников», добровольцев, «холопов-сбоев», детей боярских и прочих удалых людей.

Реальные и плодотворные перемены в деле просвещения наступят лишь с окончанием новгородского владычества в Северном крае. Становление Великого княжества Московского и конкретные повеления царя Василия III откроют новый этап истории края, начнется целенаправленная работа по просвещению лопарей. И надо отметить эту никогда не прекращавшуюся в дальнейшем неизменную заботу Государей российских о малом северном народце.

В целом, как отмечают историки, «с падением Новгорода началось в Двинском крае, бывшем Заволочье, более прочное устройство, как в граж-

---

[1] *Генрих Латвийский.* Хроника Ливонии / Введение, пер. и коммент. С. А. Аннинского. 2-е издание, М.; Л., 1938. С. 134.

[2] *Беляев И. Д.* О географических сведениях в древней России // Записки Императорского русского географического общества. СПб., Кн. VI. 1852 С. 10–11.

данском, так и в церковном отношениях. Орудием этой новой колонизации стала не грубая сила, а проповедь евангельская, которая мало-помалу сумела сплотить разрозненные враждою племена и указать способы с помощью труда побеждать суровую северную природу».[1]

Таким образом, лишь XVI в. по Р. Х. станет важнейшим рубежом в духовной жизни Европейского Севера Руси – Кольского края. В заповедных вотчинах князя тьмы трудами святых просветителей, апостолов «стран полунощных», прпп. Трифона Печенгского и Феодорита Кольского, начнется великое делание – дерзновенное вторжение в самые мрачные северные пустыни, в древние пределы царства «князя тьмы», в очарованные земли легендарной Гипербореи. Знаменитый на всю Европу народ потомственных магов и чародеев, дикая лопь, уверует в Истинного Бога и будет приведен в веру православную.

[1] *Огродников С. Ф.* Очерк истории г. Архангельска в торгово-промышленном отношении. СПб., 1890. С. 16.

Рукописи из библиотеки Кандалакшского монастыря в российских древлехранилищах

ЛЕВШИНА Жанна Леонидовна, старший научный сотрудник Отдела рукописей Российской национальной библиотеки, Санкт-Петербург

Кандалакшский Богородице-Рождественский Кокуев монастырь, основанный прп. Феодоритом Кольским, существовал в течение двух столетий, начиная с середины XVI в. Интерес исследователей к его истории в последние годы вырос, и их труды в этом направлении увенчались несколькими значительными публикациями.[1] Начали появляться и работы, посвященные изучению книжного собрания обители.[2]

---

[1] *Митрофан (Баданин), игум.* История Кандалакшского монастыря. СПб.; Мурманск, 2012. (Святыни Кольского Севера; кн. 3); *Никонов С. А.* Кандалакшский монастырь в XVI–XVIII вв.: Исследования и материалы. Ч. 1: Очерки истории. Мурманск, 2011; Ч. 2: Вкладная книга Кандалакшского Пречистенского монастыря 1562/63–1687 гг. Мурманск, 2013.

[2] *Белова Л. Б., Ефимова Н. А.* Рукописные книги монастырских библиотек в составе Архангельского собрания Библиотеки Российской Академии наук // Книжные собрания Русского Севера: проблемы изучения, обеспечения сохранности и доступности: Сб. статей. Архангельск, 2010. Вып. 5. С. 39–49, 246–257 (Приложение 3: Рукописные

Так, в статье С. А. Никонова и Л. В. Пушкиной, с учетом данных описей монастырского имущества первой половины XVIII в., представлены, в том числе и в таблице, сведения о количестве и репертуаре хранившихся в то время в обители книг.[1] В начале XVIII в. монастырская библиотека (а точнее ризница, поскольку книги находились именно в ней) насчитывала 162 единицы.[2] «В дальнейшем количество книг колебалось от 107 до 124».[3] Наконец, в 1742 г., близком ко времени прекращения деятельности обители, «основной массив книжного фонда был передан» в Холмогорский архиерейский дом.[4] Репертуар книг был достаточно типичным для монастырских библиотек: бóльшую их часть составляла богослужебная литература, в меньшем количестве имелись творения святых отцов и агиографические произведения, остальные жанры и типы книг были представлены единичными экземплярами.[5] «Печатная книга… количественно преобладала над рукописной».[6]

Усилиями петербургских ученых Л. Б. Беловой и Н. А. Ефимовой было положено начало археографической работе, целью которой является выявление сохранившихся до сегодняшнего дня рукописных книг Кандалакшской библиотеки.

Прежде всего на основе владельческих записей исследовательницами было выявлено 12 рукописей из библиотеки Кандалакшского монастыря, ныне входящих в состав разных собраний Библиотеки Российской Академии наук (далее – БАН): ф. 1. Архангельское собрание. Древлехранилище – 1 рукопись; ф. 1. Архангельское собрание. Семинария – 9 рукописей; ф. 2. Собрание Археографической комиссии – 1 рукопись; ф. 31. Основное

книги Николо-Корельского, Кандалакшского, Спасского Козьеручьевского (Новоприлуцкого) монастырей); *Ефимова Н. А.* Кандалакшский монастырь: история и библиотека // Петербургские исследования. СПб., 2011. Вып. 4. С. 211–220; *Никонов С. А., Пушкина Л. В.* Библиотека Кандалакшского Пречистенского монастыря по материалам переписных книг первой половины XVIII в. // Книжные собрания Русского Севера: проблемы изучения, обеспечения сохранности и доступности: сборник статей. Вып. 6. Архангельск, 2013. С. 41–47, 231–235 (Приложение 3: Состав книжного собрания Кандалакшского Пречистенского монастыря в первой половине XVIII в.).

[1] *Никонов С. А., Пушкина Л. В.* Библиотека Кандалакшского Пречистенского монастыря… С. 231–235.

[2] Там же. С. 42. Итоговое число книг по описи 1705 г., приведенное С. А. Никоновым и Л. В. Пушкиной в таблице, – 151 (54 + 97) (там же. С. 235), по другим сведениям — 158 (*Ушаков И. Ф.* Избранные произведения. Мурманск, 1998. Т. 2: Кольский Север в досоветское время. С. 287).

[3] *Никонов С. А., Пушкина Л. В.* Библиотека Кандалакшского Пречистенского монастыря… С. 42.

[4] Там же. С. 43.

[5] Там же. С. 44.

[6] Там же. С. 43.

Одна из рукописных книг 1644 года в Мурманском музее

собрание – 1 рукопись.[1] Обнаруженные кодексы охватывают хронологический период с XV по XVIII в., но бóльшая их часть относится к XVI в. В десяти рукописных книгах имеется запись XVII в. об их принадлежности Кандалакшскому монастырю. Одна рукопись достоверно происходит из самой обители — это Кормчая 1706 г., писцом которой является иеромонах Кандалакшского монастыря Дионисий (БАН, 21.6.11).

Помимо этого, в самостоятельной публикации Н. А. Ефимова называет еще 2 рукописные книги из обительской библиотеки, которые хранятся в Музейном собрании Российской Государственной Библиотеки (далее – РГБ). Это две Минеи служебные XVI в.: Муз. 1828 – на июнь; Муз. 1830 – на июль.[2] Оба кодекса имеют скрепы XVII в. о принадлежности Кандалакшскому монастырю, выполненные тем же почерком, что и аналогичные записи в рукописях БАН.

Нам удалось выявить еще 9 рукописей из библиотеки Кандалакшского монастыря (все XVI в.), 8 из которых хранятся в разных собраниях РГБ, а одна – в Мурманском краеведческом музее. На семи из них также есть владельческие скрепы Кандалакшской обители, выполненные тем же почерком, что и аналогичные записи на уже названных рукописях БАН и РГБ.

Среди обнаруженных книг богослужебного содержания прежде всего необходимо назвать 5 Миней служебных, три из которых, по-видимому, относятся к одному комплекту. Это рукописи РГБ, Тихонр. 274, 275 и 171.

РГБ, ф. 299, собр. Н. С. Тихонравова, № 274

Минея служебная на февраль. Начало XVI в. 257 л.

Бумага та же, что в Тихонр. 275.

На л. 1 заставка балканского стиля.

По л. 1–7 скрепа: «Сия книга Кандалашского монастыря».

На л. 1 чернилами: «№ 43».

Георгиевский Г. Собрание Н. С. Тихонравова. М., 1913. Ч. 1: Рукописи. С. 48.

[1] Перечень рукописей и их краткие описания см.: *Белова Л. Б., Ефимова Н. А.* Рукописные книги монастырских библиотек в составе Архангельского собрания… С. 253–254.

[2] *Ефимова Н. А.* Кандалакшский монастырь: история и библиотека… С. 219, примеч. 61.

РГБ, ф. 299, собр. Н. С. Тихонравова, № 275

Минея служебная на март. Начало XVI в. 237 л.

На л. 1 заставка балканского стиля.

Бумага та же, что в Тихонр. 274.

По л. 1–8 скрепа: «Сия книга Кандалашского монастыря Кандалашского монастыря».

На л. 1 чернилами: «№ 37».

Георгиевский Г. Собрание Н. С. Тихонравова. М., 1913. Ч. 1: Рукописи. С. 48.

РГБ, ф. 299, собр. Н. С. Тихонравова, № 171

Минея служебная на апрель. Середина – третья четверть XVI в. 248 л.

На л. 1 заставка балканского стиля.

По л. 1–6 скрепа: «Сия книга Кандалашского монастыря».

На л. 1 чернилами: «№ 38».

Георгиевский Г. Собрание Н. С. Тихонравова. М., 1913. Ч. 1: Рукописи. С. 27.

Все три рукописи датируются временным промежутком от начала до третьей четверти XVI в., все форматом в четвертую долю листа, все имеют на первом листе полихромную заставку балканского типа. На тех же основаниях к данному комплекту следует отнести и Минеи РГБ, Муз. 1828 и 1830.

Четвертая из обнаруженных Миней служебных (на апрель), датирующаяся XVI в., является отдельным приобретением обители. Имеющаяся на ней запись говорит, что рукопись в 1585 г. купил в Великом Новгороде игумен Кандалакшского монастыря Сильвестр. Отсутствие заставки также свидетельствует в пользу того, что данная Минея не входит в указанный комплект.

РГБ, ф. 299, собр. Н. С. Тихонравова, № 276

Минея служебная на апрель. XVI в. 130 л.

На л. 1 об. скорописью: «Лета 7093 купил книгу, глаголемую месяц април, игумен Селивестрь в Великом Новегороде».

По л. 1а–5 скрепа: «Сия книга Кандалашского монастыря».

На л. I: «Холм[огорскаго собора]».

На л. 1 об. чернилами: «№ 40».

Георгиевский Г. Собрание Н. С. Тихонравова. М., 1913. Ч. 1: Рукописи. С. 48.

Еще одна Минея служебная (на февраль) известна нам лишь по публикации художника-реставратора И. А. Шиловой,[1] где достаточно подробно описан переплет кодекса, характер его повреждений и методы реставрации. Рукопись **из коллекции Мурманского краеведческого музея** датируется 1644 г. и, судя по иллюстрациям, помещенным в статье, имеет формат в лист. Незначительный размер изображений не позволяет сказать о рукописи что-либо еще, помимо отмеченного автором публикации.

Также к богослужебным книгам относятся Апостол и Псалтирь с восследованием. Кроме владельческих скреп Кандалакшского монастыря на этих рукописях есть записи, содержащие важные сведения об обстоятельствах их создания или приобретения обителью. Псалтирь с восследованием РГБ, Никифор. 258 имеет точную дату написания – 1594 г., известны и имена двух книжников, трудившихся над ней — «многогрешный Никифор» и «дьячок Сенька Семенов сын». Апостол же РГБ, Тихонр. 160 был вложен в обитель ее старцем Ерофеем в 1612 г., о чем на л. I об. оставил запись «дьячок Федька Мартиниянов» и что отмечено во Вкладной книге Кандалакшского монастыря, хранящейся в Архиве Санкт-Петербургского Института истории (СПбИИ РАН, ф. 115, д. 900).[2] Среди других вкладов постриженика обители Ерофея Слепого, сделанных в том же году, названы Псалтирь с восследованием, Евангелие и Потребник, но однозначно отождествить их с рукописями РГБ, Никифор. 258 и БАН, Арханг. С. 4 (Евангелие тетр) и Арханг. Д. 72 (Требник) нельзя.

РГБ, ф. 199, собр. П. Н. Никифорова, № 258

Псалтирь с восследованием. 1594 г. 461 л.

На л. 4 заставка (сохранилась незначительная ее часть) и инициал, выполненные красками и золотом.

На л. 423 запись писца: «… помози ми, Господи, многогрешному Никифору [имя тайнописью] рабу Божию начати книгу сию Апостол тетр» (в рукописи имеются Апостольские и Евангельские чтения).

---

[1] *Шилова И. А.* Реставрация нескольких рукописей XIV–XVII вв. из коллекций русских музеев // Кніга ў фарміраванні духоўнай культуры і дзяржаўнасці беларускага народа: XVIII Міжнародныя Кірыла-Мяфодзіеўскія чытанні, прысвечаныя Дням славянскага пісьменства і культуры (Мінск, 16–18 мая 2012 г.). Мінск, 2012. Т. 2: Беларуская кніга ў кантэксце сусветнай і кніжнай культуры: вывучэнне і захаванне. С. 169–179 (то же: http://www.libfl.ru/about/dept/niokirk/ourwork.php или: http://repository.buk.by:8080/jspui/bitstream/123456789/1644/1/RESTAVRACIYA%20NESKOL'KIH%20RUKOPISEY%20XIV-XVII%20vv.%20IZ%20KOLLEKCIY%20RUSSKIH%20MUZEEV.pdf).

[2] *Никонов С. А.* Кандалакшский монастырь в XVI–XVIII вв.: Исследования и материалы. Ч. 2. Л. 91.

На л. 458–458 об. запись другого писца: «…совершена ж[е] бысть в лето седмытысящь 103-е декабря в 29 день… Сия же богодухновенная книга Псалтырь написана труды и тщанием дьячка Сеньки Семенова сына…».

По л. 4–14 скрепа (почерк незначительно, но отличается от аналогичных записей на других рукописях): «Сия [это слово на л. 7] книга Псалтырь Кандалажского монастыря Кандалашского монастыря».

РГБ, ф. 299, собр. Н. С. Тихонравова, № 160

Апостол. XVI в. 376 л.

Н ал. I об. запись: «Лета 7120 [1612] году сию книгу богодухновенную Апостол дал в дом Пречистые Богородицы и к Николы Чудотворцу за вклад священноинокъ Ерофей за собя, подписал того ж[е] монастыря монастырьской дьячек Фед[ь]ка Мартиниянов».

По л. 4–14: скрепа: «Сия книга Кандалашского монастыря Кандалашского монастыря».

На л. 1 об. чернилами: «№ 51».

Георгиевский Г. Собрание Н. С. Тихонравова. М., 1913. Ч. 1: Рукописи. С. 26.

К четьим книгам, принадлежавшим библиотеке Кандалакшского монастыря, относятся Пандекты Никона Черногорца (РГБ, Никифор. 246) и Сочинения Дионисия Ареопагита (РГБ, Рогож. 108).

Рукопись, содержащая Пандекты, была написана в обители Богородицы «на Симанове» повелением архимандрита Варлаама, «рукою диака Васюка»,[1] окончание работы над ней датируется 1 июля 1510 г. Данный кодекс является вкладом в Кандалакшский монастырь, сделанным в 1652/53 г. протопопом храма в честь святых мучеников Михаила и Феодора Черниговских Михаилом Степановичем Рогуевым (в других случаях фамилия имеет вариант Рогов)[2] – книжным справщиком при Московском печатном дворе (до ноября 1649 г., когда он был отстранен от работы) и полемистом, автором «Кирилловой книги». В том же году Михаил Рогуев пожертвовал обители Хронограф 1617 г., который впоследствии находился в библиотеке Архангельской Духовной семинарии под номером 136.[3] Известны и другие,

[1] В сборнике трудов М. Н. Тихомирова это имя упоминается дважды: *Тихомиров М. Н.* Труды по истории Москвы. М., 2003. С. 555 (дьяк Васюк Федоров) и 558 (новгородский книгописец начала XVI в.). К сожалению, эта книга осталась для нас недоступной, вследствие чего отождествление указанных трех лиц не проводилось.

[2] Например, Архив СПбИИ РАН, ф. 115, д. 900, л. 177 об. (см.: *Никонов С. А.* Кандалакшский монастырь в XVI–XVIII вв.: Исследования и материалы. Ч. 2).

[3] *Викторов А. Е.* Описи рукописных собраний в книгохранилищах северной России. СПб., 1890. С. 30.

более ранние и весьма значительные, его вклады в Кандалакшский монастырь — 7154 (1645/46)[1] и 7158 (1649/50)[2] гг.

РГБ, ф. 199, собр. П. Н. Никифорова, № 246

Пандекты Никона Черногорца. 1 июля 1510 г. 479 л.

На л. 477 об. запись писца: «Сия книга глаголемая Никон, написана бысть в дни благовернаго и христолюбиваго великаго князя Васил[ь]я Ивановича, самодержца всея Русскыя земля, и при митрополите Симане всея Руси в манастыре Пречистыя Богоматере на Симанове повелением и многотщанием архимандрита Варлаама Симанов[скаго], рукою многогрешнаго диака Васюка, в лето 7018 [1510] месяца июля в 1 день святых чюдотворец безсребреник Козмы и Дамияна».

По л. 2–43 скрепа (читается на ф/копии; в описи приведена частично; в рукописи почти не видна): «Лета 7161 [1652/53] положилъ сию книгу Никонову в дом Рождества Пречистые Богородицы в Кандалашской монастырь с Москвы черниговъского собору протопоп Михаило Стефанов сынъ Рогуев в вечной поминокъ по родителех своих и по себе при игумене Феодосии и при священноиноке Никите и при всей яже о Христе братии».

РГБ, ф. 247, собрание Рогожского кладбища, № 108

Сочинения Дионисия Ареопагита. Кон. XVI в. 310 л.

Заставки растительного орнамента с элементами старопечатного стиля, выполненные красками и золотом.

По л. 3–15 скрепа: «Сия книга Кандалашского монастыря Кандалашского монастыря Кандалашского монастыря».

На л. 1 чернилами: «№ 13».

Таким образом, на сегодняшний день известны 23 рукописи, принадлежавшие библиотеке Кандалакшского монастыря. Некоторые из них можно попытаться отождествить с книгами, упоминающимися в описях первой половины XVIII в., данные которых приведены в статье С. А. Никонова и Л. В. Пушкиной. Поскольку почти на всех кодексах есть скрепа о принадлежности их данной обители, сделанная еще в XVII в., то ориентироваться следует прежде всего на самую раннюю из описей — 1705 г. В ней единичными экземплярами представлены Апостол и Диоптра Филиппа Пустынника. По-видимому, это рукописи РГБ, Тихонр. 160 и БАН, Арханг. С. 153 со-

[1] Архив СПбИИ РАН, ф. 115, д. 900, л. 167–167 об. (см.: *Никонов С. А.* Кандалакшский монастырь в XVI–XVIII вв.: Исследования и материалы. Ч. 2).

[2] Там же. Л. 177 об.–178 (см. там же).

ответственно. Двумя экземплярами представлен Октоих. Не ясна гласовая принадлежность этих кодексов, однако можно предположить, что в описи были отмечены Октоихи БАН, Арханг. С. 83 (гласы 1–4) и Арханг. С. 89 (гласы 5–8). Эти рукописи, вероятно, составляли комплект, поскольку имеют сходный формат, написаны примерно в одно время и текст в них располагается в два столбца, а главное, в Октоих № 89 л. 217–218 написаны тем же почерком, которым переписан весь кодекс № 83.

Наибольшее число рукописных книг в библиотеке обители, по данным всех описей, составляли Минеи служебные, что неудивительно для книги, содержащей тексты на каждый день календарного года. Обыкновенно в один переплет заключались последования на один календарный месяц, и полный комплект должен был состоять из двенадцати томов; реже кодекс мог включать службы на два или три месяца. В описи 1705 г. зафиксировано 14 Миней служебных из обительской библиотеки, а в российских хранилищах выявлено 8, пять из которых принадлежали одному комплекту: РГБ — Тихонр. 274 (февраль), Тихонр. 275 (март), Тихонр. 171 (апрель), Муз. 1828 (июнь), Муз. 1830 (июль); а остальные входили в другие комплекты, либо существовали самостоятельно: БАН — Арханг. С. 96 (ноябрь) и Арханг. С. 63 (январь), Мурманский краеведческий музей (февраль),[1] РГБ, Тихонр. 276 (апрель). Еще одна Минея (БАН, Арханг. С. 57) фигурирует в исследованиях как общая, но на деле оказывается конволютом, содержащим как часть Минеи общей, так и части двух Трефолоев.

Три кодекса из библиотеки Кандалакшского монастыря, если ориентироваться на таблицу в статье С. А. Никонова и Л. В. Пушкиной, в описях первой половины XVIII в. не отмечены. Это Кормчая (БАН, Осн. 21.6.11), Пандекты Никона Черногорца (РГБ, Никифор. 246) и Сочинения Дионисия Ареопагита (РГБ, Рогож. 108).

Поскольку работа по выявлению рукописных книг, бытовавших в Кандалакшской обители, только начата, существует вероятность, что ее продолжение даст значительные плоды. Комплексное изучение как можно большего числа кодексов из монастырской библиотеки позволит в том числе изучить контакты одной из самых северных обителей России с другими монастырями и с такими крупными книжными центрами, как Москва и Новгород.

[1] Шифр или инвентарный номер рукописи в публикации И. А. Шиловой не указаны.

Отражение жанровых особенностей жития в повести «О преподобном Феодорите священномученике» князя Андрея Курбского

ТАБАЧЕНКО Людмила Владимировна, зав. кафедрой общего и сравнительного языкознания, доктор филологических наук, профессор, Южный федеральный университет, Институт филологии, журналистики и массовой коммуникации, г. Ростов-на-Дону

Повесть-житие «О преподобном Феодорите священномученике» входит во вторую часть «Истории о великом князе Московском», написанной Андреем Курбским, и, по мнению многих ученых, является достаточно достоверным источником сведений о преподобном Феодорите [1, с. 241; 2, с. 192, 203; 3].

В жанровом отношении это произведение достаточно сложное и представляет собой синтез ряда жанровых форм: жития, историко-биографической повести, документальных мемуаров, публицистических жанров. В. В. Калугин отмечает, что «в отличие от многих житий XIV–XVI вв., имеющих абстрактно-обобщенный характер, агиографическая проза Курбского исторически конкретна.

Под его пером наметилось превращение жития в историко-биографическое повествование, прославляющее мучеников не столько религиозной, сколько политической идеи» [2, с. 204]. Особенностью повествования о Феодорите является и совмещение в нем признаков нескольких агиографических жанров, связанных с различными типами святости.

В связи с этим мы проанализируем, черты каких типов житий отражены в повести о Феодорите, насколько этот текст соответствует общему агиографическому канону, в чем состоят основные отступления от него и какова трансформация традиционных житийных мотивов и общих мест.

С житием повесть Курбского сближает, прежде всего, ее нацеленность на доказательство святости Феодорита. Поскольку все жития строятся на основе категории святости, тип святости определяет тип жития, его жанровую разновидность.

В первую очередь, это мученическое житие – мартирий, так оно было задумано Курбским. Это обусловлено всей композицией «Истории о великом князе Московском», во вторую часть которой и входит рассматриваемый текст, поскольку одной из композиционных особенностей «Истории…» стала антитеза «*мученик – мучитель*» (см. об этом [2]). Первой части – «антижитию» Ивана Грозного – противопоставлена вторая часть – мартиролог «новоизбиенных мучеников», погибших от рук царя: это, в частности, главы «О побиении княжеских родов», «О побиении болярских и дворянских родов». В четвертую главу – «О страдании священномучеников» – наряду с мартирием о митрополите Филиппе входит рассматриваемый текст, предваряя Заключение, содержащее обличение тирана и прославление мучеников.

Этой главной антитезе «Истории о великом князе Московском» соответствует и гипотеза о мученической смерти Феодорита. Курбский пишет, что, по одной версии *(«нецы глаголютъ»)*, Иван Грозный, когда Феодорит *«воспомянул нѣчто о мнѣ* (Курбском. – *Л. Т.*) *… восклехъталъ, яко дивий вепрь, и воскрежеталъ неистово зубами своими и абие повелѣлъ таковаго святого мужа в реце утопити. И сице приялъ мученичества венецъ и получилъ второе крещение…»* [4, с. 390]. Правда, Курбский не отрицает и другую версию: *«… тихою и спокойною смертию о Господѣ почилъ онъ святы мужъ»* [там же]. И действительно, Феодорит скончался на Соловках 17/30 августа 1571 г., пишет епископ Митрофан (Баданин), ссылаясь на запись в Соловецком патерике и на утерянную ныне надпись на могильной плите близ южной стены Преображенского собора Соловецкого монастыря [3]. В 2003 г. Фео-

Князь Андрей Курбский

Посол от князя Курбского

дорит был прославлен в лике преподобного с установлением дня его памяти 17/30 августа.

Как отмечает епископ Митрофан (Баданин), мученика Феодорита можно назвать и страстотерпцем [3], претерпевшим страдания «не от гонителей христианства, но от своих единоверцев – в силу их злобы, коварства, заговора» [5, с. 105], а именно от своей братии и идейных противников «нестяжательства».

В повести-житии о Феодорите отражены также и другие типы святости, в частности учительство – апостольское служение. Причем, как подчеркивает В. Н. Топоров, преемственность первоапостольской традиции в деятельности святых «обнаруживает себя прежде всего в самом явлении обращения к языческим народам, не знакомым с христианством и чуждым ему, на их родном языке» [6]. Феодорит проповедует саамам на их языке: «*приходящих к нему оныхъ глубокихъ варваровъ наказуетъ помалу и нудит на веру Христову, понеже искусенъ уже былъ языку ихъ*» [4, с. 379], затем крестит желающих: «*Произволившихъ же нѣкоторыхъ оглашаетъ к пути спасенному и потом присвещает святым крещением*» [там же]. Впоследствии «*научa ихъ писанию и молитвы нѣкоторые привелъ им от словенъска въ их языкъ*» [там же] (гипотезы о характере несохранившихся образцов письменности и переводов см. [2, с. 196; 3, с. 7]).

В. В. Калугин отмечает, что «в жанровой системе древнерусской агиографии, унаследованной от византийской литературы, существовал особый тип исповеднического жития. Его герой – проповедник христианства в язы-

ческой стране» [2, с. 197]. По агиографическому канону такого типа он терпит гонения и мучения от язычников, что отразилось, например, в житиях Стефана Пермского и Трифона Печенгского. Однако Курбский, как отмечает В. В. Калугин, не идет «следом за агиографическим этикетом» [2, с. 198] и передает слова Феодорита о кротости и простоте лопарей (саамов) и об их склонности к христианскому спасению: «*Яко сам онъ поведал ми, иже той языкъ лопский, которые просветѣся с святым крещениемъ, людие зѣло просты и кротцы и отнюдь всякого лукавства неискусны, ко спасенному же пути тщаливы и охочи зѣло…* » [4, с. 379].

И все же основной подвиг Феодорита заключался в монашеском подвижничестве. «Монашеская аскеза как тип святости предполагает отказ от мирских привязанностей, забот и стремлений и выбор следования Христу, поста и молитвы как основы жизнедеятельности» [5, с. 81]. «А главным, – пишет В. Н. Топоров, – в случае этого типа святости было именно **труженичество во Христе**, понимаемое как творческое собирание души, духовное трезвение, забота о мире, чтобы он не остался вне света Христова, христианизация жизни, быта и самого "мирского" человека, "ветхого Адама". Святые этого типа прежде всего строители, и их подвиг отличается некоей соразмерностью, "согласием" составляющих его начал и "работ", особой трезвостью, продуманностью, осмысленностью. Монастырь и мир, духовное и светское, взращивание души и христианизация политики – все это гармонически сочетается в едином целом, хотя его части никогда не сливаются воедино, оставаясь, однако, предметом общих забот. Но и в одной, и в другой области святой подвизается, **подражая** Христу, **подобно** Ему [6].

В повести-житии о Феодорите отражен и новый тип святости, который уже намечается в житии Сергия Радонежского, – совмещение гражданского и божественного служения – прежде всего, это успешная посольская миссия Феодорита в Константинополь за патриаршим благословением для русского престола: «*И призываетъ его царь к себѣ яко мужа искусного и мудрого, посылающи его посломъ ко потриарѣху констянтинопольскому, просяще благословения о коронацию… Онъ же, повелѣния царева послушавъ, уже во старости и в немошномъ тѣле, обаче поиде с радостию на таковое посолство*» [4, с. 387].

В повести присутствуют также мотивы пустынного жития – отшельничества. Как отмечает Е. А. Полетаева, «древнерусская агиография XI–XVII вв. не знала отшельнических житий в "чистом виде"» [8, с. 14], поэтому составители обычно следовали за типичной канонической трехчастной

житийной схемой, сформировавшейся под влиянием канона пространного преподобнического жития. «**Житийный канон** складывается из предисловия и краткого послесловия агиографа, обрамляющих собственно повествование, включающее в себя следующие вехи: похвала родине и родителям святого, чудесное предвозвещение его появления на свет, проявление святости в детском и юношеском возрасте, искушения, решительный поворот на путь духовного спасения, кончина и посмертные чудеса» [5, с. 9]. «В преподобнических житиях святой, рано или поздно, начинал исполняться любовью к безмолвию и помышлять об уходе в пустыню» [8, с. 14].

В повести о Феодорите согласно житийному канону называется место его рождения – Ростов Великий. Этим, как отмечают исследователи [2; 3], автор подчеркивает преемственность с духовным отцом севернорусского монашества Сергием Радонежским: «*Былъ он муж родом от мѣста Ростова славного, отнюду же и святы Сергий провозрасте*» [4, с. 370]. О благочестивых родителях святого нет сведений – это нарушение канона, – однако из дальнейшего повествования понятно (и это тоже отмечается многими исследователями), что его семья была благочестивой, что юношу воспитали в крепкой вере и дали ему прекрасное образование (подробнее об этом см. [3; 9]). Феодорит «*былъ мужъ не токмо в разумѣ и премудрости мног, но и от рождения своего чистъ и непороченъ, ктому и трезвость во вся дни живота своего храняще*» [4, с. 380].

Что касается жанра отшельнического жития, то можно сказать, что повесть Курбского в какой-то мере предварила жития о пустынножителях Русского Севера XVII в.: «Пустынножительство к концу XVI – началу XVII в. становится распространенным явлением на Поморском Севере, и в последнем веке русского средневековья тема “ухода в пустыню” начинает доминировать в житийном жанре. Тип святого пустынножителя-исихаста выходит в агиографии на первый план как наиболее близкий по духу севернорусскому монашеству образец крайней аскезы и самоотречения» [8, с. 11].

Характерными мотивами феномена пустынножительства, как отмечает Е. А. Полетаева, являются мотивы «любви к безмолвию, пустынных “страхований и соблазнов”, преображения пространства пустыни, послушания диких зверей пустынным отцам, встречи “списателя” с пустынножителем, погребения отшельника» [8, с. 5].

Ряд этих мотивов в повести отсутствует – например, пустынные страхования и соблазны, послушание пустыннику диких зверей, погребение отшельника, – но остальные мотивы присутствуют, в основном в трансформи-

Прп. Феодорит Кольский

рованном виде. Прежде всего, в повести подчеркивается любовь Феодорита к пустынножительству и безмолвию: «*И вкусилъ и напился оные сладости пустынные… понеже пустыня покоя и ума почивание, наилутчая родителница и воспитателница…* » [4, с. 376]. Именно любовь к пустынному безмолвию ведет его на Север: «*…розжегся желанием пустынного безмолвного жителства, отходит в дальчайшую пустыню, въ языкъ глубокихъ варваров, лопарей диких, пловуще великою Колою-рекою, яже впадает своимъ устве в Ледоватое море. И тамо исходит ис короблеца и восходит на горы высокие, ихже наречет святое Писание ребра северовы, и вселяетца в тъх лесех пустых оныхъ непроходимых*» [там же].

Традиционный для преподобнических житий мотив прозорливости старца, узнающего в юноше будущего подвижника веры, присутствует в эпизоде встречи с игуменом Александром Свирским, который «*приялъ его со провидѣнием вне монастыря, во стретение его изшедше, ибо никогдаже знаяше его, а ни слышав о нем, рече ему: «Сынъ Аврамль приде к нам, Феодорит диякон». И зело любяше его, покол поживе в монастырѣ ономъ*» [4, с. 372].

Следующий мотив – встреча двух пустынножителей, который в отшельнических житиях является обычно кульминационным моментом повествования (они укрепляют друг друга, а после смерти одного другой пустынник его погребает). Однако в повести Андрея Курбского мотив встречи отшельников несет другую фабульную нагрузку. Когда Феодорит удалился в пустыню в окрестностях Кириллова, он встретил там старца Порфирия, с которым, как указывает Курбский, прожил 4 года (по мнению епископа Митрофана (Баданина), в тексте Курбского есть «путаница с именами Порфирия I (призван на игуменство с 1521 по 1524 гг.) и Порфирия II (игумен Лавры в 1539–1541 гг.)» [3]). Курбский достаточно подробно излагает историю страданий Порфирия как жертвы царской тирании, развивая основную антитезу своего труда – «мученики и мучители». Встреча с пустынниками старцами Сергием Климиным, Иосафом Белобаевым и Артемием также имеет важную фабульную нагрузку: именно эта дружба с нестяжателями стала позднее причиной опалы Феодорита.

Во время пустынножительства на Севере, в краю лопарей, Феодорит также встречается со старцем-пустынником. Курбский замечает: «*…памя-*

та ми ся, Митрофань бѣ имя ему, – пришедшего во оную пустыню пред нимъ аки за пять лѣтъ» [4, с. 376]. Комментируя это место, В. В. Калугин пишет: «Князь Андрей неуверенно замечает… <….> …откровенно указывает на возможность ошибки в имени» [2, с. 195]. Однако, на наш взгляд, лингвистически и психологически более точной является следующая интерпретация этого места: «построение предложения свидетельствует об обратном: особых сомнений не видно, Курбский пишет вполне уверенно. Скорее, можно почувствовать само отношение Курбского к этой информации, когда все эти детали и прочие "лопарские" подробности ему без надобности. У его "Истории…" иная, конкретная задача – обличение царской тирании» [3]. В тексте всей «Истории…» форма аориста ед. ч. 1 лица глагола *памятатися* в обороте *памята ми ся* встречается 6 раз, обычно при указании на какое-то точное число (*«Числом, памята ми ся, пять ихъ»*; *«А памята ми ся, всѣх было аки полтораста»*; *«стояхом, памята ми ся, три недѣли и вящее»* и др.) и является, скорее, не маркером неуверенности говорящего в точности информации, а указанием, что единственным ее источником является его память.

И хотя вопрос об идентичности старца Митрофана и преподобного Трифона Печенгского (до пострига Митрофана) является дискуссионным, можно принять аргументы епископа Митрофана (Баданина) в защиту этой версии. В любом случае, независимо от того, встречались или нет в земной жизни Феодорит Кольский, Трифон Печенгский и Варлаам Керетский, они всегда остаются «нераздельной» Кольской троицей, покровителями Кольского Севера.

Одной из общих композиционных закономерностей преподобнических житий является следующая: мотивы пустынножительства, как правило, переходят в мотивы строительства нового монастыря: «Со временем из пустыни отшельника вырастал монастырь. С этого момента преподобническое житие начинало развиваться по типу "игуменского", имевшего свой круг тем, связанных со строительством монастыря ("трудничество", терпение упреков и досаждений от братии, непосильные труды и т. д.). Практически все древнерусские жития преподобных отцов развиваются по этому типу. В пользу данного утверждения свидетельствуют и сами заглавия житий, где святые, наряду с "отшельниками" и "преподобными", именуются еще и "строителями", "начальниками" монастырей» [8, с. 20]. Этот мотив также присутствует в повести-житии Феодорита (эпизод строительства Троицкого монастыря в устье Колы): *«Паки по дву лѣтех потом, приемлетъ от богатыхъ нѣкоторыхъ немало сребра в возложение Господеви и возвра-*

щается ко оной пустыни, уже с нѣкоторыми другими. И тамо, на устию предреченые Колы-реки, созидает монастырь и в нем поставляет церковь во имя пребезначалные Троицы. Собирает там среду мнишескую и правило им священное уставляет, заповедающе имъ обще и отнютъ нестежателно жителствовати… » [4, с. 378].

Епископ Митрофан (Баданин), комментируя сомнения Е. Е. Голубинского в том, насколько совместимы в Феодорите стремление к отшельничеству и уединенной созерцательности с активным строительством церквей и крещением язычников, убедительно объясняет эту особенность святости русских подвижников веры: «Православные русские миссионеры – это прпп. Сергий Радонежский, Кирилл Белозерский, Александр Свирский, Трифон Печенгский, начинавшие проповедь Христа с себя самого, с личного подвига спасения в пустынных, диких, языческих местах. "Стяжи дух мирен и вокруг тебя спасутся тысячи" (прп. Серафим Саровский). Только после этого этапа можно рассчитывать на успех проповеди» [3].

В повести-житии о Феодорите присутствует и традиционный мотив питания «саморасленым былием»: Феодорит и Митрофан *«пребывают вкупѣ в прегорчайшей пустыне, Богомъ храними, питающеся от жестокихъ зелѣй и корение, ихже тамо преизводит пустыня оная»* [4, с. 376–378].

Однако многие обязательные житийные композиционные элементы и традиционные мотивы в повести или отсутствуют, или редуцированы, сведены до констатации факта. Например, один из основных мотивов житий – прижизненные и посмертные чудеса и исцеления – трансформирован следующим образом: во-первых, в эпизоде пребывания в Новгороде Курбский кратко констатирует следующее, вводя соответствующую авторскую ремарку («коротко говоря»): *«И вкратце рекше, целит недужных, очищает прокаженых, не телесы, но душами, возвращает заблудших, подъемлюще на рамена и приводяща ко Христу…* » [4, с. 378].

Далее в эпизоде распространения евангельской проповеди среди лопарей кратко говорится: *«явленны бысть чюдеса и знамения нѣкоторыя»* [там же]. Курбский приводит одно из чудотворений, а именно апостольский подвиг святого Феодорита: *«…наученых от него и оглашеных лопянъ единаго дня крестишася яко две тысячи и со женами, и детми»* [там же]. В. В. Калугин относит этот факт к агиографическим преувеличениям [2, с. 196], но епископ Митрофан (Баданин) не исключает его реальности (подробнее см. [3]).

И далее, ближе к концу повести, Курбский использует следующий прием: риторические восклицания и вопросы создают фигуру мнимого умолча-

ния, когда факты подаются в виде возможного объекта повествования: *«А яковое было бы о том предреченномъ святомъ Феодорите удивлѣние, аще бы вся по ряду исписал добродѣтелныя его дѣла и предивные, ихже аз единъ елико могу памятати!»* (В переводе: *«Как бы удивлялись этому названному святому Феодориту, если бы я описал все его добродетельные и чудесные дела, из которых только один я сколько помню!»)* [4, с. 388, 389]. Далее риторический вопрос: *«Что возглаголю о том, яковые он имѣлъ дарования от Бога, сирѣчь дары Духа: и силы исцелѣния, даръ пророчествия, даръ мудрости… и приводити от нечистия и многолѣтного древняго неверия въ веру Христову поганские народы?»* (В переводе: *«Что сказать мне о том, какие у него были от Бога дарования, то есть дары Духа: сила исцелять, пророческий дар, дар мудрости, как уловлять грешников из дьявольских происков и выводить их на путь покаяния и приводить народы языческие от нечестивости и застарелого исконного безверия к вере христовой»*) [там же]. Далее следующие риторические вопросы: *«А что бы реклъ и яко бы изъглаголал о восхищению его в самые обители небесныя, и о видѣнияхъ его незреченныхъ, имъже Богъ посѣтил его? Понеже еще в телесии тленном суща, безтелѣсными и невесчествеными почтенъ достоинствы и аероплавателными хождении»* (В переводе: *«А что мне сказать и как поведать о том, как он был взят в обители неба, о несказанных его видениях, которыми одарил его Бог? Ведь хоть и пребывал он в бренном теле, но даны ему были бесплотные и нематериальные свойства и способность к воздухоплаванию»)* [4, с. 389–391, 390–392].

Но для жанра жития разработка мотива чудес в повести Курбского явно недостаточна: они только обозначены пунктиром с помощью указанного риторического приема. Как сформулировал в анализируемом тексте Курбский, а потом подытожил епископ Митрофан (Баданин), подробности «самих фактов чудотворений Курбский сознательно опускает, объясняя это краткостью задуманной “Истории…” и нежеланием говорить о столь “небесных” вещах с людьми, не готовыми их воспринять» [3].

Таким образом в целом в отличие от абстрактно-обобщенных житий повесть Курбского исторически конкретна: с конкретными именами, фамилиями, географическими названиями. Кроме того, это еще и мемуары с сильно выраженным авторским началом. Позиция автора – гневного обличителя тирана – Ивана Грозного, за которым, по мысли Курбского, стоит сам сатана, делает ее и остро публицистической, выражающей гражданские и мировоззренческие позиции автора – трагический пессимизм и апокалиптичность, предопределенность зла и предопределенность очистительных стра-

даний: «избиение мучеников» – результат последнего отступничества – так формулирует позицию Курбского А. В. Каравашкин [10]. Тем не менее, многие композиционные элементы житийного канона и традиционные житийные мотивы в повести, посвященной пути Феодорита к спасению, к святости, присутствуют, хотя часто в редуцированном или трансформированном виде.

Литература

1. *Гладкий А. И.* К вопросу о подлинности «Истории о великом князе Московском» А. М. Курбского (житие Феодорита) / / ТОДРЛ. М., 1981. Т. 36. С. 239–241.

2. *Калугин В. В.* Андрей Курбский и Иван Грозный (Теоретические взгляды и литературная техника древнерусского писателя). М.: Языки русской культуры, 1998.

3. *Митрофан (Баданин), иером.* Блаженный Феодорит Кольский, просветитель лопарей. Исторические материалы к прославлению и написанию жития. Мурманск: Издательство Мурманской и Мончегорской епархии, 2002.

4. *Курбский А.* История о великом князе Московском // Памятники литературы Древней Руси. 2 пол. XVI в. М.: Художественная литература, 1986. С. 324–347.

5. *Живов В. М.* Святость. Краткий словарь агиографических терминов. М.: Гнозис, 1994.

6. *Топоров В. Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1. М.: Гнозис, 1995.

7. *Иртенина Н. В.* Русские Кириллы и Мефодии. http://www.nauka-i-religia.ru/modules.php?name=Content&op=showpage&pid=866

8. *Полетаева Е. А.* Житие Никодима Кожеозерского в древнерусской агиографической традиции: Автореф. дис…. д-ра филол. наук. Екатеринбург, 2005.

9. Житие преподобного Феодорита, просветителя Кольского: в излож. иеромон. Митрофана (Баданина). Мурманск: Издательство Мурманской епархии; СПб.: «Ладан», 2006.

10. *Каравашкин А. В.* Русская средневековая публицистика: Иван Пересветов, Иван Грозный, Андрей Курбский. М.: Прометей, 2000.

«Почто ученицы твои не ходят по преданию старческу?» (Сопостник Феодорита Кольского Артемий Троицкий и его наставническая деятельность)

СЕМЯЧКО Светлана Алексеевна, Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, Санкт-Петербург

Традиция наставления новоначального инока опытным старцем ведет свое начало фактически с момента возникновения монашества, поскольку является основой воспроизводства монашеской жизни. Какие формы принимала наставническая деятельность в ранний период, мы знаем из переводных патериков, сохранивших немало поучительных и красочных рассказов о взаимоотношениях старцев и их учеников, о старческих наставлениях, о процессе постижения науки иноческой жизни. Как наставничество бытовало в домонгольской Руси, в эпоху монгольского завоевания и непосредственно сразу после освобождения, мы не знаем. Совершенно очевидно только, что оно существовало, о чем хранят свидетельства многочисленные жития, начиная с самых ранних, и именовалось старчеством. Уже в Житии Феодосия Печерского Анто-

ний Печерский, выступающий по отношению к Феодосию как наставник, именуется старцем. Со временем эпизод пострижения будущего святого и передачи его «духовну старцу» стал в русских агиографических текстах практически обязательным, приобретая характеристики топоса, безусловно, имеющего под собой фактические основания. Наиболее конкретные указания на содержание наставнической практики мы находим в белозерской агиографической традиции, например, в Житии Ферапонта Белозерского («И нарекоша имя ему Ферапонтъ, и предасть его в научение старцу келейнаго жителства и чина монастыръскаго, дабы позналъ искусъ служебнаго дѣлания»[1]) или в Чуде Мартиниана Белозерского «о юноши болящемъ» («Келарь же и старци по съвѣту повелѣша его острищи священнику нѣкоему Симону и умолишя его и попечение о немъ старчества имѣти»[2]).

Однако к моменту создания Житий Ферапонта и Мартиниана Белозерских на Руси уже существовали тексты, описывающие и регламентирующие старческую практику. Наиболее ранний и самый главный из них — «Предание старческо новоначальному иноку, како подобает жити у старца в послушании», старший, но отнюдь не первоначальный список которого датируется 60-ми гг. XV в.[3]

И «Предание старческое», и тексты, сформировавшиеся на его основе, возникли, как показывает их текстологическое и источниковедческое исследование,[4] в Кирилло-Белозерском монастыре и распространились далеко за его пределы, фактически сделавшись обязательными в старческой практике.

В истории древнерусского старчества есть отдельная страница, связанная с деятельностью одного из наиболее известных представителей русской

---

[1] Житие преподобного Ферапонта Белозерского // Преподобный Мартиниан, Белозерский чудотворец / Подгот. текстов, перевод и исследование Е. Э. Шевченко. СПб., 2014. С. 174.

[2] Чудеса преподобного Мартиниана Белозерского, составленные в XVI в. // Там же. С. 300.

[3] Этот список сохранился в сборнике кирилло-белозерского инока Ефросина и выполнен его рукой. Датировка рукописи на основе кодикологического анализа принадлежит М. А. Шибаеву: *Шибаев М. А.* Рукописи Кирилло-Белозерского монастыря XV века: Историко-кодикологическое исследование. М.; СПб., 2014. С. 226–236. Список текстологически исследован и опубликован: *Семячко С. А.* Тексты старческой традиции в списках инока Ефросина // Книжные центры Древней Руси: Книжники и рукописи Кирилло-Белозерского монастыря. СПб., 2014. С. 124–137, 148–149.

[4] См.: *Семячко С. А.* 1) История текста «Предания старческого новоначальному иноку» и ранняя история сборника «Старчество» // Книжные центры Древней Руси: Кирилло-Белозерский монастырь. СПб., 2008. С. 25–71; 2) Сборник «Старчество» в Кирилло-Белозерском монастыре // Там же. С. 211–297; 3) Из истории нравственно-дисциплинарного сборника «Старчество»: «Предание некоего старца» // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология. 2012. Т. 11, вып. 12: Филология. С. 59–71.

Царь Иван Грозный просит игумена Кирилла (Кирилло-Белозерского монастыря) благословить его в монахи. Клавдий Лебедев. 1898

религиозной мысли XVI столетия, которого обычно именуют Артемием Троицким. Такое прозвание старец Артемий получил по своему недолгому пребыванию на посту игумена Троице-Сергиева монастыря, хотя основные события его жизни произошли за пределами Троицкой обители.[1]

Житель, а может быть, и уроженец какого-то города, Артемий оставил «в граде пребывание, яко тмам злых повинно»,[2] и принял постриг в Корнилиево-Комельском монастыре от рук его основателя. По благословению преподобного Корнилия в 1535 или 1536 г. Артемий перешел в Порфирьеву пустынь, расположенную неподалеку от Кирилло-Белозерского монастыря. В это время в пустыни вместе с ее основателем Порфирием, к тому моменту уже несколько лет как вернувшемуся с игуменства в Троице-Сергиевом монастыре, находились, кроме Артемия, постриженики Соловецкого монастыря Иоасаф (Исаак) Белобаев и Феодорит Кольский. Насельников Порфирьевой пустыни, а все они люди известные, традиционно описывают как монахов-нестяжателей, а их деятельность рассматривают исключительно в рамках нестяжательского движения.

С точки зрения В. В. Калугина, где-то между 1543 и 1550 гг. Артемий жил в Псково-Печерском монастыре, откуда ездил в Нейгаузен, безуспешно пытаясь завязать с представителями «римского закона» диспут о вере.

[1] Биография старца Артемия наиболее полно и последовательно изложена в энциклопедической статье: *Калугин В. В.* Артемий // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 3. С. 458–462.

[2] Запись на нижней крышке переплета «Постнических словес» Василия Великого руки инока Артемия цитирую по статье В. В. Калугина, см. там же, с. 458.

Возможно, именно в Печерах Артемий познакомился с Иваном Грозным, с которым впоследствии переписывался. Те идеи, которые Артемий высказывал, адресуясь к царю, и послужили основой для заключения о его нестяжательских взглядах. Не позже 1550 г. Артемий вернулся в Порфирьеву пустынь, а весной 1551 г. по настоянию царя Грозного был рукоположен в иеромонаха и поставлен игуменом Троице-Сергиева монастыря, каковым пробыл менее года, самовольно удалившись в конце 1551 г. в Порфирьеву пустынь. Несмотря на столь недолгий срок своего возвышения, будучи игуменом Троицкого монастыря, он успел поспособствовать возвращению из тверской ссылки Максима Грека и заступиться за своего сопостника и товарища по Порфирьевой пустыни Феодорита Кольского.

Вскоре после возвращения в Порфирьеву пустынь начался, пожалуй, самый сложный период в жизни старца Артемия. Сначала разбирательство на Соборе в Москве дела объявленного еретиком Матвея Башкина, где Артемий должен был давать показания, был обвинен Башкиным в вольнодумстве и откуда самовольно удалился в Порфирьеву пустынь. Потом суд над самим Артемием по обвинению в ереси. Затем лишение сана, отлучение от Причастия и в начале 1654 г. ссылка в Соловецкий монастырь. Впрочем, если не в том же 1654, то в 1655 г. Артемий бежит с Соловков в Великое княжество Литовское, где он разворачивает активную публицистическую деятельность в поддержку православия, переводит и переписывает книги и где, наконец, умирает около 1575 г.

Личность старца Артемия всегда вызывала исследовательский интерес: в первую очередь, его причастность или непричастность к еретичеству или его вовлеченность в нестяжательское движение. Иногда случалось и так, что именно с этой точки зрения истолковывались и те его высказывания, которые не имели никакого отношения ни к полемике между иосифлянами и нестяжателями, ни к вопросам, ответы на которые могли бы быть сочтены еретическими. Если внимательней прочитать сочинения Артемия, можно увидеть, что диалог, который он вел с современниками, касался гораздо более широкого круга вопросов и начался задолго до того, как старец вынужден был оправдываться в причастности к ереси. На одном из эпизодов этого диалога я и хочу остановиться.

Однажды в письме к царю Артемий пожаловался: «И паки въпрошаемъ отъ нѣкихъ завѣсть имущихъ нань: “почто ученици твои не ходятъ по преданию старческу”, смотрителне отвѣща прямо немощи онѣхъ, пророка Исаия приведъ свидѣтеля: добре, глаголя, отметаете заповѣдь Божию, да въ тоя

мѣсто преданиа ваша съблюдаете».[1] По-моему, единственный, кто обратил внимание на это обвинение в адрес Артемия, В. В. Калугин, объясняет его тем, что Артемий «не всегда точно проводил границу между учением заволжских старцев и рационалистическими ересями».[2] Однако, на мой взгляд, речь в этом письме идет о вопросах иного порядка.

Это письмо датируется началом 50-х гг. XVI в.[3] В это время Артемий пребывает в Порфирьевой пустыни, которая, как уже было сказано, находилась неподалеку от Кирилло-Белозерского монастыря.[4] Вполне возможно, что эти «некие зависть имущие» как раз и были кирилло-белозерскими монахами. Хотя в письме старца Артемия нет никаких подробностей относительно «предания старческа», можно думать, что в данном случае дается ссылка не просто на некую старческую традицию, закрепленную в устной форме, а на конкретный письменный текст — «Предание старческо новоначальному иноку, како подобает жити у старца в послушании». В письме даже сохраняется краткая форма прилагательного, свойственная заглавию большинства списков этого текста — «Предание старческо… » («по преданию старческу»).

«Предание старческо» касается вопросов дисциплинарного устава, причем самых основ киновиальной жизни: что иметь в личной собственности, что носить, что есть и пить; как вести себя, если здоров и если болен; как ходить на молитву, чем заниматься в келье; как строить свои отношения со старцем и т. п. Оно представляет собой типовое поучение, с которым обращается старец к новопостриженному иноку. Любой старец — к любому новоначальному. Обязательность этого текста для наставления новоначальных в Кирилло-Белозерском монастыре привела к тому, что со временем он закрепился в Чине пострижения (Чине малого образа). В кирилловской рукописной традиции Чин малого образа был продолжен своеобразным Чином передачи новопостриженного инока старцу, заканчивающимся старческим поучением.

После пострига игумен «предаетъ новопостриженного инока от святаго Евангелия старцу искусну под начало и речетъ ему с молениемъ: «Приими, господине Бога ради в сына мѣсто духовнаго и направи его на путь спасения, и научи его, яже самъ твориши к душевному спасению. И какова его взял от святаго Евангелия, такова и пред Христом чиста постави». И благо-

---

[1] Послание к царю [старца Артемия Троицкого] // Памятники полемической литературы в Западной Руси. СПб., 1878. Кн. 1. Стб. 1386–1387 (РИБ; Т. 4).

[2] *Калугин В. В.* Артемий. С. 460.

[3] В цитированном письме не указано имя царя, но большинство исследователей сходятся во мнении, что адресатом этого послания был царь Иван Грозный (см.: *Калугин В. В.* Артемий. С. 462).

[4] См.: Там же. С. 458.

Преподобные Антоний
и Феодосий Киево-Печерские.
Сайда Афонина. 1995

словитъ старца рукою и ученика его, и глаголет ученику: “Се тебѣ, чадо отець и учитель. Повинуйся ему во всемъ и имѣй его яко самого Христа, и вся повелѣнная ти от него приемли и твори, и без повелѣния его, ни же без благословения ничтоже твори”. Старец же, вземъ ученика своего, идетъ в кѣлию и молитъ всемилостиваго человѣколюбца Христа о ученицѣ своемъ и болитъ о немъ душею во дьни и в нощи тако же, якоже и о себѣ, исполняя писанное Господем: “Никтоже болши сея любви не имать, аще кто полагает душу свою за друга”. И первое старецъ сказуетъ ученику своему подобающая о келейном седѣнии и обучает молитве Исусове по чоткам говорить без престани: “Господи Исусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, грѣшнаго”. Аще кто не умѣет грамоте или не умеет, а сие первое основание полагаютъ новопостриженымъ и симъ утвержают умъ … ».[1]

Эта кирилловская традиция была полностью воспринята в Соловецком монастыре. Одна из соловецких рукописей сохранила еще более подробный чин передачи новопостриженного старцу, читающийся напосредственно за Чином малого образа:

«И по семъ игумен[2] новопостриженаго брата приимъ за десную руку и предастъ его старцу в научение иноческаго жития.

Еже есть наказание игумена ко старцу.

Се предаю ти, отче имярек, брата сего имярек от святаго Еваггелия, еже есть от Христовы руки, чиста и непорочна. Ты же приими его Бога ради себѣ в сына мѣсто духовнаго и прави на туть спасения, и научи, яже самъ твориши к пользѣ душевнѣй.

Прежде всего страху Божию, еже любити Бога всѣмъ сердцемъ и всею душею, и всею крѣпостию, и повиновение имѣти беспрекословно к нашему смирению и к преимущимъ, и любовь нелицемѣрну ко всѣй братии, и смирение, и молчание, и терпѣние ко всѣмъ. И какова его приемлеши от святаго // Евангелия, да потщишися такова же его и представити Христови во Страшный день праведнаго его Суда.

Таже отвѣщаетъ старецъ ко архимандриту.

Превыше моея мѣры дѣло сие, честный отче, но повелѣно ны есть от

[1] РГБ, ф. 98 (собр. Егорова), № 1155, л. 98 об.–100 об.

[2] Исправлено, в рукописи — «игуме».

Спасите (sic!) нашего Исуса Христа, но и паче всего послушание имѣти к твоему отеческому преподобию. И елика сила моя о Бозѣ, не отрицаюся — долженъ есмь наипаче всего попечение имѣти о немъ, якоже Богъ наставитъ мене, убогаго, твоихъ оади отеческихъ честныхъ молитвъ.

И по семъ архимандритъ наказуетъ новоначалного.

Се тебе, чадо имярекъ, сий старецъ имярекъ — отецъ и учитель. Ты же повинуйся ему во всемъ и имѣ его яко самого Христа, и твори к нему послушание и повиновение во всяческихъ повелѣваемых от него. Без повелѣния же его и благословения ничтоже твори. И се ради // не точию от Бога оставление грѣховъ получиши, но и жизнь вѣчную наслѣдиши со святыми его.

[С]тарецъ[1] отвѣщаетъ: "Аминь". По семъ игуменъ благословитъ крестомъ руки своея учителя и ученика. [О]ни же поклонятся ему до земли. [Т]аже старецъ возмет ученика и поведетъ его к чюдотворцу, его храмъ или гробъ, и потомъ в келию свою».[2]

Итак, в кирилловской и в соловецкой традициях Чин пострижения (Чин малого образа), который заканчивается своеобразным Чином передачи новопостриженного старцу, представляет собой диалог между игуменом и старцем и заканчивается тем, что старец получает из рук настоятеля новопостриженного инока и уводит его в свою келью. Такой порядок чинов определен сборником «Старчество», аккумулирующим в себе материал, необходимый для осуществления старческой деятельности. За этими чинами следовало то или иное старческое поучение, которое, по мысли составителя сборника, должно было произноситься первым в долгой истории общения старца и новоначального инока. Насколько эта история была долгой, какое время инок считался новоначальным, ни в одном из «Старчеств» не говорится. Судя по всему, это старец сам решал (возможно, по согласованию с настоятелем), когда его подопечный становился способным к самостоятельной иноческой жизни. Таким базовым поучением и было «Предание старческо», текст, определявший основные параметры поведения новопостриженного в монастыре и основные параметры взаимоотношений ученика и наставника.

Как видно из высказанного в адрес Артемия упрека, его ученики не «ходили» по «Преданию старческу». Более того, Артемий не считает его авторитетным («отметаете заповѣдь Божию, да въ тоя мѣсто преданиа ваша съблюдаете»). Что же было авторитетным для старца Артемия? Среди источников, которые исследователи выявили в сочинениях старца Арте-

[1] Здесь и далее в квадратных скобках вставлены пропущенные буквы, которые, вероятно, должны были быть киноварными.

[2] РНБ, Соловецкое собр., № 965/1075, л. 232–233.

мия, — «Книга о постничестве» Василия Великого, «Слова постнические» Исаака Сирина, «Ареопагитики», сочинения Григория Богослова, Иоанна Златоуста, Максима Исповедника, «Пандекты» и «Тактикон» Никона Черногорца. Можно полагать, что «Книга о постничестве» Василия Великого играла для Артемия особую роль как на пути личного совершенствования, так и в его наставнической деятельности. Дело не только в том, что до наших дней дошел экземпляр этой книги, переписанный самим Артемием в 1542/43 г. О значении Постнических словес Василия Великого в процессе постижения основ христианства Артемий прямо пишет царю: «И аще хощеши истинною навыкнути сия, прочти со прилежаниемъ всякимъ просвѣтительную книгу Великаго Василия, не житие его, но самое священныя руки его списание и жилища святыя Троица, сердца его разум, емуже начало: "Многомъ сущи иже отъ богодузновенаго писания повѣдуемымъ", и потом предсловье, емуже начало: "Бога благаго благодатию», таже о вѣрѣ слово, по сихъ божественое ко всѣмъ християномъ общее учение, со всякимъ извещениемъ истину повѣдующе. И не единою сию, ниже дважды, но множицею и не мимошественне прочтеши».[1]

Говоря о системе авторитетов Артемия, исследователи традиционно выделяют его высказывание: «Суть бо писаниа многа, но не вся божественна суть»,[2] — проводя параллели с воззрениями Нила Сорского.[3] Но тут важно обратить внимание и на предшествующую этому высказыванию фразу: «Но, яко оскудѣвшимъ нынѣ зѣло луховнымъ наставникомъ, хощу подвигнути царскую ти душу на испытание разума божественыхъ писаний, — писаний же истинныхъ божественыхъ».[4] То есть все эти рассуждения об истинности/неистинности разного рода писаний связаны с мыслью об оскудении паствы духовными наставниками. Достойных наставников мало, поэтому лучше поучаться через чтение «божественных писаний», и в первую очередь «Книги о постничестве» Василия Великого.

В то же самое время в сборнике «Старчество», созданном на основе «Предания старческого», сформулирована совершенно противоположная мысль. Так, в тексте одного из старческих поучений, «Сицева предания и учения от старца учеником своимъ», читаются такие слова: «Аще кто постижется в чернцы, а без учителя и наставника начнетъ жити, не можетъ ихъ (*вар.*

---

1 Послание к царю [старца Артемия Троицкого]. Стб. 1388.

2 Там же. Стб. 1383.

3 *Казакова Н. А.* Артемий // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1988. Вып. 2, ч. 1. С. 72; *Калугин В. В.* Артемий. С. 458.

4 Там же.

сих) дѣлъ иноческихъ знати, словесы преходятъ (*вар.* проходит), дѣла же ихъ отмѣщутся».[1] Этой мысли составители и переписчики сборников придавали особое значение и часто выделяли ее графически, а в «Старчестве» РНБ, Кирилло-Белозерское собр., № 126/1203 она даже вынесена на оборот первого листа и, по сути, выполняет роль эпиграфа ко всему сборнику.

Совершенно очевидно, что здесь столкнулись две принципиально разные позиции, два разных подхода к наставничеству. С одной стороны, позиция Артемия, основанная на идее, что руководствоваться следует лишь заповедями Божьими, переданными через Священное Писание и Священное Предание. С другой стороны, позиция оппонентов Артемия, скорее всего, монахов общежительного монастыря, полагающих, что новоначальному иноку еще рано думать о тонкостях божественной мысли и глубинах аскетики, пока он не постиг основ монастырской дисциплины. По сути, оппоненты Артемия упрекают его в том, что он не воспитывает своих учеников в рамках монастырской дисциплины.

Но что мы знаем об учениках старца Артемия? Различные источники («Истины показание» и «Послание многословное» Зиновия Отенского, материалы Собора 1553–1554 гг., Никоновская летопись, «Сказание о князе Московском» Андрея Курбского…) учениками Артемия называют инока Корнильевой пустыни Порфирия Малого, известных еретиков Игнатия, Вассиана и Феодосия Косого, а также чернеца Иону и священника Аникея Киянского из Кирилло-Новоезерского монастыря. Они постриглись в разных монастырях и в разных монастырях пребывали (по крайней мере, трое из них, включая Феодосия Косого, жили на Новоозере).[2] В Порфирьевой пустыни жил лишь Порфирий Малой, но где он был пострижен, неизвестно. Данных о постригениях в Порфирьевой пустыни, ориентированной на скитский тип организации монашеской жизни, у нас пока что нет. В качестве параллели можно привлечь пример Нило-Сорского скита: по данным Повести о Нило-Сорском ските третьей четверти XVII в., «…никтоже тамо постризаху, но прежде во общих житиях обучившихся приимаху, яко свѣдущим тризненое бѣдство».[3] Тот же Артемий пришел в Порфирьеву пустынь уже опытным мо-

[1] РНБ, Кирилло-Белозерское собр., № 121/1198, л. 142. Разночтения по списку РНБ, Кирилло-Белозерское собр., № 126/1203, л. 1 об.

[2] Подробнее см.: *Зимин А. А.* И. С. Пересветов и его современники: Очерки по истории русской общественно-политической мысли середины XVI века. М., 1958. С. 183.

[3] Повесть о Нило-Сорском ските / Исследование и подготовка текста Г. М. Прохорова // Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. Сочинения // Изд. подгот. Г. М. Прохоров. СПб., 2005. С. 397.

нахом, пройдя первоначальный этап своей иноческой жизни в Корнильево-Комельском монастыре. И хотя мы не можем быть уверены, что Порфирий Малой не был под началом у старца Артемия в бытность свою новопостриженным иноком, с остальными учениками Артемия ситуация более очевидна. Они никак не могли «ходить по преданию старческу», поскольку не жили вместе со своим наставником и, скорее всего, приходили к нему уже не будучи новоначальными, – приходили для бесед и совместного чтения.

И опять возникает параллель с опытом Нила Сорского: «Аще обрящется гдѣ духовенъ старець, имѣа ученика единого или два и, аще имат потребу, когда – третиаго, и аще кыи близ безмолвствуют, в подобно время приходяще, просвѣщаются бесѣдами духовными. Мы же, новоначалнии, неразумнии, единъ от другаго въразумляемся и подтверждаемся, якоже писано есть: "Брат братом помогаем – яко град твердъ", – и имѣем учителя непрелестна – богодухъновеннаа Писаниа. Того ради нам удобно зрится с вѣрными братиами единомудреными въ дѣло Божие пребывание, съ единѣм или двѣма, да от святых Писаний воли Божие научающеся, и аще кому Богъ подаст вяще разумѣти, брат брата да назидает и друг другу помогает, ратуеми от бесовъ и стужаеми от страстей, якоже глаголет святый Ефрем, и тако на дѣла благаа благодатию Божиею направляемся».[1] Эта идея Нила Сорского была популярна среди сторонников скитского жительства спустя долгие и долгие годы. Так, Г. М. Прохоров обнаружил ее отголоски в Житии Паисия Величковского.[2] Старец Артемий как раз и был сторонником скитского образа жизни. Поэтому «Предание старческо», предназначенное для наставления новоначального монаха, принявшего постриг в общежительном монастыре, и передачи ему основ киновиального устава, Артемий не воспринимал как авторитетный текст и не использовал в своей наставнической практике.

Таким образом, тот факт, что ученики Артемия «не ходят по преданию старческу», объясняется вовсе не склонностью его к «рационалистическим ересям», а приверженностью старца к скитскому образу жизни, иным пониманием наставнических задач и совершенно иным уровнем его учеников.

---

[1] «Устав» Нила Сорского / Подгот. текста Г. М. Прохорова и Е. Э. Шевченко, перевод Г. М. Прохорова // Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский: Сочинения. С. 198.

[2] *Прохоров Г. М.* «Общительное/общежительное безмолвие» Иннокентия Комельского: Полемика с Нилом Сорским? // Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский: Сочинения // Изд. подгот. Г. М. Прохоров. СПб., 2005. С. 293. См. также: *Семячко С. А.*: 1) Был ли Нил Сорский составителем сборника «Старчество»? // ТОДРЛ. СПб., 2007. Т. 58. С. 505–512. 2) Нил Сорский и традиции старчества на Руси // Нил Сорский в культуре и книжности Древней Руси: Материалы Международной научной конференции. Санкт-Петербург, 12 мая 2008 года. IV Загребинские чтения. СПб., 2008. С. 60–70.

Образ святителя Стефана Великопермского в произведениях иконописи из собрания Вологодского государственного музея-заповедника

ВИНОГРАДОВА Елена Анатольевна,
Центральный музей древнерусской культуры и искусства имени Андрея Рублева, г. Москва

1. Икона «Стефан Пермский, с житием». Третья четверть XVII в., 141×110. Происходит из Казанской церкви на Торговой площади Вологды

Св. Стефан Пермский (илл. 1) – первый христианский учитель коми народа, создатель пермской азбуки, первый епископ Великопермский, благодаря миссионерской деятельности которого произошло обращение в христианство в последней четверти XIV в. народа коми (зырян). Св. Стефан родился в Великом Устюге в 1330–1340-е гг. в семье благочестивых родителей: клирика соборной Успенской церкви Симеона и его жены Марии, которой еще в трехлетнем возрасте устюжский юродивый св. Прокопий Праведный предсказал стать матерью «пермского апостола». Св. Стефан с детства отличался «естественною остротою ума» и спустя всего год после начала учения мог читать каноны и молитвы в церкви, где служил отец. Стремление «от дольнего мира к горнему»

и горячее желание продолжить обучение привели юношу в Ростовский Григориево-Богословский монастырь, знаменитый своим собранием книг и образованностью иноков. Составитель жития святого Епифаний, живший в монастыре в это же время, особенно отмечал необыкновенное усердие св. Стефана Пермского в молитве и чтении. За время пребывания в монастыре (около десяти лет) св. Стефан стал образованнейшим человеком своего времени, изучил греческий язык, проанализировал пермскую фонетику и создал 26 знаков, соответствующих ее звукам, – зырянскую азбуку, перевел на зырянский язык нескольких богослужебных книг. В этом монастыре он был пострижен в монахи настоятелем старцем Максимом Калиной и поставлен в чин дьякона. В 1379 г. св. Стефан получил благословение епископа Коломенского Герасима на миссионерство в Пермских землях и поставлен в священники.

Проповедуя христианство, св. Стефан прошел от Пыртаса (современный Котлас) вглубь Пермских земель не менее тысячи километров, основал Благовещенскую, Никольскую и Гаврило-Архангельскую церкви в Усть-Выми и ряд монастырей – Михайло-Архангельские в Усть-Выми и Яренске, Спасский и Стефановский близ Усть-Сысольска на реке Печоре. Зимой 1383–1384 гг. во Владимире совершилось посвящение св. Стефана во епископа новоучрежденной епархии. В московской летописи под 6891 (1383–1384) г. сделана запись: «Тое же зимы Пимен, митрополит на Москве, два епископа постави: Михаила епископом Смоленску, а Стефана, нарицаемого Храпом, епископом в Пермь». В русских летописях XIV в. сказано, что Стефану «на велицем Сборе по вся году возглашают вечную память». Это значит, что уже сразу после кончины Стефан был включен в число выдающихся защитников и проповедников православия, чьи имена читались по синодику в соборе в Неделю Православия (первое воскресенье Великого поста). Канонизирован как святой Стефан был только в 1549 г., «впрочем, и до сего времени, – писал архимандрит Макарий, – его имя ставилось наряду с прославленными уже угодниками Божиими, и в честь его как Пермского первосвятителя писались иконы и строились храмы, особенно в местах, им просвещенных верою Христовою». В 1799 г. священник Иван Алексеев написал акафист и службу прп. Стефану с кратким житием. Но еще задолго до этого служба святителю была написана сербом Пахомием по повелению владыки Филофея, бывшего епископом Пермским с 1472 по 1501 г.

Деятельность св. Стефана способствовала укреплению власти московских князей на общирных северных территориях. Согласимся с мнением

П. Ф. Лимерова, что «волны монастырско-крестьянской колонизации к началу XV в. проникли бы на территорию Вычегодской Перми. Однако в самом начале движения этой волны в Пермский край попал выдающийся религиозный деятель Средневековой Руси, сподвижник и друг основателя пустыннического движения св. Сергия Радонежского – св. Стефан Пермский, и освоение этой территории пошло совершенно по иному сценарию. В отличие от монахов-пустынников, "спасавших" в лесном безмолвии себя, св. Стефан проявил заботу о духовном спасении многих народов… Он не только стал благовестником новой религии на этих землях, но и позаботился об их духовном обустройстве, открыв школы, церкви, монастыри. В результате деятельности св. Стефана в пределах Московского княжества появилось первое автономное национальное церковно-административное образование в рамках созданной им Пермской епархии».[1]

Несмотря на давнее почитание свт. Стефана Пермского в Вологодских землях, образ святого не относятся к встречающимся наиболее часто в местных храмах и музейных собраниях.

Храмы, освященные в честь великопермских святителей, существовали на территории Вологодского архиерейского дома.[2] Автор книги «Вологда прежде и теперь» священник Сергей Непеин сообщает, что в 1897 г. ранее упраздненная в Крестовой палате Христорождественская церковь была «освящена во имя святителя Стефана, епископа Пермского, и всех вологодских преподобных подвижников и чудотворцев».

Мы не располагаем статистическими данными об иконографии образов в храмах Вологды, в которых, безусловно, были иконы свт. Стефана, и обратимся непосредственно к анализу собрания Вологодского государственного музея-заповедника, фонды которого насчитывают около четырех тысяч произведений иконописи и в известной мере отражают хронологический и иконографический состав произведений иконописи в храмах Вологды, Вологодского, Кадниковского и Грязовецкого уездов[3] к началу второй четверти XX в.

---

[1] *Лимеров П. Ф.* Стефан Пермский: проблема духовного наследия // Памяти равноапостольного Стефана. К 610-летию успения св. Стефана Пермского. Материалы расширенного заседания ученого совета Национального музея Республики Коми. Сыктывкар, 2006. С. 53.

[2] Так, в 1653 г. архиепископом Маркелом над святыми вратами Архиерейского дома была устроена деревянная церковь в честь трех пермских святителей – Герасима, Питирима и Ионы. В 1687–1692 гг. на ее месте была построена существующая ныне одноглавая каменная церковь, освященная в честь Воздвижения Креста Господня.

[3] Указанные административные единицы являются основной территорией сбора памятников, вошедших в состав коллекции древнерусской живописи Вологодского государственного музея-заповедника.

Самым ранним образом свт. Стефана Пермского в собрании музея является житийная икона из Казанской церкви на Торговой площади Вологды.[1]

Икона написана вологодским иконописцем в третьей четверти XVII в. и составляет единую стилистическую группу с иконами «Святая Троица (Гостеприимство Авраама)» из ризницы вологодского Софийского собора, «Преподобный Феодосий Великий» из Владимирской церкви Вологды и «Собор Богоматери» из Андреевской Фрязиновской церкви Вологды.

Исследователи агиографии святого[2] выделяют ряд основних источников: «Слово о житии и учении святого Стефана Пермского» Епифания Премудрого, «Повесть о Стефане Пермском» и «Сказание о пермских епископах». Наиболее ранним и самым значительным из этих литературных памятников является произведение Епифания, современника и сопостника святого, который особо подчеркивает в личности Стефана его образованность: «чудесный учитель, исполненный мудрости и разума, смолоду научившийся всей светской философии, книжной мудрости и искусству грамматики». В житии нет нарочитых чудес, миссия просветителя удается именно благодаря исполненности Божьм Словом. В «Повести о Стефане Пермском» внимание читателя акцентируется именно на чудесах. Услышав,

[1] Икона «Стефан Пермский, с житием». Третья четверть XVII в., Вологда. 141х110 см. Инв. № ВОКМ 8061. Поступила в музей 05.07.1929 г. Реставратор А. А. Козьмин (Москва), 2012 г. Порядок клейм: 1. Рождество св. Стефана (Рождество св. [Стефана …]; 2. Крещение св. Стефана (Крещение стаго Стефана Перьмскаго); 3. Приведение во учение (Приведоша стаго Стефа[на] // къ научения // грмоти); 4. Пострижение в монахи (Пострижение // стаго Стефана // Перьмскаго); 5. Поставление в диаконы (Преставление // ко дьякоы ста // Стефана Пермскаго); 6. Поставление в иеромонахи (Поставление // в попы // стаго Ст. // Перьмскаго); 7. Поставление во епископы (Поставление в ипископы // стаго Стефана Перьмскаго); 8. Крещение зырян (Святый Стефан крести Пермь Великую); 9. Проповедь св. Стефана в зырянских землях или Спор о вере с Памом (Сты Стефан // поучаетъ // народ в селе // хаставе); 10. Разрушение кумирницы в Гаме (Милостивой Стефан стал истреблятъ идолов); 11. Служба в храме Благовещения в Усть-Выми (Сты Стефанъ // служиша ста // литургию […]; 12. Предсмертное поучение св. Стефана Пермского (Сты Стефанъ от ходя света поучает// заповедеемъ божиемъ); 13. Преставление св. Стефана (Преставление стаго Стефана Пермскаго); 14. Перенесение в собор Спаса на Бору Московского Кремля (Принесение … св. Ст. Перм.); 15. Погребение св. Стефана (Погребение св. Стефана Пермскаго). Ввиду плохой сохранности авторских надписей в раскрытых клеймах приведены имевшиеся аннотации и имеющиеся на момент публикации записи не позднее XVIII (?) в.

[2] Святой Стефан Пермский в церковных и устных преданиях // Арт. Сыктывкар, 2002. № 3. С. 86–87; *Прохоров Г. М.* Равноапостольный Стефан Пермский и его агиограф Епифаний Премудрый // Святитель Стефан Пермский. К 600-летию со дня преставления. СПб.: Глагол, 1995. С. 3–47; *Котылев А. Ю.* Слово о житии святого отца нашего Стефана, бывшего Перми епископом, как историческое произведение // Историческое произведение как феномен культуры. Сборник научных статей. Вып. 2. Сыктывкар, 2007. С. 91–115; *Он же.* Социокультурное значение образа и деяний святителя Стефана Пермского в свете исторических аналогий // Памяти равноапостольного Стефана. К 610-летию успения св. Стефана Пермского. Материалы расширенного заседания ученого совета Национального музея Республики Коми. Сыктывкар, 2006. С. 12–45.

что в устье Выми построил свою келью Стефан, из места под названием Княжский погост к нему подступают вооруженные язычники во главе с Пансотником. Они трижды пытаются его убить и сжечь келью, но слепнут и молят о пощаде. Стефан трижды возвращает им зрение, за что пермяне-«идолопоклонники» очищают от леса место для будущей церкви Благовещения Богородицы, насыпают холм, роют рвы для укрепления этого места. Во время работы св. Стефан кормит их, чудесно деля одну рыбину и один каравай хлеба на тысячу человек. Кульминацией «Повести» является эпизод разрушения главной кумирницы язычников. В «Житии» Епифания также сообщается о разрушении кумирниц, что представляется обычным делом, демонстрацией ложности языческих богов. Описание подобных деяний в «Повести» имеет иную окраску. В кумирнице растет огромная «прокудливая» (т. е. чудесная) береза и обитают живые языческие боги. Стефану является Бог и велит «небоязненно искоренить» кумирницу и срубить эту березу. Святой три дня и три ночи рубит дерево и слышит при этом разные голоса, мольбы: «здесь наше обиталище». Вместе с деревом как бы рушится и вся языческая вера пермян. На месте березы святитель построил церковь во имя архистратигов Михаила и Гавриила и устроил монастырь. Иконография нескольких сохранившихся житийных икон Стефана Пермского проанализирована И. Н. Котылевой.[1] По легенде, первый образ святого Стефана, как и житие, был написан был написан Епифанием Премудрым и находился в соборе Спаса на Бору Московского Кремля, где первый пермский епископ был погребен в домашней церкви великих князей по распоряжению князя Василия Дмитриевича, исполнившего волю отца. Спасо-Преображенский собор был одним из центров почитания святого до 1917 г. Ежегодно 26 апреля, в день преставления Стефана Пермского, в нем проходили праздничные службы с участием царской семьи, а находившийся в иконостасе храма житийный образ был одной из главных святынь. В 1855 г. «древняя икона св. Стефана Пермского с его деяниями и чудесами» значится в списке икон, передаваемых для «очистки» известному художнику Подключникову.[2] По сохранившимся от этого времени сведениям известно, что икона была «писана московским пошибом XVII в.», средник с ростовым

[1] *Котылева И. Н.* Формирование иконографии «зырянского апостола» в XVII в.: к вопросу о развитии почитания св. Стефана Пермского на Руси // Историческое произведение как феномен культуры. Сборник научных статей. Вып. 2. Сыктывкар, 2007. С. 116–125.

[2] *Извеков Н. Д.* Соборный храм во имя Преображения Господня, что на «Бору», при Большом Кремлевском дворце в Москве. М., 1913. С. 22.

изображением святителя окружали 18 житийных клейм. На ее оборотной стороне была выполнена пространная надпись: «С. Стефан епископ Родос бъ великия России, града Устюга, сын клирика соборныя церкви С. Богородицы на Устюге, именем Симеона и Матери Марии и первый епископ Перми бысть, иже научи вере Христове и крести грамоту по их языку составил в лето 1372 г. представись в лето 1396, тело же его положено во святом храме сем».[1] По описи имущества храма 1775 г. значатся еще два образа святителя – персональный, в посвященном ему приделе, и на раке с мощами. Сюжеты клейм житийной иконы перекликались с сюжетами росписи на северной и западной стенах храма, достаточно подробно описанной Н. Д. Извековым в 1913 г. К сожалению, судьба этой иконы в настоящее время неизвестна. По-видимому, одновременно с ее «реставрацией» художник Подключников сделал список с ее средника для великой княгини Александры Иосифовны, находившийся впоследствии «в опочивальне Ея Императорского Высочества».[2] Именно это изображение святителя является на сегодняшний день наиболее известным, т. к. оно неоднократно воспроизводилось в изданиях XIX в.

Из житийных икон XVII в. на сегодняшний день введена в научный оборот опубликованная в ряде изданий икона с 16 житийными клеймами из Никольской церкви Крестовоздвиженского монастыря в Сольвычегодске, находящаяся ныне в собрании Сольвычегодского государственного историко-художественного музея. И. Н. Котылева сообщает об иконе начала XVII в. (?) с 20 житийными клеймами из с. Вотча и иконе XVII в. из Чердыни с 8 клеймами. Эти памятники находятся в собрании Национального музея Республики Коми.

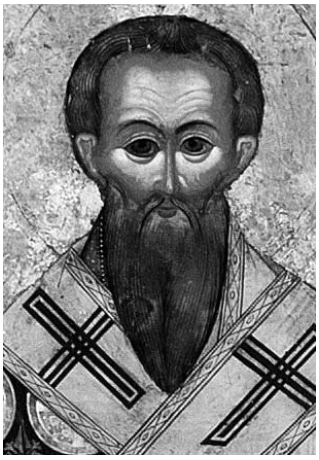
Для всех житийных образов «зырянского апостола» XVII в. характерно ростовое изображение святителя в среднике.

Сравнение средника вологодской иконы с иконой из Сольвычегодска позволяет говорить о значительном сходстве основных иконографических черт и художественных приемов, что особенно ощутимо в лике святителя: близко посаженные глаза с пронзительным взглядом и крупными темными зрачками, дугообразные брови, тонкий правильный прямой нос, высветления большими растушеванными пятнами разбеленной охры, обилие орнаментов (илл. 2, 3).

---

1 Там же. С. 61.

2 *Лыткин Г. С.* Зырянский край при епископах Пермских и зырянский язык. СПб., 1889. С. 13.



2. Лик святителя. Фрагмент иконы «Стефан Пермский, с житием». Третья четверть XVII в., из Казанской церкви на Торговой площади Вологды

3. Лик святителя. Фрагмент иконы «Стефан Пермский, с 16 житийными клеймами». XVII в., из Никольской церкви Крестовоздвиженского монастыря в Сольвычегодске

Фигура святого на иконе из вологодской церкви Богоматери Казанской на Торгу отличается более вытянутыми пропорциями, с удлиненной нижней частью. Сам средник иконы имеет сложную композицию, с изображением Новозаветной Троицы (Сопрестолие) в круглой славе, расположенной на фоне «неба» в окружении ангелов. Икона очень декоративна, в одном только изображении неба автор использовал три различных способа его передачи, в то время как достаточно было бы одного. Тем не менее, к авторскому красочному слою относится изображение расширяющейся полусферы, декорированной завитками кудрявых облаков, фрагменты в верхних углах средника с более условным облачным декором и синяя дуга под ними. Богато декорированы одежды святителя и обрамление средника (до позема) с боковых сторон. Особенностью вологодской иконы является и расположение житийных клейм лишь с трех сторон центрального образа.

Иконографическая программа житийного цикла публикуемой иконы не совпадает полностью ни с одним из упомянутых выше памятников.

Все события, нашедшие отображение в вологодской иконе, взяты из текста жития, составленного Епифанием. Подробно иллюстрируется начало жизненного пути святителя, включающее сцены рождения, Крещения и приведения во учение св. Стефана. В отличие от иконы из Сольвычегодска, территориально близкого к Великому Устюгу, в иконографическую программу вологодского памятника не вошел сюжет пророчества Прокопия Праведного. Иконография рождения и Крещения святого типична для изображений подобного содержания и не имеет ярко выражен-

4. Поставление св. Стефана во епископы. Клеймо 7 иконы «Стефан Пермский, с житием». Третья четверть XVII в., из Казанской церкви на Торговой площади Вологды

5. Крещение зырян. Клеймо 8 иконы «Стефан Пермский, с житием». Третья четверть XVII в., из Казанской церкви на Торговой площади Вологды

ных особенностей, отличаясь от сольвычегодской иконы лишь большим количеством второстепенных персонажей, что характерно для данного житийного цикла в целом.

Период пребывания в Григориево-Богословском Ростовском монастыре, как и на иконе из Чердыни с 8 клеймами, проиллюстрирован только клеймами «Пострижение в монахи» и «Поставление в диаконы», а столь важное деяние «зырянского апостола», как создание азбуки, в иконографическую программу данного житийного цикла из 15 сюжетов не включено. Поддержка духовной властью страстного желания Стефана проповедовать среди язычников-зырян обозначена единственным клеймом «Поставление в иеромонахи». Нарушая исторический ход событий, далее следует клеймо «Поставление во епископы» (илл. 4), опережающее, при принятом порядке прочтения житийных клейм, хронологически более ранние сцены крещения зырян, проповеди среди язычников, разрушение кумирницы и службу в одном из первых храмов, возведенных в зырянских землях (илл. 5).

Миссионерская деятельность св. Стефана проиллюстрирована кратко и обобщенно, без акцентирования внимания на успешной проповеди в отдельных селениях, уничтожении кумирницы в многолюдном селении Гам и победе кротости святого над гневом народным, посечение «прокудливой» березы на реке Вымь, спорах о вере с Памом, включающих испытания огнем

6. Разрушение кумирницы. Клеймо 10 иконы «Стефан Пермский, с житием». Третья четверть XVII в., из Казанской церкви на Торговой площади Вологды

и водой, и других ярких событиях жития святого. Единственное клеймо, которое с определенной долей вероятности может быть атрибутировано как спор с кудесником, – «Проповедь святого Стефана в зырянских землях», сопровождающееся текстом «Сты Стефан // поучаетъ // народ в селе // хаставе». Село с подобным названием не упоминается в агиографической литературе, что позволяет высказать предположение о неточном переносе текста оригинала, который мог звучать как «святой Стефан поучает народ вере Христове». В композиции изображена противостоящая Стефану группа зырян, по-видимому, возглавляемая волхвом с развернутым свитком в руках, а об остроте спора с противником христианства свидетельствует включение персонажа, в ужасе зажавшего уши руками.

Клеймо 10 (илл. 6) иллюстрирует один из ярких эпизодов жития св. Стефана – уничтожение кумирницы (селение Гам в аннотирующей надписи на красочном слое записи не упоминается).

Особенностью житийного цикла вологодской иконы является подробное повествование о преставлении святого, включающее предсмертное поучение духовных чад в связи с откровением Божиим о близкой кончине (илл. 7). Это прощание святого Стефана с паствой в Усть-Выми перед последним отъездом в Москву. В житии повествуется о том, что, получив приглашение митрополита, св. Стефан имел от Господа откровение, что его путешествие в Москву будет последним и что он не увидит более своей Перми. Тяжело было его отеческому сердцу навсегда расстаться со своими духовными детьми, не повидавшись с ними еще раз и не преподав им своего последнего благословения, но путешествовать самому по их селениям уже не было времени. Поэтому, собираясь в путь, он созвал в Усть-Вымь большую часть своей паствы и долго беседовал, поучая народ и наказывая свято хранить христианскую веру и повиноваться пастырям Церкви. Он объявил пастве, что беседует с ними в последний раз. Прибыв в Москву к Пасхе (2 апреля), св. Стефан вскоре заболел и после немногих дней болезни почувствовал, что приближается его кончина. Пред самою кончиною, призвав всех своих спутников, Стефан долго беседовал с ними, убеждал пребывать твердыми в вере и завещал им отвезти обратно в Усть-Вымь его святительские ризы,

7. Предсмертное поучение св. Стефана Пермского. Клеймо 12 иконы «Стефан Пермский, с житием». Третья четверть XVII в., из Казанской церкви на Торговой площади Вологды

книги и домашние одежды как последний залог любви к своей пастве. За «Преставлением» святого следуют «Перенесение усопшего в Спасо-Преображенский собор» и его «Погребение» (илл. 8, 9). Этот сюжет проиллюстрирован в миниатюре рукописного сборника XVIII в. (1750-е – 1760-е гг.) из коллекции рукописных книг Вологодского музея-заповедника.

Все три последних сюжета имели место в росписи церкви Спаса на Бору и цикле находившейся там житийной иконы святого. Московское влияние ощутимо и в самой живописи. Икона написана одним из прошедших столичную выучку вологодских иконописцев, вероятнее всего, вызывавшихся к государеву двору для выполнения важных заказов.

Это единственный персональный образ святого в собрании музея. Иконография святителя включает варианты его изображения среди избранных святых. К таким произведениям относится икона XIX в. «Святая Пульхерия и святой Стефан Пермский», поступившая в собрание музея в 2005 г. от Управления внутренних дел.[1] Редкость сочетания изображенных святых указывает на ее заказной характер: икона была личным (домашним) молельным образом, а св. Пульхерия и св. Стефан являлись патрональными святыми ее владельцев.

Среди произведений, в иконографическую программу которых входит образ Стефана Пермского наряду с другими угодниками, можно выделить значительную группу икон «Спас с предстоящими и припадающими святыми». В большинстве случаев эти иконы могут атрибутироваться как «Собор вологодских святых», иногда состав персонажей бывает смешанным, дополняется общерусскими и вселенскими святыми. Например, икона из вологодской Царе-Константиновской церкви начала XVIII в.[2] и икона конца

[1] Инв. № ВГМЗ 37343. 23,7×17,6×2,3 см.

[2] Инв. № ВОКМ 8595. Икона «Вседержитель с 29 вологодскими святыми». Нач. XVIII в. 46×40 см. В процессе работы над исследовательским проектом, осуществляемым при поддержке РГНФ (проект № 14-14-35004 «Фундаментальное исследование живописных произведений на дереве и холсте ведущего вологодского иконописца начала XVIII века Ивана Григорьева Маркова и художников его круга»), данное произведение атрибутировано на основе формально-стилистического анализа как принадлежащее к кругу произведений известного вологодского иконописца начала XVIII в. Ивана Григорьева Маркова.

8. Погребение св. Стефана. Клеймо 15 иконы «Стефан Пермский, с житием». Третья четверть XVII в., из Казанской церкви на Торговой площади Вологды

9. Погребение св. Стефана. Миниатюра рукописного сборника. 1750-е – 1760-е гг.

XVIII в., поступившая в собрание музея от частного лица.[1] Образ свт. Стефана включен в иконографическую программу 7 из 17 икон этой иконографии XVII–XIX вв., процентное соотношение по векам распределяется неравномерно: наибольшее количество икон с образом св. Стефана датируется второй половиной XVIII в. В данном случае немаловажным фактором являются административные границы епархии того или иного периода и нахождение в ее составе земель, ставших местом христианской проповеди св. Стефана, и родного города святителя Великого Устюга.[2] Во времена существования Вологодской и Великопермской епархии (1556–1657 гг.) данная иконография еще не сложилась, поэтому вполне объяснима популярность образа св. Стефана среди вологодских святых с 1788 г. – времени образования епархии Вологодской и Великоустюжской.

[1] Икона «Господь Вседержитель со святыми». Конец XVIII в. 53,5×48,5 см. Инв. № 27741.

[2] Вологодская и Великопермская (с 1556); Вологодская и Белоезерская (с декабря 1657); Вологодская (с марта 1787); Вологодская и Великоустюжская (с 6 мая 1788); Вологодская и Тотемская (с 30 января 1888); Вологодская и Череповецкая (с 1945).

Центры северорусской книжности XV–XVI веков

ГРАЦИАНОВА Наталья Петровна, заведующая учебной частью епархиальных катехизаторских курсов во имя св. Феодорита Кольского, г. Мурманск

Русская средневековая книжная культура неразрывно связана с историей монастырских и церковных библиотек. Как отмечал исследователь русского средневековья А. А. Зимин, «только представив себе реальный состав памятников, созданных, бытовавших и сохранившихся в том или ином культурном центре, можно понять его значение в истории России».[1] Изучение книжных центров и их роли в развитии книжного дела является актуальной задачей. Интересно выявить, почему и каким образом книжными центрами с XV–XVI вв. становятся монастыри, в какой мере местные монастырские библиотеки отражали литературные интересы своего времени, выявить на конкретном примере их реальное культурно-историческое значение.

[1] *Зимин А. А.* Из истории собрания рукописных книг Иосифо-Волоколамского монастыря // Зап. ОР ГБЛ. М., 1977. Вып. 38. С.15.

Книжные центры в той или иной местности появлялись не сами по себе. Их возникновение на разных исторических этапах зависело от политической обстановки и деятельности духовенства. Крещение Руси, удельная раздробленность, татарское нашествие, борьба за власть сильных княжеств и создание единого русского государства вокруг Москвы – все эти события влияли на географию центров древнерусской книжности. «В силу этих же обстоятельств на каждом историческом этапе были свои ведущие центры книжности и одновременно менее значительные».[1]

В XI в. главными городами Руси были Киев и Новгород. Именно там появились первые ведущие центры древнерусской книжности. Они активно развивались и поддерживали связи между собой.

Но Новгород был не единственным книжным центром Северной Руси. В XI–XVI вв. книжность так же развивалась и во Пскове. Даже после того, как все русские княжества были объединены вокруг Москвы и республики потеряли свою самостоятельность, книжная культура Пскова и Новгорода продолжала развиваться.

Библиотеки в это время создавались преимущественно при монастырях. Есть сведения о том, что в псковском Спасо-Мирожском монастыре Новгородский архиепископ Нифонт в XII в. основал библиотеку, которую сразу же пополнил книгами, привезенными с Новгородской земли.

Из Киева, Новгорода и Пскова, а также из Галицко-Волынской земли книги распространялись по всей Руси. При этом, по словам Р. П. Дмитриевой, «между книжными центрами поддерживалась непосредственная и постоянная связь».[2] Созданные в это и последующее время литературные произведения хранились и переписывались в монастырских библиотеках и скрипториях по всей Руси.

Период феодальной раздробленности дал Руси новые центры книжности. В политически самостоятельных удельных княжествах появились свои монастыри с библиотеками, писцами и талантливыми писателями. Таким образом были созданы благоприятные условия для развития местной культуры и местной литературы. По мнению Р. П. Дмитриевой, такие местнические культурные центры взаимодействовали друг с другом, обменивались писцами и литературой. Помимо переписной и переводной литературы

---

[1] *Дмитриева Р. П.* Введение // Книжные центры Древней Руси. XI—XVI вв.: Разные аспекты исследования / Академия наук СССР. Ин-т русск. Лит. (Пушкинский Дом) / Отв. ред. Д. С. Лихачев. СПб., 1991. С. 4.

[2] Там же. С. 7.

Миниатюра из Жития Антония Сийского 1648 г.

в это время появляются новые оригинальные книжные памятники, которые отвечали потребностям того или иного удельного княжества, служили их интересам. Но в то же время «это не противоречило единству литературного процесса на Руси».[1]

В XV в. центры книжности ведут активную работу в Новгороде. В частности, в этом северном городе действовал Геннадьевский кружок, который занимался борьбой с еретиками. «Этот кружок сыграл также значительную роль в общекультурном и литературном развитии Руси в конце XV в».[2] В этот период «через Новгород осуществлялась связь с западноевропейской книжной культурой того времени; произведения, переведенные в Новгороде, в дальнейшем оказывались известными и в других литературных кругах».[3] Во многом благодаря новгородским книжным собраниям инок Досифей составил библиотеку Соловецкого монастыря.

Значительную роль в развитии книжной культуры в XV–XVI вв. сыграл и Кирилло-Белозерский монастырь. Он известен тем, что был связан с с одной из двух полемизирующих между собой церковных партий – «нестяжателями», представители которой были очень талантливыми книжниками и создали немало важных публицистических произведений.

Таким образом, можно согласиться с мнением исследователей, что «Письменность как часть культуры Руси на протяжении XI–XVI вв.

1 Там же. С. 8.

2 Там же. С. 14.

3 Там же.

представляла собой постоянное, но подвижное единство»,[1] а центры книжности на протяжении XI–XVI вв. прямо или косвенно взаимодействовали друг с другом.

Как и почему книжные центры в XV–XVI вв. переместились в северные монастыри?

Чтобы ответить на этот вопрос, обратимся к истокам книжности на Руси. Христианская культура, воспринятая Русью от Византии, в основе своей была книжной. Древнерусский летописец сравнивал книгу с реками, «напояющими» Вселенную и с солнечным светом. «Изборник Святослава» утверждал: «Красота воину – оружие, и кораблю – ветрило, так и праведнику – почитание книжное». В сборнике «Пчела» отмечалось: «Ум без книг, аки птица спешена. Якож она взлетати не может, такоже и ум не домыслится совершена разума без книг. Свет дневной есть слово книжное». В «Поучении Соловецкой библиотеки» книги сравниваются с глубинами морей, откуда читатель «выносит жемчуг драгий». После этого автор с удовольствием добавляет: «Добро есть, братие, почитание книжное … »[2]

Древняя Русь оставила нам множество рукописных и печатных произведений, рассказывающих о том, как жили, о чем думали, что умели делать наши далекие предки, какого уровня достигли у них литература, наука, искусство. И сама книга, особенно рукописная, – предмет искусства: она вобрала в себя мастерство переписчиков, переплетчиков, художников, ювелиров.

В системе памятников северной древнерусской письменности ведущая роль принадлежит книжным текстам во всем их жанровом разнообразии, дающим представление как о репертуаре чтения средневекового книжника, так и о культурных традициях того или иного книжного центра.[3]

Характеризуя западноевропейскую средневековую словесность, А. Я. Гуревич отмечал: «средневековое общество в своей толще было обществом безписьменным… Грамотность расценивалась как привилегия, как определенное социальное преимущество, и присущие этому обществу антагонизмы дополнялись и осложнялись высокозначимым противопоставлением грамотных, образованных, посвященных невежественным,

---

1 Там же.

2 *Глухов А. Г.* Русь книжная. М., 1979. С. 8.

3 *Рождественская Т. В.* Развитие грамотности и книжной культуры в Новгороде (по данным эпиграфики) Книжные центры Древней Руси. XI–XVI вв.: Разные аспекты исследования / Академия наук СССР. Институт русской литературы (Пушкинский Дом) / Отв. ред. Д.С. Лихачев. СПб.: Наука, 1991. С. 19.

Свт. Геннадий Новгородский. Миниатюра Лицевого летописного свода

неграмотным, непосвященным».[1] По мнению исследователя, церковная литература была обращена «к неграмотной, вне письменности существующей массе простолюдинов».[2]

Картина развития письменности на Руси, прежде всего в Новгороде, показывает, что такого резкого противопоставления, как в средневековой Европе, на Руси, по-видимому, не существовало. Распространению грамотности вширь способствовал и тот факт, что, в отличие от Западной Европы, языком книжности и грамоты на Руси был родственный древнерусскому церковнославянский язык.[3] После принятия христианства (988 г.) в Киевскую Русь начала поступать переводная христианская литература из Византии и Болгарии. Она расширяла кругозор, вызывала интерес к книге, приобщала к чтению, способствовала дальнейшему развитию культуры, знакомила с новыми нормами морали и нравственности, с историческими и географическими сведениями. Все больше и больше становилось людей, «насытившихся сладостью книжной». Книголюбие рассматривалось как одна из христианских добродетелей. «Слово о почитании книжном» св. Ефрема Сирина, «Слово…» Иоанна Златоуста были широко распространены в русской книжности. Идея необходимости чтения добрых книг, подобающих для духовного совершенствования, изложена в «Поучении игуменам, попам и диаконам» св. Петра, митрополита Московского.[4]

А «для продолжения и углубления образования, а также и для самообразования, – указывает академик Б. Д. Греков, – служили библиотеки. Они были введены в русские монастыри вместе со Студийским монастырским уставом.

Библиотеки находились в ведении особого брата-библиотекаря. Братия по его распоряжению должна была являться в определенные часы для чте-

---

1 *Гуревич А. Я.* Проблемы средневековой народной культуры. М., 198. с. 19—20.

2 Там же. С. 23.

3 Указ. соч. С. 28.

4 История книги / Под. ред. А. А. Говорова и Т. Г. Куприяновой / Центр дистанционного образования МГУП, 2001. http://www.hi-edu.ru/e-books/HB/11-3.htm.

ния книг».[1] Само слово «библиотека» в Древней Руси почти не употреблялось. Впервые оно встречается в знаменитой «Геннадиевской Библии», которая была переведена и переписана в Новгороде в самом конце XV в. (1499 г.). Термин этот был для русских людей непривычным, поэтому на полях против него переводчик делал пояснение: «книжный дом». Второй раз термин встречается в начале XVII в. (1602 г.) в Соловецкой летописи, которая сообщала: «Построена у соборской церкви в паперти каменная палата для библиотеки».[2] Чаще всего собрания книг назывались книгохранительными палатами.

Значение монастырей для христианской цивилизации трудно переоценить. По справедливому замечанию Д. С. Лихачева, «изучение монастырской культуры позволяет проникнуть в самую суть средневековой культуры в целом»,[3] причем если западноевропейский тип культуры был по преимуществу городским и университетским, то русский – монастырским и библиотечным.[4]

XIV–XVI вв. в истории Руси можно с полным правом назвать эпохой монастырского устроения, учредительства. Возникшие тогда десятки новых монастырей сыграли выдающуюся роль в хозяйственном освоении земель, развитии промыслов и торговли, отечественной культуры (письменность и литература, архитектура, живопись, музыка). Органической частью русского средневекового общества становится формирующееся духовное сословие (приходские священники в городах и селах, монашество – «иночество»).

Монастыри и церкви всецело отвечали духовным запросам средневековых людей, их социально-психологическому настрою.[5]

Библиотеки светских учреждений или отдельных частных лиц от XV и XVI вв. не сохранились. Некоторые сведения о частных библиотеках известны на основании тех же монастырских библиотек. Владельцы частных библиотек передавали свои книги в монастыри в виде вкладов. Монастыри являлись центрами, в которых рукописи переписывались, собирались и хранились.

---

1 *Глухов А.* Русь книжная. http://m.litread.ru/read/434465/445000-446000?page=2.

2 Первые библиотеки на Руси и причины их возникновения. http://www.univer.omsk.su/pages/hbwork/1.htm.

3 *Лихачев Д. С.* Вступительное слово, произнесенное на открытии конференции «Монастырская культура: Восток и Запад» 2 июня 1998 г. // Монастырская культура: Восток и Запад. СПб., 1999. С. 5.

4 Философы и историки о монастырях // Русские монастыри: Исусство и традиции. СПб., 1997. С. 8.

5 *Черкасова М. С.* Иван Грозный о монастырях и монашестве своего времени // Кириллов: Краеведческий альманах. Вып. 2. Вологда, 1997. С. 27–44.

Экслибрис игумена Досифея Соловецкого

Традиционно основным источником поступления книг в монастырь было их переписывание, к которому привлекались самые грамотные монахи. Центрами по переписке книг были упомянутые выше Троице-Сергиев и Соловецкий монастыри. Кроме того, практиковалась закупка книг в других монастырях, в том числе и за пределами России – в Константинополе и Афоне.

Другим важным источником комплектования монастырских библиотек были вклады от лиц, поступающих в монастырь, или вклады по наследству, на помин души и т. д. При этом следует отметить, что книги в то время ценились чрезвычайно дорого, и подобные вклады считались очень почетными. Например, на одной из книг XIV в. есть вкладная приписка, в которой говорится, что вкладчик за 23 книги, переданные монастырю, обязал последний кормить и одевать себя с сыном пожизненно и притом не хуже всех монахов.[1]

Количество книг в фондах монастырей было различным и колебалось от нескольких десятков до полутора тысяч (последнее, например, в Соловецком монастыре).

Для монастырских библиотек была выработана строгая система учета и хранения рукописей, которая, как правило, продолжала существовать в монастырях вплоть до XIX в. Историю монастырских библиотек помогают восстановить сохранившиеся описи, которые составлялись по различным поводам. Списки книг монастырских библиотек издавна включались вместе с описями другого монастырского имущества в писцовые или переписные книги. Они составлялись также при передаче книг от одного книгохранителя к другому и при смене монастырских властей, поэтому фонды некоторых монастырских библиотек сохранились в более или менее полном виде и до настоящего времени.[2] К примеру, случайная находка в конце XVIII в. в библиотеке Спасо-Ярославского монастыря единственного списка «Слова о полку Игореве» значительно обогатила наше представление о древней русской истории и литературе, мощные стены Кирилло-Белозерского монастыря спасли древнейший список «Задонщины», в книгохрани-

[1] *Рубанова Т. Д.* История библиотечного дела: Древний мир – Средние века – Эпоха Просвещения: Учеб. Пособие. Челябинск: ЧГАКИ, 2003.

[2] *Дмитриева Р. П.* Светская литература в составе монастырских библиотек XV и XVI вв. // ТОДРЛ. Л.: Наука, 1968. Т. XXIII: Литературные связи древних славян. С. 140–170.

тельной палате Троице-Сергиевой Лавры Карамзин обнаружил «Хожение за три моря» Афанасия Никитина.

Р. П. Дмитриева сформулировала общие законы существования монастырских библиотек. Им были свойственны книгописная, собирательная функции и они выступали как хранители книжности. В связи с разделением на два направления: иосифлянское и нестяжательское, книжные центры XVI в. имели дополнительную особенность – активное воздействие связанных с ними писательских кругов на развитие публицистичности в литературе первой половины XVI в.[1]

Проследив историю книжных центров, мы убеждаемся в правоте слов академика Дмитрия Сергеевича Лихачева о единстве и даже монолитности литературного процесса на Руси вплоть до конца XVI в.[2] В разные хронологические периоды этот процесс имеет свои особенности, но генеральное направление развития остается одним. Тесная взаимосвязь писательской среды и писцов была характерной чертой самых различных центров письменности, разбросанных по всей Руси. Другая характерная особенность русской книжности – общение с литературной средой Византии, Афона, балканских стран. «В своем развитии начиная с XI в. русская книга постоянно использовала опыт зарубежной книги, особенно византийской и южнославянской. Этот опыт проходил иногда бурными потоками, целыми огромными массами. Такова, например, была эпоха второго южнославянского влияния в XIV–XV вв.».[3]

Рассмотрев историю и особенности развития русской книжности и книжных центров XV–XVI вв., мы можем убедиться, что возникновение центров книжности на Руси связано как с духовной деятельностью, так и с общественно значимой необходимостью. В зависимости от значимости и направленности этих двух векторов развития русской православной цивилизации определялось сосредоточие письменности в тех или иных городах и монастырях. В силу этих же причин на каждом историческом этапе были свои ведущие центры книжности и, одновременно, менее значительные, но вносившие свой важный вклад в формирование национальной книжной

---

[1] *Дмитриева Р. П.* Иосифо-Волоколамский монастырь как центр книжности // Книжные центры Древней Руси. Иосифо-Волоколамский монастырь как центр книжности / Институт русской литературы (Пушкинский Дом) АН СССР; Государственный Исторический музей / Отв. ред. Д. С. Лихачев. – Л.: Наука, 1991. С. 6.

[2] См.: *Лихачев Д. С.* Развитие русской литературы X–XVII вв. Л.,1973.

[3] *Лихачев Д. С.* Задачи изучения связи рукописной книги и печатной // Рукописная и печатная книга. М., 1975. С. 4.

культуры и литературной традиции. И, что очень важно, эти центры не были изолированы друг от друга даже в период феодальных усобиц. С принятием христианства возникла традиция приглашения писателей и профессиональных писцов в разные центры для выполнения определенных заданий заказчиков. Таким образом передавался опыт и возникала общерусская традиция.

В целом севернорусская книжность XV–XVI вв., развивавшаяся в монастырских центрах, создала базу для развития русской литературы последующих времен. Жанровое многообразие, духовная наполненность, публицистичность – вот характерные черты северной русской книжности этого времени.

Образы словенских просветителей Кирилла и Мефодия в церковном искусстве Вологодской земли

СОКОЛОВА Ольга Александровна, художник-реставратор настенной и станковой темперной живописи высшей квалификации, член союза художников России, г. Вологда

Иконы солунских святых, создателей старославянской азбуки Кирилла и Мефодия – достаточно редкое явление в церковном искусстве, и это в основном произведения, созданные в XIX в. Чаще изображение святых в российском искусстве можно видеть в скульптуре, в настенной живописи, графике, реже в мозаике. Наряду с этим за последнее время в Русской Церкви интерес к просветительскому и миссионерскому подвигу солунских учителей возрос, а тема славянской письменности чаще стала звучать в докладах исследователей. Организуются выставки книжности, памяти первоучителей посвящаются фестивали, открываются новые памятники.

В своем сообщении я постараюсь привлечь ваше внимание к иконографии свв. Кирилла и Мефодия, находящейся в Вологодских храмах. Прежде

всего это выявленная икона[1] XIX в. из храма Рождества Богородицы г. Вологда и монументальная живопись[2] из Кирилло-Новоезерского монастыря Белозерского района Вологодской области.

Изучая материал данной темы, прежде всего сталкиваешься с широким распространением почитания равноапостольных братьев, в котором благодарное человечество неоднократно и многообразно отмечает великий труд создателей словенского языка и письменности прп. Кирилла (в миру Константина по прозвищу Философ, 827–869, Рим) и его брата Мефодия, архиепископа Моравского (в миру Михаил, 815–885, Велеград, Моравия).[3]

Происходили Кирилл и Мефодий из знатной и благочестивой семьи, жившей в греческом городе Солуни. В славянском православии они почитаются как святые равноапостольные «учи́тели слове́нские» и на Востоке, и на Западе. Их жизнь была непрестанным служением Богу и ближнему. Через проповедь, миссионерскую и просветительскую деятельность свв. Кириллу и Мефодию удалось приобщиться к глубокой духовной и светской культуре единственной христианской империи того времени – Византии. Заслуги их в том, что они изобрели письмо, алфавит; приобщили славян к духовной культуре Православия, сделав переводы Священного Писания и некоторых святоотеческих и богослужебных книг; явили в своей собственной жизни пример святости, несения подлинных подвигов, борьбы за истину, стояния в правде и свободе.

Исторические факты дают нам разные сведения о почитании равноапостольных братьев Кирилла и Мефодия и, безусловно, оставляют некоторые вопросы и неизвестность, связанные с отсутствием как памятников, так и их научных исследований.[4] Службы святым не были включены в первые печатные Минеи (1643–1647), а в Месяцесловах 1682 г. дни памяти святых были вообще исключены из церковного календаря. Почитание святых в XVII в. отражается в созданных иконах-минеях.[5] В XVIII в. иконописных изображений Кирилла и Мефодия практически не встречается. Лишь в XIX в. с усиле-

[1] Икона «Кирилл и Мефодий» из церкви Рождества Богородицы г. Вологда. Дерево, левкас, масло. 1885. Публикуется впервые.

[2] Монументальная роспись «Кирилл и Мефодий», XIX в. Реставратор высшей категории станковой темперной живописи О. А. Соколова, реставратор по дереву А. В. Соколов, реставратор по мебели В.И. Соколов. Публикуется впервые.

[3] *Димитрий, епископ Ростовский.* Книга житий святых. Книга третья: месяцы март-май. Киев, 1700. Кн. 3. Л. 530–543 об.

[4] *Иванникова А. П.* Особенности иконографии Нового времени // В начале было слово… М.; СПб., 2013. С. 8.

[5] Лицевые святцы XVII века. Издание иконописца В. П. Гурьянова. М., 1904.

нием освободительного движения славянских народов, находившихся под властью Османской империи, интерес к просветительскому и миссионерскому подвигу солунских учителей возрос.

Важнейшая роль в деле сохранения и умножения наследия Кирилла и Мефодия в течение последующих столетий принадлежит России. Именно в русских рукописях дошло до нашего времени большинство переводов Кирилла и Мефодия и сочинения их ближайших учеников. Одними из самых значимых стали переводы «Изложения веры» прп. Иоанна Дамаскина и «Слова против ариан» свт. Афанасия Александрийского. Неоценимый вклад в дело сохранения идей миссионерства братьев внесли славянофиллы, в частности Ф. М. Достоевский, Ф. И. Тютчев, свт. Филарет и другие.

Поворотным моментом в истории сохранения традиций словенских учителей явились события празднования 1000-летия России своего исторического бытия, в 1862 г. В «Повести временных лет» под 6370 г (862 от Рождества Христова) говорится о начале правления династии Рюриковичей. Открытие праздника было приурочено к 8 сентября (по старому стилю) – празднику Рождества Пресвятой Богородицы. Этот день золотыми буквами вписан в отечественную историю: 8 сентября 1380 г. войско Дмитрия Донского одержало победу в битве на Куликовом поле. С этого дня были возобновлены церковные службы почитания святых. Центральным событием празднования было открытие в Великом Новгороде замечательного памятника «Тысячелетие России»,[1] запечатлевшего в бронзе более ста выдающихся сынов и дочерей России: просветителей, государственных деятелей, военных, писателей, художников, композиторов. Первыми в ряду просветителей России изображены свв. Кирилл и Мефодий.

В 1869 г. исполнилось 1000 лет со дня кончины св. Константина-Кирилла. Во всех славянских странах совершались торжественные службы славянским первоучителям, поэты посвящали им стихи, а композиторы составляли хвалебные песни в их честь и память. В этом же году Александр II издал указ о об учреждении Кирилло-Мефодиевской стипендии для учащихся всех русских университетов. Этот период отмечен созданием большого количества икон, икон-миней, фресковой живописи, именно в этот период велась работа по выявлению деятельности святых, по исследованию и разработке иконографии.

[1] Памятник, исполненный Михаилом Осиповичем Микешиным (1836–1896), академиком живописи и скульптуры.

Освобождение болгарского народа от османского ига породило празднование «Дня Кирилла и Мефодия» или, как называют этот день в Болгарии, «Праздника букв», именно потому, что национальное возрождение болгар в XIX в. напрямую связано с возрождением национальной письменности, школьного образования и болгарской культуры в целом.

11 мая 330 г. – день рождения и освящения Константинополя – Нового Рима. С этого дня начался отсчет византийской истории, и потому день 11 мая навсегда вписан в историю византийской культуры. Свв. Кирилл и Мефодий – выдающиеся представители византийской православной культуры – послужили рождению славянской православной культуры, и потому их общая церковная память (главный церковный праздник в их честь) совершается 11 мая (24 мая по н. ст.).

В 1885 г. исполнилось 1000 лет со дня кончины св. Мефодия. Святейший Синод Русской Православной Церкви к этой дате разослал по всей России особое праздничное Послание, в котором говорилось о великом подвиге первоучителей славянских народов. П. И. Чайковский написал гимн в честь святых.

Подчеркивая великое значение трудов Константина Философа для просвещения наших предков, священник Павел Флоренский в книге «Столп и утверждение истины» назвал его «духовным родителем русского народа».

На заслуги свв. Кирилла и Мефодия перед славянской историографией указывал академик Д. С. Лихачев: «Взгляд на русскую историю как на часть мировой и чувство ответственности за весь мир стали также отличительной особенностью всех восточнославянских литератур и отчасти были унаследованы ими через единую литературу Древней Руси от славянских просветителей – Кирилла и Мефодия. Это им принадлежит мысль о единстве человечества и ответственности каждой страны, каждого народа в общечеловеческом устроении и просвещении».[1]

Книги, переведенные, составленные и написанные Кириллом, Мефодием и их учениками, послужили тем прочным основанием, на котором в дальнейшем на протяжении более одиннадцати веков созидалось величественное здание славянской культуры. Не удивительно, что день церковной памяти свв. Кирилла и Мефодия стал всемирным праздником славянской письменности и культуры, а мероприятия в память святых, проводимые в городах

[1] *Лихачев Д. С.* Тысячелетие письменной культуры восточного славянства и мир // Прошлое – будущему. Л., 1985. С. 151.

России, Болгарии, Сербии, Чехии и других странах, приобрели национальный характер.

Самым ранним изображением первооткрывателей письменности Кирилла и Мефодия принято считать живопись мозаики в соборе Святого Петра в Ватикане. Медальоны с изображением славянских учителей находятся в одном из алтарей, в центре и по бокам.

Большая часть образов Кирилла и Мефодия – современные произведения, ставшие результатом мероприятий, которые проводились по всей стране: в 1986 г. День славянской письменности и культуры прошел в северном городе Мурманске, в 1987 г. эстафету подхватила Вологда, а в 1988 г. центром празднования был Новгород.

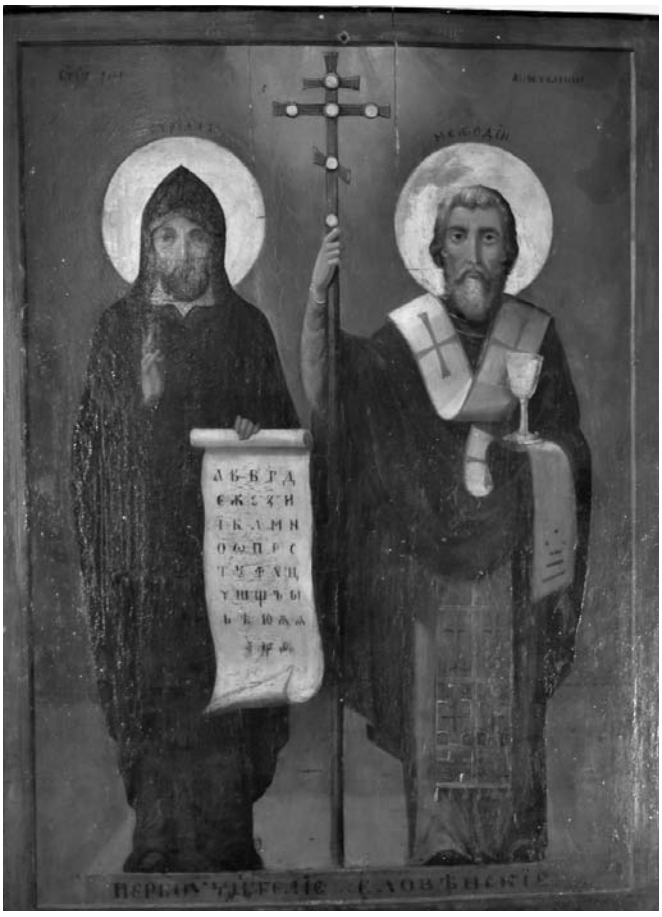
Начиная с 1992 г. празднование Дня славянской письменности и культуры – праздника просвещения, родного слова, родной книги, родной литературы, родной культуры – стал традиционным и приобрел государственный характер. Память Кирилла и Мефодия была увековечена в памятниках архитектуры: благодаря деятельности заполярных писателей 24 мая 1986 г. появился памятник в Мурманске; позже, 23 мая 1987 г., – в Саратове. Автором отлитого из бронзы с постаментом из красного гранита памятника является заслуженный художник России, московский скульптор Александр Рожников. В 1992 г. памятник славянским просветителям Кириллу и Мефодию появился в Ильинском сквере Москвы, его автор – лауреат Государственной премии СССР общественный деятель Вячеслав Михайлович Клыков. 23 мая 2007 г. на Соборной площади Коломны был открыт бронзовый памятник высотой 7,5 метра (скульптор А. А. Рожников, архитектор М. В. Тихомиров). Позже были открыты памятники в Ханты-Мансийске, во Владивостоке и других городах России.

Самым большим за последнее время собранием иконографии Кирилла и Мефодия явилась выставка «В начале было Слово…», посвященная 1150-летию моравской миссии святых Кирилла и Мефодия[1] и проходившая в 2013 г. в частном учреждении культуры «Музей русской иконы» в Москве. Выставка представила не только иконы, но и гравюры, рисунки, произведения медальерного искусства с изображением святых. Ее создатели отмечали: «Это будет лучшим нашим приношением памяти великих просветителей святых Кирилла и Мефодия».[2]

---

[1] См.: *Шалина И. А.* Каталог выставки «В начале было слово…». М.; СПб., 2013.

[2] Там же. С. 9.



Кирилл и Мефодий. Икона из церкви Рождества Богородицы г. Вологда. Дерево, левкас, масло. 1885

В собрании Вологодских памятников представлены отдельные иконы Кирилла и Мефодия конца XIX – начала XX в. Небольшое изображение святых есть в действующем храме Николая Чудотворца на ул. Гоголя г. Вологда. В Вологодской музейной коллекции, к великому сожалению, изображений Кирилла и Мефодия нет.

Интересным памятником является вышеупомянутая икона «Кирилл и Мефодий» из собрания храма Рождества Богородицы г. Вологда. Из имеющейся в нижней части надписи: «Первоучителям словестности. Тысячелетие блаженной кончины Мефодия» можно утверждать, что написание ее приурочено к празднованию юбилейной даты памяти святого Мефодия.

Характерной деталью икон первоучителей является представление святых парно, в рост, фронтально, в очередности Кирилл и Мефодий. Постановка сближенных и необычно поднятых на возвышенный постамент фигур

Кирилл, учитель словенский. Монументальная роспись Воскресенского собора Кирилло-Новоезерского монастыря. Общий вид. Фото после реставрации

братьев придает им дополнительную значимость. В данной иконе необычным является светло-коричневый фон с легким сиянием в нижней части, придающим фигурам яркость и делающим приглушенные тона «неземными».

Св. Кирилл написан в схиме, правая рука в благословении, левая с развернутым свитком, результатом своего труда, нежно сияющим светом чистого листа с буквицами. Мефодий, в виде седовласого старца, хранителя веры, и служителя Церкви, поддерживает на покровенной омофором левой руке литургический потир, а правой держит высокий крест, который твердо стоит на подиуме. Конструкция креста, рукава и перекрестья украшены выпуклыми круглыми медальонами, а форма с слегка расширяющимися концами.

Одежда св. Кирилла – ряса темно-зеленого цвета, поверх которой темно-синяя, почти черная мантия и епитрахиль, на голове черный куколь. Мефодий одет в рясу светло-желтого цвета, сверху темно-зеленая фелонь и белый с крестами омофор. Вокруг голов святых позолоченные нимбы. Надпись в верхней части иконы выполнена черным колером.

Св. Кирилл облачен в монашеские одежды, но темная мантия не делает его угрюмым. Его взгляд кроток и спокоен, лик просветлен и чист и выражает умиротворение. В иконе присутствует глубина пространства, объем. Лики написаны в простой колористической гамме и приближены к реальной передаче черт.

Данное изображение широко распространено в многочисленных гравюрах, заставках, литографиях, украшавших выходящие в юбилейный год издания житийных повествований и служб. Исходя из имеющейся надписи икона, датирована 1885 г.

Другая икона свв. Кирилла и Мефодия – из музея Великого Устюга[1] – представляет довольно любопытное изображение. Икона принадлежит

[1] *Сыроватская Л.* Отчет о работе Велико-Устюжского музея.

письму местного иконописца Ивана Васильевича Калинвского.[1] Святые представлены в святительских одеждах, они слегка развернуты друг к другу, в рост. Мефодий с посохом, в левой руке раскрытое Евангелие, в котором читается фрагмент 1-й главы от Иоанна. Кирилл в правой руке поддерживает крест с Распятием, в левой раскрытый свиток с азбукой, которая начинается словами Псалтири «Начало премудрости – страх Господень» (Пс. 110; 10). В верхней части иконы – Господь Вседержитель. Изображение помещено в иллюзорную, «витьеватую» рамку с орнаментом и в нижней части дополнено картушами с надписями. Возможно, автор взял за основу графические изображение святых из гравюрных изображений атласов, появившихся в печати накануне празднования юбилейных событий второй половины XIX в. Наиболее близкой по типу является гравюра с изображением Кирилла и Мефодия 1885 г. издания Князева из Одессы.[2] По колориту изображение достаточно яркое и праздничное, напоминающее украшение изображение великоустюгскими росписями.

Важным событием 2014 г. стало обнаружение изображение Кирилла и Мефодия в монументальной росписи Воскресенского храма Кирилло-Новоезерского монастыря.[3] В период выполнения ремонтных работ и приспособления здания Воскресенского собора под помещения для заключенных, на западной стене четверика под слоем известкового забела и несколькими слоями масляной закраски были обнаружены фрагменты живописи.

По причине того, что объект не включен в реестр памятников и имеет закрытый доступ, обследования здесь вообще никогда не проводилось. После революции монастырь был превращен в тюрьму для «врагов революции». В 1930-е и 1940-е гг. здесь была колония для политических заключенных в системе ГУЛАГа. В 1938 г. в здании размещалась Новоезерская

---

[1] Наиболее уважаемым и признанным мастером был Иван Васильевич Калиновский. С 1884 по 1888 гг. он был старшиной иконописного цеха, а в 1894 и в 1900–1904 гг. состоял на выборной должности ремесленного головы Великоустюгской ремесленной управы. Представление о его творчестве дает сохранившаяся подписная икона «Святители Кирилл и Мефодий, просветители славян» (1885). В этот период «вырастает» новый устюжский иконописный род Калиновских: Иван Андреевич Калиновский (1813–1843), его племянник Василий Семенович (1830–1877), владевший иконописной мастерской, и сыновья последнего: Иван Васильевич (1857–1930) и Пантелеймон Васильевич (1872–уп.1903).

[2] *Иванникова А. П.* Особенности иконографии нового времени. Почитание святых равноапостольных братьев Кирилла и Мефодия в России в XVIII – начале XX века // В начале было слово… М.; СПб., 2013. С. 99.

[3] Монастырь основан в начале XVI в. на Красном острове Нового озера прп. Кириллом Белым. В 1648 г. по обету, данному боярином Борисом Морозовым, на месте деревянного храма было начато строительство каменного главного собора в честь Воскресения Христова.

ИТК-14, после войны ИТК-6 и ЛО-17, который в 1950-е гг. годы был реорганизован в лагерный пункт строгого режима. После смерти И. Сталина в 1953 г. колония была превращена в обычную тюрьму для опасных преступников. В 1956 г. в ИТК-17 был установлен строгий режим для мужчин, осужденных в первый раз за бандитизм и убийство. В 1994 г. впервые в вологодском регионе и в России на ее базе была создана исправительная колония с новым видом уголовного наказания – пожизненное лишение свободы. С 1997 г. монастырь стал одной из пяти колоний для пожизненных заключенных в России («Вологодский пятак», ИК-5).

Обследование собора, выполненное в 2014 г. художником-реставратором О. А. Соколовой, выявило присутствие двух композиций: «Кирилл, ученик Словенский» и «Мефодий, ученик Словенский», представляющих ростовое изображение святых, значительно пострадавшие от перестроек здания, механических повреждений, слоев краски от ремонтов, штробами под электричество. Живопись страдала от постоянных сквозняков, служивших образованию очагов с выходом солей, делающих ее «махровой».

В 2015 г. на живопись обратили внимание. Благодаря финансовой поддержке УФСИН России по Вологодской области живопись удалось сохранить. Художниками-реставраторами ООО «Образ Севера» выполнен полный цикл консервационно-реставрационных работ, а именно: раскрытие от забела и закрасок, укрепление штукатурки и красочного слоя, подведение грунта и тонирование восполненных участков в стиле и технике автора. Живопись была покрыта лаком, выполнено описание сохранности, сделана расширенная фотосъемка. Теперь мы можем сказать, что живопись сохранена.

При реставрации живописи пришлось бороться за каждый сантиметр, по крупицам собирать изображение фигур, но, к великому сожалению, полной картины храмовых росписей мы уже не увидим. Сохранились лишь две композиции, хотя, по словам очевидцев, в храме были изображения Богоматери, Николая Чудотворца. Позже удалось обнаружить фотографии с изображением Иоанна Предтечи и украшением живописи растительным орнаментом в арках. Исходя из анализа схемы росписей храма, композиции Кирилла и Мефодия являлись значимыми и могли служить началом росписей в храме. Да и по наполняемости живописи немаловажно видеть здесь изображения словенских учителей. Монастырь на протяжении многих лет был местом просвещения. В период XVIII–XIX вв. заметную роль в оживлении русского иночества истинно монашеским духом сыграл архимандрит Феофан Новоезерский (ближайших учеников старца Клеопы Покровского).

Мефодий, учитель словенский. Монументальная роспись Воскресенского собора Кирилло-Новоезерского монастыря. Фрагмент. Фото до реставрации

Мефодий, учитель словенский. Монументальная роспись Воскресенского собора Кирилло-Новоезерского монастыря. Общий вид. Фото после реставрации

В 1830 г. в Кирилло-Новоезерском монастыре у Феофана проходил послушнический искус будущий епископ, ученый и проповедник Игнатий Брянчанинов.

По двум сохранившимся композициям можно судить, что живопись исполнена в технике масляной живописи, на грунте-имприматуре светло-охристого цвета. Изучение структуры живописи выявило известково-песчаную штукатурку 1-1,5 см. Присутствие насечек на кладке указывает на то, что перед исполнением росписей старая известь была сбита, значит в какой-то период стены храма были побелены.

Используемых красок немного (охра, сажа, коричневый, белила, голубой), они имеют частое применение в настенной живописи данного периода. Красочный слой построен по классической схеме, последовательность наложения мазков не нарушена, умело переданы складки одежд.

Раскладка цветовых пятен идет от основных колеров, одновременно цельная форма разбивается на полутона, блики, тени, румяна и широкие сглаженные мазки пробелов. В некоторых местах художник прибегает к ло-

кальной окраске предметов, в других местах строит цветовую гамму за счет умелого использования цветового тона, совмещения теплого и холодного колеров.

Манера письма разнообразна. Изображение больших плоскостей фонов выполнено с некоторой растяжкой и притенением к позему, изображение полов в виде мраморных плит имеет перспективу. Для художника характерны широкая, местами неравномерная наружная линия, пластичный контур, отделяющий фигуру от пространства. В отдельных наиболее освещенных и значимых участках он наносит блики, завершающие форму, например, в изображении зрачков. В письме складок одежд отсутствуют глухие тени, что придает им вещественную мягкость.

Большое значение художник придает написанию ликов, они исполнены своеобразно и отлчаются один от другого. Наиболее выпуклые освещенные части ликов святых написаны тщательнее, глубина достигается нанесением отдельных темно-коричневых мазков в виде линий на веках, на носу, в уголках губ, местами небольшой добавкой черного в зрачках глаз, мазок уверенно лепит форму.

Роспись демонстрирует умелое исполнение и выявляет владение монументальным искусством. Владение объемной пластически осязаемой формой свидетельствует о знании художником анатомии. Необычным художественным решением автора явилось украшение композиций орнаментом вензелей.

Фигуры Кирилла и Мефодия представлены в рост, размером они более трех метров. Располагаясь справа и слева от основного входа в храм, как стражи, они задают тон композиционного плана росписей храма. Фигуры заключены в широкие иллюзорные рамы, украшенные в верхней части вензелями академического орнамента.

Св. Мефодий, служитель Церкви и хранитель веры, изображен в светло-голубых серебристых одеждах: ряса небесного цвета, сверху сине-зеленого цвета фелонь и в тех же серебристо-голубых тонах омофор. На покровенной омофором левой руке литургический потир, поддерживаемый легким касанием правой руки. Нимб написан светло-голубым цветом с легкой растяжкой высветления к краям и тонкой обводкой белилами. У святого светлая седая борода, голубые глаза, черные зрачки.

Св. Кирилл в рясе голубого цвета, фелонь с широкими рукавами коричневого цвета на пуговицах, в руках раскрытая книга с закладкой. Текст начинается словами Евангелия от Иоанна *«В начале было Слово» (Ин. 1, 1–3)*.

Кирилл и Мефодий. Эскизы для настенных росписей Владимирского собора г. Киев. Автор М. В. Нестеров

Проницательные взоры первоучителей устремлены к зрителю. Они как будто задумались, и дума эта, открывающая истину, безмерно глубока. Кажется, что эти люди приподняты над всем земным в ожидании свершения чего-то великого. Легко лежат складки их одежд, светятся кроткие лики. Мягкое свечение разливается по фону.

Описываемая живопись являет собой редкую иконографию свв. Кирилла и Мефодия. До сегодняшнего времени живопись была неизвестна и не упоминалась в научных изданиях. Ее уникальность требует бережного сохранения и изучения профессионализма мастера монументальных росписей, исполненных в традициях русской академической школы XIX в.

Исследование росписей не завершено, но при первом сравнительном анализе ясно, что данная иконография восходит к рисунку Михаила Васильевича Нестерова[1] для росписи Владимирского собора в Киеве. Знаменитым художником были созданы такие композиции, как Андрей Боголюбский, Михаил Черниговский, Александр Невский, подвижники просвещения Нестор Летописец, иконописец Алимпий, Кирил и Мефодий и другие.

Все эти изображения имеют значительные сходства, что лишний раз подчеркивает хождение среди иконописцев одних и тех же прорисей (эскизов), хотя рассматриваемая живопись была выполнена несколькими годами позже (конец XIX – начало XX в.). Существует вероятность, что вологодский художник ориентировался на работу учеников М. Васнецова, но это, конечно же, еще предстоит уточнять. Изучение архивных документов еще предстоит, и есть надежда, что прольется свет и на атрибуцию автора данной живописи.

Радует тот факт, что настенные росписи с изображением основателей славянской письменности и христианской культуры Кирилла и Мефодия удалось сохранить и храмовое искусство Вологодской земли пополнилось вновь выявленным изображением. Мы уверены, что искусство живописи местных мастеров-исполнителей послужат не только объектом эстетического любования, но и исторического и духовного просвещения православных христиан.

[1] Михаил Васильевич Нестеров (1862–1942) – русский и советский художник-живописец, участник товарищества передвижных выставок и Мира искусства. Академик живописи (1898). Заслуженный деятель искусств РСФСР (1942). С 1890 по 1895 г. работал в Владимирском соборе в Киеве, выступив прямым продолжателем В. М. Васнецова.

К истории Троицкого монастыря на Муезере и его Никольской церкви

ТАРАСОВ Аркадий Евгеньевич, кандидат исторических наук, старший преподаватель исторического факультета МГУ имени М. В. Ломоносова, г. Москва

ЛИННИКОВ Дмитрий Дмитриевич, преподаватель факультета журналистики МГУ имени М. В. Ломоносова, г. Москва

В глухом карельском лесу, посреди озера Муезеро, на необитаемом острове Троица, который очертаниями напоминает летящую с запада на восток птицу, стоит деревянная церковь в честь свт. Николая. Вокруг нее – старинные часовни и застывшее в вечном покое старообрядческое кладбище. Седая русская древность… Никольский муезерский храм – чудом сохранившийся построй-

ка удаленной Троицкой пустыни, которая некогда находилась здесь, в 70 километрах по прямой от современного Беломорска.

Древнейшая история пустыни имеет полулегендарный характер, время ее основания неизвестно. Существуют два взаимоисключающих свидетельства относительно основателя монашеского поселения на острове Троица. Согласно местным преданиям, которые были записаны не ранее XIX в., пустынь заложил прп. Кассиан.[1] Считается, что св. Кассиан приплыл сюда с Соловков на каменной плите. После смерти он был здесь похоронен. Над местом захоронения преподобного находится небольшая часовня, в ней – гробница. В противоречие с преданиями вступает свидетельство, содержащееся в надписи на каменном кресте, который некогда находился в алтаре Никольского муезерского храма и в 1961 г. был вывезен оттуда в Ленинград экспедицией Государственного Русского музея в составе научных сотрудников Э. С. Смирновой, Л. Д. Лихачевой и художника-реставратора Л. В. Федорова.[2] На кресте помещена надпись, которая была прочитана участниками экспедиции 1961 г. следующим образом: «Поставил сий крест первоначальный старець инок Генадей лета 7081 (1573) августа в 11 день».[3]

Начальные кресты, поставленные при основании монастырей их создателями, относятся к весьма редкому типу русских крестов, а потому их введение в научный оборот представляется важным не только с точки зрения истории того места, с которым они связаны своим происхождением. До настоящего времени фотография каменного креста из Никольского муезерского храма, насколько нам известно, не публиковалась в научных изданиях,[4] а содержащаяся на нем надпись не изучалась с палеографической точки зрения, не была доказана и изначальная принадлежность креста именно Троицкому муезерскому монастырю. Правда, в 1994 г. О. В. Овсянников опубликовал рисунок этого креста, хранящийся в собрании Рукописного архива Института истории материальной культуры РАН.[5] Однако приведенный исследователем рисунок крайне неточен, он произвольно передает располо-

---

1 Кассиан Муезерский // Православная энциклопедия. М., 2013. Т. 31. С. 500.

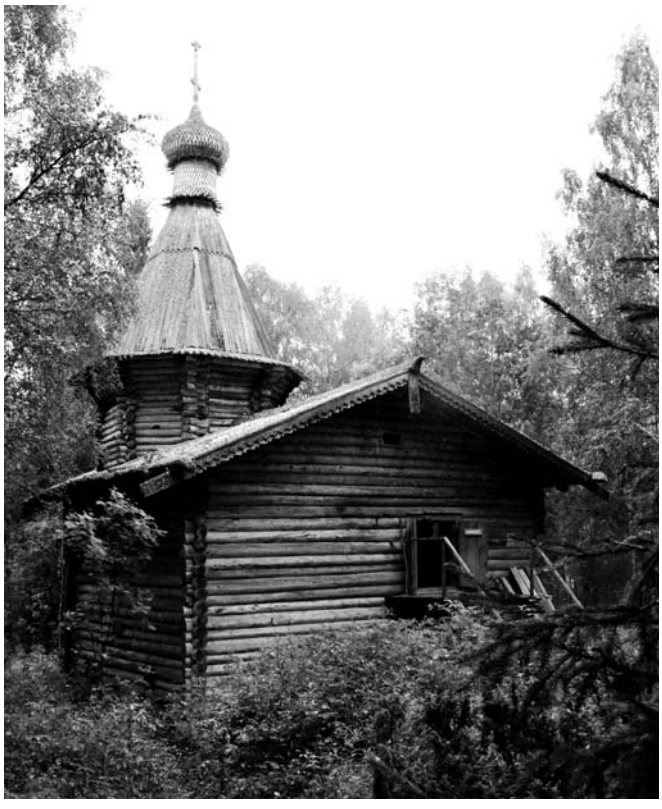
2 Крест хранится в Отделе древнерусского искусства Государственного Русского музея, инв.: ГРМ. ДР Кам. 256; Подробнее об экспедиции: *Смирнова Э. С.* Экспедиции в Карельскую АССР // Сообщения Государственного Русского музея. Л., 1964. Вып. 8. С. 126.

3 Там же. С. 129.

4 Фотография креста была опубликована в популярном журнале «Православные монастыри. Путешествие по святым местам. Остров Троица на озере Муезере (республика Карелия)» (М., 2015. № 160). Однако здесь она – всего лишь одна из многих «фоновых» иллюстраций, сопровождающих текст.

5 *Овсянников О. В.* Каменные кресты Архангельского Поморья // Памятники средневековой культуры. Открытия и версии. Сборник статей к 75-летию В. Д. Белецкого. СПб., 1994. С. 176. Рис. 3: 2.

Никольская церковь (1602 ?), вид с запада, со стороны трапезной



жение надписей и графических элементов; некоторые элементы, имеющиеся на самом артефакте (например, орудия страстей Христовых), на рисунке отсутствуют, а некоторые отсутствующие (голова Адама) присутствуют.

Нам удалось получить фотографию каменного муезерского креста из Государственного Русского музея. Мы показали ее известному специалисту в области эпиграфики А. Г. Авдееву и попросили его высказать соображения относительно времени создания имеющейся не кресте записи. По мнению А. Г. Авдеева, палеографические особенности надписи на кресте, по предварительной оценке, могут соответствовать шрифту лапидарных надписей второй половины XVII в., хотя, учитывая особенности выполнения шрифта, близкого к граффити, не исключена и более ранняя дата. Конечно, это только предварительное мнение. Этот интереснейший и уникальный памятник эпиграфики заслуживает дальнейшего исследования и полноценной научной публикации. Однако ясно одно – муезерский крест не может быть решительным аргументом в пользу признания инока Геннадия основателем Троицкого муезерского монастыря.

В связи с этим следует обратить внимание на ряд фактов, бесспорно, восходящих к XVI в. Ю. Н. Кожевникова и Т. М. Кольцова недавно показали, что уже в конце XVI столетия Троицкая обитель на Муезере могла называться «Кассиановой пустынью» (именно под таким названием она упомянута в Дозорной книге Лопских погостов 1597 г.),[1] также исследовательницы, вслед за И. Н. Шургиным, отметили, что Кассиан упомянут в списке с закладной 1573 г., хранившейся в Муезерской пустыни. В этом списке, который ныне находится в составе муезерских документов фонда Соловецкого монастыря РГАДА, читается, что Федор Акулов сын «занял есми из монастыря от Троицы Живоначальные у строителя Касияна и у всей братии два рубля с четвертью».[2] Закладная не содержит точной даты, только год события – 7081, поэтому, делая поправку на сентябрьское новолетие, правильнее датировать ее между 1 сентября 1572 – 31 августа 1573 г.

К сказанному следует добавить дополнительный довод. Среди муезерских документов фонда Соловецкого монастыря РГАДА мы смогли обнаружить еще одну закладную грамоту 1570-х гг. В 1573 (или 1579) г. Афанасий Никифоров с пасынком Стефаном «заняли есмя у Касьяна у троецкого начальника Музерского алтын денег от дни святого пророка Амоса июня в 15 день».[3] Кассиан, как видно, назван начальником. Согласно И. И. Срезневскому, древнерусское слово «начальникъ» может означать и понятие «главный / глава / начальствующий», и понятие «начинатель / основатель».[4] Еще больше разнообразие трактовок находим в академическом «Словаре русского языка XI–XVII вв.». Здесь приводятся примеры, что слово «начальникъ» может обозначать того, кто «положил начало чему-либо», или является «устроителем / учредителем / основателем», или «руководителем» в широком смысле, в т. ч. «вождем / предводителем».[5]

Таким образом, сделать вывод о том, был ли Кассиан именно основателем монастыря, пока не представляется возможным. Однако очевидно, что в 1570-е гг. он осуществлял руководство Троицкой муезерской пустынью

---

1 Кассиан Муезерский. С. 501.

2 РГАДА. Ф. 1201. Оп. 1. Д. 991. Л. 2; См. также: *Шургин И. Н.* Никольская трапезная церковь на Муезере // Реставрация и исследования памятников культуры. М., 1982. Вып. 2. С. 89–95. Прим. 8 (электронная версия: http://rusarch.ru/shurgin1.htm); *Он же.* Исчезающее наследие: Очерки о русских деревянных храмах XV–XVIII веков. М., 2006. С. 39. Прим. 10.

3 РГАДА. Ф. 1201. Оп. 1. Д. 991. Л. 4об.

4 *Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. СПб., 1902. Т. 2. Стлб. 348–349.

5 Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1983. Вып. 10. С. 306–307.

и в конце 1590-х гг. пустынь ассоциировалась у современников с его именем. Есть основания полагать, что в дальнейшем память о Кассиане некоторое время была в забвении даже в самом монастыре на Муезере. И. А. Антропова обратила внимание на то, что в ни в описях 1643 и 1677 гг., ни в других исследованных ею монастырских документах XVII в. имя Кассиана не упоминается. И только опись 1679 г. сообщает в связи с деятельностью монастырского старца Алексея: «Да ево ж строение вновь над строителя Муезерския пустыни над Касьяна гробнице сделан киот с дверьми и покрыт новым тесом».[1] Эта краткая запись дала И. А. возможность Антроповой предположить, что до старца Алексея место захоронения Кассиана не было определено или как-то выделено в монастыре. Вероятно, почувствовав необходимость, старец Алексей строит часовню рядом с церковью Троицы, закрывая гробницу Кассиана и организуя таким образом важное для монастыря сакральное пространство. Не проходит двадцати лет, и в описи 1694 г. Кассиан уже назван «первоначальным строителем и старцем», а в 1714 г. – «строителем преподобным Касьяном».[2]

Остается добавить, что закладная Федора Акулова 1572/1573 гг., содержащая упоминание «строителя Касияна», вступает в противоречие с текстом записи 11 августа 1573 г. на муезерском кресте о «первоначальном старце» Геннадии. Однако данное противоречие может быть разрешимо. В то время, когда Кассиан являлся монастырским строителем, отошедший от дел Геннадий вполне мог продолжать жить в обители и именно в это время установить памятный крест. Следует только доказать, что надпись на муезерском кресте действительно относится к 1573 г. и сделана именно в Троицкой пустыни на Муезере. Отметим, что в известных нам источниках, связанных с Троицкой Муезерской обителью, кроме каменного креста, имя старца Геннадия не встречается. А о самом кресте ничего не сообщается в клировых ведомостях Никольской церкви до 1851 г., равно ни разу не упоминается он и в описях монастырского церковного имущества XVII–XVIII вв., в начале которых обычно перечисляются главные реликвии пустыни.[3]

Теперь следует коснуться вопроса о времени создания Никольской церкви, древнейшего сохраняющегося до наших дней деревянного храма-

---

[1] РГАДА. Ф. 1201. Оп. 1. Д. 991. Л. 152.

[2] *Антропова И. А.* Резной крест XVII века из Муезерского монастыря: к проблеме реконструкции и истории создания памятника // Страницы истории отечественного искусства. СПб., 2014. Вып. 24. С. 29–35.

[3] *Шургин И. Н.* Никольская трапезная церковь… Прим. 7; *Он же.* Исчезающее наследие… С. 39. Прим. 9.

трапезной в России. Кажется, датировка церкви бесспорна – 1602 г. Она опирается на храмозданную запись, еще относительно недавно читавшуюся на теле церкви. Так, в верхней части восьмерика, на повале, были укреплены восемь досок с резной надписью вязью. Ныне эти доски вместе со всей обшивкой храма утрачены. Видимо, они были сняты с церкви во время ремонта 70-80-х гг. XX в.

Надпись, впервые опубликованная в 1912 г. священником Г. Корельским, читалась так: «Поставлен бысть храм сей во имя святителя и чудотворца Николая лета 7100-е при благоверном государе, царе и великом князе Борисе Феодоровиче всея Руси самодержце, в четвертое лето государства его, и при его богодарованном царевиче и великом князе Феодоре Борисовиче всея Руси, и при патриархе Иове Московском и всея Руси, и освятися церковь сия 7111 (1602) декабря 6 дня, того же 111 (1603) года февраля 6 дня поставлен митрополит Новгородский Исидор».[1] К 1960-м гг. часть текста была утрачена, на что обратила внимание Э. С. Смирнова, опубликовавшая надпись в собственном прочтении.[2] Еще через несколько лет надпись также в своем прочтении воспроизвел А. А. Молчанов, причем он опубликовал не только саму надпись, но и прорись досок, на которые она была нанесена, и фотографию фрагмента надписи с датой.[3] Полностью фотографии всей надписи были обнародованы И. Н. Шургиным: сначала в статье 1982 г.,[4] затем в книге 2006 г. (в обоих случаях – фотомонтаж). Из подписи под снимком в публикации 2006 г. узнаем, что фото надписи было сделано А. В. Ополовниковым в 1974 г.[5]

Разночтения в тексте надписи между ее публикациями можно считать несущественными. В главном – в указании дат – все авторы передают надпись одинаково. Вполне явно читаются даты и на снимках. Итак, церковь можно датировать предположительно 1602 г., но для однозначной датировки есть определенные затруднения.

---

1 *Корельский Г., свящ.* Приписная Муезерская церковь в Маслозерком приходе // Архангельские епархиальные ведомости. 1912. № 13–14. Часть неофициальная. С. 386.

2 *Смирнова Э. С.* Экспедиции в Карельскую АССР. С. 127.

3 *Молчанов А. А.* Деревянная церковь Николая Чудотворца в Муезерском монастыре // Архитектурное наследство. М., 1969. № 18. С. 114, 115. Рис. 3, 4.

4 *Шургин И. Н.* Никольская трапезная церковь…; Изображение надписи в электронной публикации статьи И. Н. Шургина можно посмотреть по адресу: http://rusarch.ru/shurgin1.htm..

5 *Шургин И. Н.* Исчезающее наследие… Иллюстрации. Рис. 3.1 б). По непонятным причинам на фотомонтаже 2006 г. доски расположены непоследовательно.

Старинные поклонные кресты в часовне рядом с Никольской церковью. Один из них (слева) установлен старцем Алексеем в 1674 г.

Гробница в часовне над местом погребения прп. Кассиана Муезерского

А. А. Молчанов сослался в своей работе на точку зрения заведующей отдела рукописей Государственного исторического музея М. В. Щепкиной, которая подтвердила подлинность надписи.[1] Аргументацию М. В. Щепкиной автор не раскрывает и не уточняет, знакомилась ли она с фотографиями или прорисью, в полном объеме или фрагментарно. Иного мнения придерживается Э. С. Смирнова: «Палеографические особенности вязи указывают на то, что эта надпись – поздняя, вероятно, повторяющая более раннюю».[2] Интересное наблюдение принадлежит И. Н. Шургину. Он обратил внимание, что в клировых ведомостях Муезерской церкви дата ее создания, 1603 г. (7111 от сотворения мира), проставляется только после 1912 г., «поэтому скорее всего доски с надписью были прибиты при ремонте храма в 1897–1901 гг.».[3] Очевидно, исследователь исходит из того, что в основу датировки клировых ведомостей могла лечь заметка священника Г. Корельского, который, в свою очередь, воспроизвел текст, появившийся всего за 10-15 лет до этого.

---

1 *Молчанов А. А.* Деревянная церковь Николая Чудотворца … С. 114. Прим. 4.

2 *Смирнова Э. С.* Экспедиции в Карельскую АССР. С. 128.

3 *Шургин И. Н.* Никольская трапезная церковь … Прим. 11; *Он же.* Исчезающее наследие … С. 39. Прим. 13.

На протяжении XVII–XIX вв. вся известная нам документация, в которой упоминается Никольская церковь, не содержит указаний ни на время, ни на обстоятельства ее создания. При этом в монастырской описи, составленной 14 августа 1700 г., Никольская церковь уже названа храмом «старинного строения», она была теплой и имела теплые трапезную и келарскую.[1] (В описи от 15 июля 1703 г. Никольская церковь характеризуется чуть более пространно: «Другой храм – Николая Чудотворца: древяной, шатровой верхъ, теплой, с трапезою и с келарскою и с папертью, в келарьской печь и заслонъ. Храм [и] трапеза обиты тесом. В олтаре на престоле Евангелие в десть писмянное… »).[2] Какой временной отрезок представлялся для автора описи достойным характеристики «старины», сказать сложно. По крайней мере, к концу XVII в. никто в монастыре уже не помнил точно, когда здесь срубили храм в честь свт. Николая, а храмозданная надпись на повале, если она была, оставалась непрочтенной.

Обратим внимание на следующее обстоятельство. В списках двух монастырских актов, относящихся к 1580–1590-м гг., о Муезерской пустыни говорится как об обители «Троицы да Николы». Так, 2 апреля 1589 (7097) г. Василий и Яков Кириловы выступили продавцами имущества «к Троицы да Николе на Муезеро».[3] В 1595/1596 (7104) г. «Честныя и Живоначальные Троицы да во святых великаго чюдотворца Николы Муезерского монастыря вложил в дом к Троице на Муезеро в монастырь Исак (?) Ильин сын избу на Варбоострове».[4] Напрашивается вывод, что перед нами свидетельства о существовании в пустыни двух храмов уже в конце XVI в. Однако здесь есть затруднение. Из отводной книги Кемской волости 1591 г., составленной сотником Семеном Юреневым, известно, что в обители в то время был один храм: «Да на Маслозерской же земли на Муезере на острову монастырек, а в нем храм Троицы Живоначальные, пустынька, а в ней пять братов; а питаюца от своих трудов лешею пашенкою, и на озере рыбу ловят. Лукового згодья два лука, бобыльских 5 дворов».[5]

Упомянутые выше два акта – списки с подлинников «слово в слово» – вместе с другой актовой документацией помещены перед вкладной мона-

---

1 РГАДА. Ф. 1201. Оп. 1. Д. 991а. Л. 32.

2 РГАДА. Ф. 1201. Оп. 1. Д. 991а. Л. 41; Такое же описание читается в описи 14 мая 1704 г. (л.48) и в описи 5 июля 1719 г. (л. 156 об.).

3 РГАДА. Ф. 1201. Оп. 1. Д. 991. Л. 2об.

4 РГАДА. Ф. 1201. Оп. 1. Д. 991. Л. 3об.

5 *Досифей (Немчинов), архим.* Географическое, историческое и статистическое описание ставропигиального первоклассного Соловецкого монастыря. М., 1853. Ч. 2. С. 67–68 (впервые издано – М., 1836).

КРЕСТ. ДРКам. – 256(Муезеро)
Каменный крест старца Геннадия, находившийся в Никольской церкви до 1961 г.
© Государственный Русский музей, Санкт-Петербург. 2016

стырской книгой, в начале сборника монастырской документации. Вкладная книга без начала, содержит вклады за разные годы. Первые записи в ней – от 1597/1598 (7106) г. Вкладная книга состоит, в отличие от грамот, приведенных в начале сборника, из кратких записей. Если проанализировать записи первых лет, то во всех случаях, когда упоминается место назначения вклада, речь идет только о Троице. Таковы вклады 1598/1599 (7107) г. Мины Потапова, Логина Терентьева, Бориса Исакова Поросятева, в иноках Боголепа.[1] Эти наблюдения также свидетельствуют не в пользу существова-

[1] РГАДА. Ф. 1201. Оп. 1. Д. 991. Л. 12 об.–13.

ния в Муезерском монастыре в конце XVI в. церкви с посвящением во имя свт. Николая.[1]

Противоречие в какой-то степени может быть разрешено свидетельством, читающимся в том же сборнике монастырской документации и относящимся к началу XVIII столетия: «В муезерской пустыни церковь Пречистыя и Живоначальныя Троицы древяная клинчатым делом с папертью, обита тесом, на летописи с одной стороны написан образ Николая Чюдотворца, з другой стороны образ Живоначальныя Троицы».[2] Под летописью здесь надо понимать надпись, скорее всего, храмозданного характера, в начале и конце которой были помещены иконы с изображениями Троицы и свт. Николая. Наличие именно таких икон на главном монастырском храме позволяет сопоставить данное свидетельство со свидетельствами актов 1580–1590-х гг. Вероятно, иконы отражают существовавшее издревле особое почитание Николы Угодника насельниками Троицкой пустыни на озере Муезере, что нашло отражение в документах конца XVI в. До строительства Никольского храма культ святителя мог выражаться в почитании его образа, например, принесенного сюда основателем, или в иных формах. Со временем почитание вылилось в строительство Никольской трапезной церкви.

При всей неопределенности, однако же, никак нельзя пройти мимо того, что в монастырской документации под 7109 (1600/1601) г. отмечен ряд вкладов «на церковное строение». На это обратил внимание еще И. Н. Шургин, который предположил, что данные вклады связаны непосредственно с подготовительными работами (сбором средств) перед строительством Никольской церкви.[3] Внимательное чтение показывает, что среди вкладчиков встречаются и видные церковные деятели той поры: митрополит Ростовский и Ярославский Варлаам, архимандрит Костромского Ипатьевского монастыря Иаков, священноинок Памва из Соловецкого монастыря, монастырский строитель Мисаил Кривой Клобук из Ярославля,[4] священноинок Анастасий из Соловецкого монастыря.[5] Передавали средства и сами монахи Муезерской обители.[6] Интересно, что священноинок Фирс из Со-

---

[1] Впрочем, в данном случае нельзя сбрасывать со счетов, что книжник мог сократить наименование места назначения вклада.

[2] РГАДА. Ф. 1201. Оп. 1. Д. 991а. Л. 58.

[3] *Шургин И. Н.* Никольская трапезная церковь…; *Он же.* Исчезающее наследие… С. 31.

[4] Похоронен в 1625 году в Кирилловом монастыре, см: http://www.kirmuseum.ru/issue/article.php?ID=2731 и http://www.booksite.ru/fulltext/kir/ilov/fore/3.htm..

[5] РГАДА. Ф. 1201. Оп. 1. Д. 991. Л. 14–14об.

[6] РГАДА. Ф. 1201. Оп. 1. Д.991. Л. 15–15 об.

ловецкого монастыря дает вклад «на церковное строение» не только Троице, но и «великому чюдотворцу Николаю». Активизация вкладчиков в связи с «церковным строением» при наличии храмозданной записи является хоть и косвенным, но веским аргументом в пользу возведения Никольской церкви в 1602 г.

Мы хотим отметить, что окончательно дать ответ на вопрос о времени постройки Никольской церкви пока невозможно. Троицкий Муезерский монастырь ждет своих исследователей. Наши наблюдения, надеемся, станут еще одним шажком на пути решения загадок истории этого духовного центра Русского Севера и его замечательного памятника архитектуры.

Сочинения о хмеле, брани и табаке в севернорусских рукописях XVII–XX вв.[1]

БАБАЛЫК Марина Геннадьевна, доцент Петрозаводского государственного университета, г. Петрозаводск

Рубеж XVII–XVIII вв. на Руси является важным этапом просвещения, приобщения к европейской культуре. Одна за другой открываются школы, начинает складываться система образования, обучение постепенно становится доступным людям из низших социальных слоев. Огромную роль в деле просвещения сыграла печатная продукция: учебники и книги научной тематики. В то же время наблюдается рост количества рукописных сборников, созданных в среде православного духовенства, старообрядцев, городского и крестьянского населения. Рукописные сборники также порой выполняли функцию учебников, поскольку важное место

[1] Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, проект № 15-04-00207 а.

в них отводится сочинениям дидактическим, учительным, душеполезным, прививающим читателю идеал христианской нравственности и чистоты.

Среди них выделяются памятники, посвященные осуждению таких пороков, как пьянство, матерная брань, курение табака.[1] Корпус текстов на эти темы в XVII–XVIII вв. составляет несколько десятков произведений, относящихся к разным жанрам: повести, поучения, духовные стихи, поэмы, сатиры и т. д. Причины оформления этого литературного корпуса на переходе от Средневековья к Новому времени разнообразны, но главная из них заключается, вероятно, в стремлении сохранить древнерусские нравственные устои в период активной европеизации.

Наш доклад посвящен памятникам о хмеле, табаке и матерной брани в списках XVII–XX вв. севернорусского происхождения из хранилищ Петрозаводска, Вологды, Великого Новгорода, Санкт-Петербурга, Москвы и других городов. Важно отметить, что такие сочинения получили распространение и на побережье Белого моря, о чем свидетельствуют материалы археографической экспедиции Пушкинского Дома в 1969 г.[2] Поскольку тема доклада заявлена достаточно широко, ограничимся кратким обзором этих рукописных источников.

Сочинения на указанные темы имеют обычно следующие заглавия в рукописях: «Поучение Иоанна Златоуста о злой лаи матерной», «Слово святых отец о ползе душевней ко всем православным християном», «О сквернословцех», «О пьянстве», «О хмеле», «Повесть зело полезна о хмелю и пьянстве сказаема от некоего философа», «Повесть о табаке», «О мерском проклятом былии табачной травы, откуда зачалась и как рассеяся по вселенней» и т. д.

Для этих памятников характерны увлекательность сюжетов и назидательность. Скрепляет их одна общая тема – смертного греха и наказания за него. Во всех памятниках подчеркивается дьявольская природа перечисленных пороков. Чтобы погубить православных, дьявол ищет средства, с которыми бы не справилась христианская молитва. Такими средствами оказыва-

---

[1] Историю изучения этих памятников и библиографию см.: *Волкова Т. Ф., Понырко Н. В.* Повести о табаке // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII век), ч. 3. СПб., 1998. С. 44–47; *Махновец Т. А.* Повесть о Хмеле // Там же. С. 212–213; *Махновец Т. А.* Послание к некоему иноку о Хмеле // Там же. С. 262–263; *Буланин Д. М.* Поучение о матерной брани // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3. (XVII век), ч. 4. СПб., 2004. С. 535–539; там же в разделе Дополнений на с. 768 «Повести о табаке», на с. 779 «Повесть о Хмеле», на с. 782 «Послание к некоему иноку о Хмеле».

[2] См.: *Гребенюк В. П., Рождественская М. В.* Отчет об археографической экспедиции на поморский берег Белого моря в июле 1969 г. // ТОДРЛ. Л., 1971. Т. 26. С. 319–321.

ются хмельное питие, отнимающее контроль над телом, табак, дурманящий мозг, пропитывающий тело смрадом, и матерная «лая», оскверняющая уста. Для большего устрашения читателей авторы нравоучительных сочинений порой делают акцент на невозможности покаяния и страшном воздаянии за пристрастие к этим порокам.

По происхождению данные тексты разнородны.

Так, сочинения XVII в. о хмеле[1] восходят к «Слову о хмеле» (в рукописях: «Слово о высокоумном Хмелю и худоумных и нестройных пияницах», «Слово Кирила-философа ко всякому человеку», «Слово святаго философа о Хмелю», «Повесть дивна древних и премудрых мужей о Хмеле», «Повесть о высокоумном Хмеле»[2]) – памятнику, известному со второй половины XV в., один из списков которого принадлежит руке известного кирилло-белозерского книгописца Ефросина (70-х гг. XV в., РНБ, Кирилло-Белозерское собр., № 9/1086. Л. 517–519 об.). Отличительными чертами «Слова о хмеле», по наблюдениям Т. А. Махновец, являются персонифицированный образ Хмеля и его монолог, по сути представляющий собой проповедь против пьянства.[3]

Повести о табаке – это цикл сочинений о происхождении и распространении табака, направленных против курения, возникших предположительно в XVII в.[4] В основе их сюжета лежат представления о произрастании различных растений на могилах умерших людей: полезных и благоухающих – на могилах праведников, вредных и зловонных – на могилах грешников. Табак, согласно этим легендам, вырастает из тела блудницы.[5]

«Слово (поучение) о матерной брани» – памятник, возникший предположительно также в XVII в., поскольку более ранних списков его пока не обнаружено.[6] Матерная брань для русского религиозного сознания являлась признаком порочности и принадлежности к миру зла. Об этом свидетельствуют и книжные, и фольклорные источники. Ее осуждение в памятниках письменности зафиксировано с XV в. Например, в грамоте митрополита

---

[1] Имеются в виду такие тексты, как «Повесть о хмеле», «Притча о хмеле», «Послание к некоему иноку о Хмеле», «Повесть о вине» и др.

[2] *Махновец Т. А.* Слово о хмеле // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2. Вторая пол. XIV-XVI вв. Ч. 2. Л-Я. Л., 1989. С. 405–408.

[3] Там же.

[4] *Волкова Т. Ф., Понырко Н. В.* Повести о табаке // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII век), ч. 3. СПб., 1998. С. 44–47.

[5] Там же.

[6] *Буланин Д. М.* Поучение о матерной брани // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3. (XVII век), ч. 4. СПб., 2004. С. 535–539.

Лубок о сквернословии – Собачьей лае

Фотия 1410 г. или в исповедальных текстах.[1] К XVII в. борьба с матерной бранью усилилась, именно этим временем датируется появление слов и поучений, обличающих сквернословие.[2] В 1744 г. указом императрицы Елизаветы Петровны матерная брань была выведена из всеобщего употребления, после чего за ней закрепилось понятие «нецензурной» лексики.[3]

Слово о матерной брани (далее – «Слово…») – сравнительно небольшое по объему произведение, в котором матерщина трактуется как оскорбление трех матерей: родной матери, Богородицы и матери сырой земли. Последний образ как будто указывает на фольклорный генезис памятника, однако у него имеются и литературные источники.

Исследователь А. В. Марков в 1914 г. опубликовал волоколамское сочинение XVI в. «Старца Фатея ученика великого старца Касияна Босово. Собрано от божественных писаний зело полезно, еже не сквернословити языком всем православным христианом…». Данный текст А. В. Марков считал самостоятельным памятником, не имеющим со «Словом…» ничего общего, кроме тематики.[4] Действительно, волоколамское сочинение и «Сло-

---

[1] См. подробнее: *Бабалык М. Г.* К изучению рукописной традиции «Слова о матерной брани» // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. Серия «Общественные и гуманитарные науки». 2014. № 7 (ноябрь). С. 66.

[2] *Буланин Д. М.* Поучение о матерной брани // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 2004. Вып. 3 (XVII в.), ч. 4: Т-Я. Дополнения. С. 535–539.

[3] *Ромодановская В. А.* К вопросу о причинах табу в современном русском языке: размышления и заметки // Сибирский филологический журнал. 2012. Вып. 2. [http://www.philology.nsc.ru/journals/spj/pdf/2012_2/2012_2_Romodanovskaya.pdf].

[4] *Марков А. В.* Памятники старой русской литературы, издаваемые под редакциею и с примечаниями А. В. Маркова // Известия Тифлисских высших женских курсов. Тифлис, 1914. Кн. 1. Вып. 1. С. 136.

во…» отличаются друг от друга, но в то же время их сближает не только тематика, но и адресация послания инокам (так же, как в одной из редакций «Слова…»), и цитирование Священного Писания и святых отцов в качестве доказательства дьявольской природы мата. Потому можно предположить, что сочинение Фотия было известно автору «Слова…» и стало одним из его источников.

Несмотря на разнообразие редакций и вариантов «Слова…», можно выделить общую структуру его текста: зачин-запрет, перечисление причин, почему нельзя сквернословить (оскорбление трех матерей), духовный облик сквернословца, запрет на соприкосновение со святыней, призыв не браниться и удалиться от сквернословца, далее может приводиться сравнение сквернословия с лаем пса, рассказ об отнятии от сквернословца покрова Богородицы, предрекаются разные беды и напасти за сквернословие, в заключении предлагается отказаться от матерной брани, чтобы не лишиться Царствия Небесного. Редкий севернорусский рукописный сборник не содержит эту статью.

Между тем она вошла и в печатную традицию и издавалась в XIX в. в форме настенного листа. Так, академик Алексей Николаевич Крылов в книге «Мои воспоминания» (М.; Л. 1942. С. 32.) упоминал, что в 80-х гг. XIX вв. текст «Слова…» был вывешен *«в рамке под стеклом на углу Синода, выходящем на Конногвардейский бульвар, но, видимо, мало имел влияния, ибо по вечерам на нем таких словечек можно было наслушаться, которых и в дополнениях к словарю Даля, составленных профессором Бодуэном-де-Куртенэ и Б. М. Ляпуновым, не найти»*.

Несмотря на кажущуюся разнородность, сочинения о хмеле, табаке и матерной брани в сознании читателей и писцов были тесно взаимосвязаны. Порой переписчики создавали целые подборки из таких текстов в одной рукописи. Например, в старообрядческом сборнике первой половины XIX в. (БАН, 32.16.14) помещаются следующие тексты, обличающие пороки: «Слово о матерной брани» (осуждающее сквернословие, так как сквернословцы уподобляются лающим псам и идут в геенну огненную); выписки из апостольских правил, Потребника и Номоканона, запрещающие брить бороды и усы; «Слово о хмелном питии» (повествующее о том, откуда на земле появился хмель и как распространился); выписки из «Книги Феодора Балсамона» с проклятиями тем, кто употребляет табак, чай и кофе *(«Аще кто от православных християн дерзнет пити табак, той от святых отец да будет проклят…»)*. Иногда создавались тематические сборники, как,

Нравоучительный лубок

например, сборник «О табаке и омраченном пьянстве» XX в. (ИРЛИ, Усть-Цилемское новое собрание, № 366).

Соседство в сборниках, общность тематики способствовали переплетению текстов, созданию на их основе компиляций. В рукописях встречаются статьи, в которых отдельные сюжеты о пьянстве, матерной брани и табаке сведены в единый текст. В уже процитированной выше рукописи (БАН, 32.16.14) в «Слове о хмельном питии» сообщается, что один из бесов принес с Аравитских гор некую траву хмель, насадил ее, научил людей варить зелье, и пошла эта пагуба по всей земле, дошла до западных стран, *«и к нам прииде в русскую землю»*, а вместе с пьянством пришла и *«злая брань матерная на осквернение земли, и воздуху, и всей твари, и затем прииде в рускую землю антихристово питие сухое – табак»*. В финале разворачивается эсхатологическое повествование, где распространение пороков пьянства, курения и сквернословия на русской земле трактуется как «первая печать антихристова знамения». В другом варианте этого текста (рукопись XIX в/, ИРЛИ, колл. Евсеева 11) показан генезис пороков: *«И потом от оного* (хмеля. – *М. Б.*) *радилось* (sic!) *брань матерная и еще ж разнесеся по всем странам проклятое сухое питие табака и весь мир погибе от конца и до конца от востока и до запада от юга и до севера, после же сих вошло неверие Богу и закону Божию питием, блудом и неправдою»*.

Сборник XVII в. (РГБ, собрание Большакова, № 88) включает «Слово о матерной брани» и «Повесть о Хмеле», связанную с ним. В «Повести о Хмеле» в этом списке рассказывается о человеке, нашедшем некую траву хмель. Образ Хмеля персонифицирован и демонизирован. Хмель открывает

человеку тайну своего могущества над всеми людскими сословиями, а также говорит о тех пагубах, которые он приносит людям. Пьянство и матерная брань, согласно рассказу Хмеля, неотделимы друг от друга. Пьяницы настолько деградируют, что теряют всякий стыд: «*И стоит у ворот, зябнет и просит пити, а сорома и стыда не имеет, толко имеет во уме своем, как бы ему напит(ь)ся, а в котором дворе пить ему не дадут, и отоидет от двора того, и зло мыслит на хозяина того, и бранит всякою неподобною бранию… »*[1]

В сборнике XIX в. (РГБ, собрание Большакова, № 117) в Слове о матерной брани излагается история о том, как дьявол научил православного христианина ругаться матерно, «*дабы мучен был с ним проклятым сатаною вкупе в геенне огненней*». В этом списке не оспаривается возможность покаяния, но говорится, что в случае, если матерщинника смерть «*застанетъ без покаяния, то кая ж будетъ лютейшая и злейшая мука вечная с разбойниками, с пианицами и удавлениками в той лютейшей муце, где диаволы режут тела человеческая*». По тяжести греха пьянство и сквернословие ставятся в один ряд с разбоем и самоубийством.

Часто в анализируемых текстах приводятся имена христианских святых. Так, например, автором «Слова о матерной брани» в некоторых списках называется Иоанн Златоуст, либо более абстрактно – святые отцы. В одной из редакций «Слова… » о матерной брани беседуют Василий Великий, Григорий Богослов, Иоан Златоуст и Богородица. Эта редакция сближается с древнерусским памятником «Беседа трех святителей», а также с духовными стихами о Василии пьянице, рукописным сочинением «Слово святого Василия Великого о непотребном пьянстве» (ИРЛИ, Вологодское собрание, № 79, XIX в.) и подобными текстами.

Сюжетно-тематическое единство этих памятников находит отражение и в других севернорусских сочинениях, например, в произведении «Вразумление и в познание истиныя в безверии живущим рабом» (ИРЛИ, Карельское собрание, № 122);[2] в Красноборских чудесах от иконы Нерукотворного образа Спаса (чудо второе, чудо девятое);[3] в Рассказах о чудесах от иконы

---

[1] Другой список XVII в. этой повести опубликован: Притча о Хмеле // Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Григорием Кушелевым-Безбородко. СПб., 1860. Вып. 2. С. 447–449.

[2] Рукопись 1895 г. Благодарим А. В. Пигина за указание на данный текст.

[3] См.: *Власов А. Н.* Сказания и повести о местночтимых святых и чудотворных иконах Вычегодско-Северодвинского края XVI–XVIII веков. Тексты и исследования. СПб., 2011. С. 146, 154. Фрагмент чуда 9 встречается в качестве составной части в «Сказании о происхождении табака» (РНБ, собрание Погодина, № 1364). Опубликовано: Повесть о Новгородском белом клобуке и Сказание о хранительном

Божией Матери Одигитрии «Цесарской» в городе Сольвычегодске (чудо первое);[1] в Повести о явлении и чудесах Тихвинской иконы Божией Матери в Устюжском уезде;[2] а также в различных видениях сибирских крестьян[3] и духовных стихах.[4] Нередко против пороков в этих сочинениях с обличительными речами выступает Богородица, являющаяся визионерам в «тонком сне».

Рукописные сочинения, обличающие вышеперечисленные пороки, становились иногда источниками уже собственно художественных произведений, публиковавшихся в XIX–XX вв. в периодических изданиях. Например, в журнале «Старообрядцы» (1908) опубликован незатейливый анонимный рассказ «Защита табака», написанный в жанре видения (сна).[5] Образы и сюжетная линия данного текста насквозь пропитаны аллюзиями на старообрядческие рукописные сочинения об обличении пороков (особенно на сочинения о Хмеле и Табаке). Герой рассказа путешествует на корабле. В наполненной дымом каюте второго класса он видит растянувшиеся во весь рост белые молодые папиросы, рыжие сигары, трубки, набитые махоркой. Герой в гневе плюнул в «самую сердцевину клубящегося дыма» и услышал грозный голос Табака*: «Да ты понимаешь ли, кто я? Я сам Табак. Я вездесущ, всемогущ, всесилен»*. Табак говорит, что ему подвластны люди всех сословий, будь то бедняк, богач, вельможа или царь. Люди поклоняются ему, словно Богу, вместо икон теперь держат табак. Далее Табак показывает, как он вредит людям, как медленно разрушает их здоровье и нервы. Конечная его цель – сделать всех людей сумасшедшими. Речь Табака местами напоминает речь Хмеля из «Повести о Хмеле» (РГБ, собрание Большакова, № 88). Например, Хмель говорит: *«Глаголю тобе человече, аз бо есть Хмель <… > аз бо есть силен боле всех плодов земных <… > руце мои держат всю землю… »*, затем Хмель перечисляет, как именно он овладевает людьми всех сословий и губит их, причиняя вред здоровью душевному и телесному. И Хмель, и Та-

были, мерзком зелии, еже есть табаце. Два старинные произведения раскольничьей литературы / Изд. Д. Е. Кожанчикова. СПб., 1864. С. 47–75.

[1] *Власов А. Н.* Сказания и повести … . С. 176–180.

[2] Там же. С. 238–240.

[3] *Ромодановская Е. К.* Рассказы сибирских крестьян о видениях. (К вопросу о специфике жанра видений) //ТОДРЛ. СПб., 1996. Т. 49. С. 141–156.

[4] *Успенский Д. И., Лапшин С. И.* Духовные стихи // Этнографическое обозрение. 1898. № 3. С. 178–183; *Тиханов П.* Брянский говор. СПб., 1904. С. 255–257; *Бессонов П.* Калики перехожие. М., 1864. Ч. 2. Вып. 6. С. 97–119; *Ржига В.* Четыре духовных стиха, записанных от калик Нижегородской и Костромской губерний // Этнографическое обозрение. М., 1907. № 1–2. С. 63–70.

[5] Защита табака // Старообрядцы. 1908. № 4–6. С. 477–479.

бак являются персонифицированными инфернальными персонажами, представителями дьявола на земле. Кроме рукописных источников автор рассказа использует и современные ему тексты преимущественно медицинского содержания о влиянии табака на организм человека.[1]

Итак, рукописные сочинения XVII–XX вв., обличающие пороки пьянства, сквернословия и табакокурения, обнаруживают стремление к объединению, образуют циклы, обмениваются мотивами. В них раскрываются особенности христианского мировоззрения эпохи преобразований, европеизации. Причинами умножения пьянства, матерной брани и курения являются, по мысли книжников, уклонение от божественной истины, несоблюдение заповедей Господних, обращение взора на Запад, где, по мнению авторов этих сочинений, давно уже утрачены христианские ценности. Так в форме христианской легенды с занимательным сюжетом и открытой дидактикой народная рукописная книжность осуществляла свою учительную, просветительскую функцию.

[1] Еще один интересный текст в стихотворной форме о вреде табака (автор крестьянин Николай Морозик) опубликован в журнале «Живая старина» за 1902 г., вып. III и IV, на с. 481–483 в разделе «Смесь».

Миссия иероинока Илии на Крайнем Севере в 1532–1534 гг. как часть стратегического плана святителя Макария Московского

Епископ МИТРОФАН (Баданин),
правящий архиерей Североморской епархии

Среди подвижников, потрудившихся над просвещением русского Севера, личность иеромонаха Илии занимает особое место. Его деяния напрямую связаны с житиями прпп. Феодорита Кольского и Трифона Печенгского. «Священник с сеней[1] от Рождества Христова инок Илия»[2] хорошо известен как миссионер, книжник и доверенное лицо свт. Макария Новгородского, и даже спустя годы на его удивительные просветительские труды ссылались как на образцовые. В то же время, увы, современные исследователи истории Кольского Севера весьма редко упоминают его славные деяния.

[1] «Сени» – в Новгороде этим словом называли Архиерейский дом. – *Прим. авт.*

[2] *Насонов А.* Псковские летописи. М.; Л., 1941. Вып. 1. С. 142.

Прорись иконы прп. Феодорита Кольского

Настоятель владычного домового храма Рождества Христова иеромонах Илия, прибывший в Колу от владыки Макария в конце 1532 г., конечно же, имел все полномочия и обладал всей информацией и о Коле, и о Печенге. Добравшийся в «Филиппов пост», то есть в самую темень и непогоду, иероинок вместе с диаконом и «детьми боярскими» в ноябре-декабре 1532 г. «по просьбе лоплян с Мурманского берега, с Колыреки, с Тутоломи (Туломы)», то есть лопарей, подготовленных к крещению Феодоритом Кольским, здесь, на берегу Колы, «церкви Божия свящали: Благовещения Святой Богородицы, да Чудотворца Николу в Филиппов пост, и самих многих лопарей крестиша … »[1]

Новые подробности этих событий мы можем узнать из недавно обнаруженной иной редакции Новгородской летописи:[2] «Того же лета [1531] била челом великому князю Диколопская земля, с мурман, сказывают, крестилось их 60 человек в Православную Христову веру. И князь великий прислал в Новгород к архиепископу Макарию, что б архиепископ послал в их землю своего собора священника и дьякона, да у них бы они, приехав служили сорок обедней, да крестили бы их, которые похотят. А нехотящих не нудити. И архиепископ Макарей, по государеву слову послал с ними в их землю своего собора попа с дьяконом крестити их и уставити у них церковный чин у церквей, а дияки великого князя Яков Васильев сын Шишкин, да Дмитрий Васильев сын Великой, по государеву слову, послаша с ними из государевой казны колокол в полтретя пуда без двадцати гривенок и книги церковные, и иконы, и кресты, и ризы служебные, весь чин церковный, и ругу церковную уставили из великого князя казны».[3]

Как видно из летописи, помимо освящения двух церквей в Коле и крещения лопарских семей района Колы и Туломы, только «обедней» (Боже-

[1] Софийская летопись. Полное собрание русских летописей. Т. 6. СПб., 1863. С. 289. Филиппов (Рождественский) пост – с 28 ноября по 6 января по новому стилю.

[2] См.: *Конявская Е. Л.* Новгородская летопись XVI века из собрания Т. Ф. Большакова // Новгородский исторический сборник. СПб., 2005. С. 322–383.

[3] РГБ. Собр. Большакова Т. Ф. № 333. Л. 122 об., 123. Надо иметь в виду, что год на Руси начинался с 1 сентября и описанное в летописи «установление церковного чина» состоялось уже в наступившем 1532 г.

ственных литургий) в новоосвященных церквях было отслужено четыре десятка.

В этом летописном отрывке еще раз обратим внимание на важную особенность просветительской деятельности Русской Церкви в этом сложном, спорном регионе на Севере Европы. Инициатива строительства церквей и внедрения Православия на территории Великой Лапландии должна непременно исходить от коренного населения. Бить челом великому князю должны были сами лопари – «Диколопская земля». Как мы ранее указывали, так же было и в 1526 г., когда «приехаше к Москве лопляне с моря Окияна, ис Кандолакжской губы, усть Нивы-реки, из дикой лопи, били челом государю и просили антиминса и священников, церковь свящати и просветити их святым Крещением». И лишь после этого «Государь велел архиепископу Макарию послати из Новаграда от соборныя церкви, священника и диакона».[1]

Крестивший лопарей, освятивший первые церкви на Кольском Севере и постригший в 1532 г. в монахи самого Трифона Печенгского, неизменный спутник Феодорита, иеромонах Илия, безусловно, фигура весьма заметная в истории Церкви XVI в. Личность монаха Илии историки порой были склонны связывать с боярином Василием Михайловичем Тучковым, который в 30-е гг. XVI в. входил в число приближенных к великому князю Василию III. Образованность и литературные способности Тучкова хорошо видны в его агиографических произведениях, вошедших в Макарьевские Четьи Минеи.[2] Владыка Филарет (Гумилевский) не указывая, правда, источника, пишет, что Тучков «носил в иночестве имя Илии», и отождествляет его с «Ильей пресвитером».[3] Однако, надо прямо сказать, активная миссионерская биография иеромонаха Илии никак не совпадает с фабулой мирских деяний боярина Василия. Также и обстоятельства завершения его жизни, когда он был избран быть «дружкой» со стороны невесты на свадьбе царя Иоанна Васильевича, но «Василей им не был за тем, что убился с коня»,[4] никак не вяжется с монашеским обликом.

Размышляя над этой загадкой, следует вспомнить, что в то время довольно строго соблюдалась традиция, при которой, выбирая при постриге мона-

---

[1] Полное собрание русских летописей. Л., М., 1929. Т. 4. Ч. 1. С. 542.

[2] По мнению Владыки Филарета, кроме Жития Михаила Клопского и Канона ему, перу Тучкова принадлежат Житие Георгия Нового, а также одна из редакций Повести о житии Александра Невского и служба Александру Невскому.

[3] *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Обзор русской духовной литературы: в 2 кн. СПб., 1884. С. 153.

[4] *Сахаров И.* Свадьба царя и великого князя Иоанна IV Васильевича с Анастасиею Романовною Юрьево-Захарьиной в 1547 году // Сказания русского народа. СПб., 1849. Т. 2. Кн. 5–8. С. 48.

шеское имя, старались учитывать первую букву мирского имени. Например, Феодор – Феодорит, Василий – Варлаам и т. п.[1] Так что, скорее всего, здесь речь может идти о брате боярина Василия Тучкова – Иване Тучкове. В пользу того, что братья Тучковы входили в особый круг высокообразованных, передовых людей своего времени и хорошо знали Феодорита Кольского, говорит тот факт, что их сестра Мария Михайловна Тучкова была матерью князя Андрея Курбского, преданнейшего духовного чада старца. Возможно, упомянутые выше агиографические произведения были плодом совместного творчества братьев Тучковых, что привело к таким историческим переплетениям. Если это так, то иеромонах Илия (Тучков) по строгости монашеских традиций не позволял брату афишировать свое участие в создании этих произведений. Таким образом, все похвальные панегирики того времени доставались брату: «како не удивимся Божия благодати, сей храбрый воин, прежденаписанный Василей, светлое око и селика [столько] разумия от Господа сподобился!»[2]

Самое первое упоминание «иероинока именем Илия» мы находим именно в Житии Трифона Печенгского, когда на Печенге в 1532 г. была «Живоначальныя Троицы построена церковь, и ту святую церковь иероинок Илия освятил».[3]

Это был тот случай, как пишет летописец, когда «архиепископ Макарей, по государеву слову послал своего собора попа с дьяконом» к «лоплянам с Мурманского моря». То есть именно подвижническая деятельность преподобного Феодорита, затронувшая нехоженые ранее земли и самые дальние уголки Кольского Севера, пробудила всплеск этой миссионерской активности. В том путешествии «до лопи дикой» священноинок Илия вместе с дьяконом Феодоритом по ходу движения на Север собрали крайне важный материал о положении дел в инородческих северных областях Новгородской епархии (Чудской, Ижорской, Карельской).

Позже эта тревожная информация была доложена архиепископу Новгородскому Макарию. Так после их возвращения с Крайнего Севера появилась написанная Макарием с соизволения Государя окружная грамота от 25 марта 1534 г. о духовном неблагополучии в северных новгородских пределах.

---

[1] Что касается мирского имени Митрофан и имени Трифон в постриге, то следует учитывать, что в те времена полным именем величались лишь очень уважаемые, именитые люди. В простом народе имена чаще всего имели «уничиженную» форму: Васюк, Сашук, Федко, Митя. В случае Митрофана – Троша.

[2] ПСРЛ. Софийские летописи. СПб., 1853. Т. 6. С. 301.

[3] Житие прп. Трифона. С. 102.

Просвещение на берегах Мурмана

Вскоре была предприняты соответствующие меры, известные в истории Русской Церкви как миссия иеромонаха Илии по искоренению рецидивов язычества на Севере России среди ранее крещеных народов. В этой «окружной грамоте» вновь упоминается упорство чуди в своем идольском верования, языческая духовность биармийских магов – «злодеевых отступников, арбуев Чюдцких». Слово «арбуй» на Руси всегда имело негативный оттенок.[1] В этом смысле этимология слова указывает на связь названия с марийским «arbuj» – жрец, колдун»,[2] учитывая единство этой финно-угорской ветви наряду с прибалтийско-финскими, саамскими и другими ветвями.

[1] «Название Арбуй сохранилось на Псковщине в бранных выражениях» (*Черепанова О. А.* Мифологическая лексика русского Севера. Л., 1983. С. 169).

[2] *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка / Пер. О. Н. Трубачева. М., 1986–1987. С. 84.

Тексты посланий святителя Макария, а позже и его приемника на Новгородской кафедре владыки Феодосия показывают, что северные миссионеры в своей деятельности вплотную столкнулись со значительным сопротивлением. Безусловно, существовали особые «географические и историко-этнографические причины стойкого долговременного господства двоеверных понятий на финском северо-востоке, где христианство распространялось среди финских племен вместе со славяно-русской колонизацией».[1]

Путешествие священноиноков Илии и Феодорита 1532–1533 гг. показало, что если «по всей Русской земле скверные мольбища разорены были, то в Чуди, и в Ижоре, и в Кореле, и до Каянских немец рубежа, и около Пелейского озера [озеро Пель в Онежском уезде. – *е. М.*] и до Лексы реки [или Лекшы, впадает в Белое море. – *е. М.*] до Лопи до дикия»[2] вскрылись многочисленные факты духовного неблагополучия и не только в виде, так называемого, «двоеверия» но прямых рецидивов тяжелого язычества у ранее крещенных северных народов. В докладе 1534 г. царю Иоанну Васильевичу «О прелести кумирской… » говорится: «в тех местах прельщаемы человеки от невидимаго врага диавола, являясь по званию христианами, обычиев держатся от древних прародителей… Слышахом, что втайне детей своих в жертву закалают и образы святых икон огню предают, всячески диаволу угождая, и всякие кудесы творят, чтобы с бесами им беседовать… »[3]

Также было отмечено, что новокрещенные народы Севера пытаются приспособить новую официальную религию государства к своим традиционным языческим духовным ценностям и служениям, которые «не могли бесследно погибнуть в сознании народа». Поскольку «этого можно было достигнуть только долгим путем перевоспитания народа по христианским началам. В истории слияния обеих вер первою степенью была замена внешней стороны верования христианскими формами, в которые таким образом облеклось содержание древней языческой религии. Порой предметы и личности языческого поклонения, не теряя своего прежнего значения, получили христианские названия».[4] «Мертвых своих они кладут в селах по курганам и по холомищам с теми ж арбуями, а к церквам на погосты тех своих

---

[1] *Щапов А. П.* Смесь христианства с язычеством и ересями в древнерусских народных сказаниях о мире // Православный собеседник. Казань, 1861. Ч. 1-3. С. 270–271.

[2] Летописный отрывок «В лето 7042… » // ПСРЛ. Псковская вторая и Софийская первая летописи. Прибавления. СПб., 1851. Т. 5. С. 73.

[3] Летописный отрывок: «В лето 7042-го… ». *Насонов А.* Псковские летописи. С. 143.

[4] *Костомаров Н.* О борьбе христианства с язычеством в России // Православный собеседник. Казань, 1865. Т. 2. С. 257.

Свт. Макарий освящает воду на мощах святых. За митрополитом с мощами идет иероинок Илия. Из Лицевого летописного свода. 1553

умерших они не возят схороняти; так же у них у которые жены дитя родитца, и они наперед к тем своим родильницам призывают тех же скверных арбуев, и те арбуи младенцам их имена нарекают свойские, а вас игуменов и священников они к тем своим младенцем призывают после; а на кануны свои [поминальная трапеза. – *е. М.*] призывают они тех же скверных арбуев, и те арбуи и над кануны их арбуют скверным бесам … »[1]

«Боголюбивый же архиепископ Макарий во святей Софии молебны пел и воду святил со всем священным собором, и с тою священною водою и своею посыльною грамотою послал своего священника инока Илию кумирскую прелесть искоренити и просветити божественным учением».[2] «Леса сечи и огню предавати, камения же в воду метати», то есть речь шла о физическом уничтожении объектов языческого поклонения на древних местах их почитания и поголовном окроплении всех жителей святой водой, лично приготовленной святителем в храме Святой Софии Новгородской, с омовением «животворящих крестов, чудотворных икон и святых мощей».

Нет сомнений, что иеромонах Илия был пастырем особо высокой духовности: «Летопись отмечает, что приход священника Илии предчувствовали дети».[3] «Иные младенцы пророчествовали за три дня, и за два, и за день глаголюще: гости к нам будут лес и камения жечи».

«И проповеди ради слова Божия Дух Святый помогал Илие священнику» и, более того, «обращения ради их и покаяния многие показал Бог знамения». Совершались многочисленные и удивительные чудеса: «яко слепые многие прозрели, и всякими недугами одержимые исцеление прияли, и бесы от людей отгонимы бывали»,[4] что, безусловно, во многом предопределило успех этой миссии.

Таким образом, иеромонах Илия и дьякон Феодорит, действуя смело и решительно, являли перед народом очевидную Божью волю и действен-

---

[1] Грамота новгородского архиепископа Феодосия. 8 июня 1548 г. *Кочкуркина С. И., Спиридонов А. М., Джаксон Т. Н.* Письменные известия о карелах (X–XVI в). Петрозаводск, 1990. С. 68.

[2] *Насонов А.* Псковские летописи. С. 142.

[3] *Макарий (Веретенников), архим.* Макарий, митрополит Московский и всея Руси. М., 1996. С. 8.

[4] Летописный отрывок «В лето 7042 … ». С. 74.

ную Его помощь. Позже архиепископ Новгородский Феодосий, укоряя карельских священников за нерешительность, приводил в пример действия старца Илии при уничтожении у чуди, води и ижоры пережитков языческой веры. «Мужи и жены» тех народов, пребывая в той прелести бесовской, «не смели даже прикоснуться, а не то чтобы разорить те скверные мольбища». И для этого страха были вполне реальные основания: «поне же мольбища оные дияволом блюдомы были, аще кто их прежде сего касался, то диявол» тех смельчаков «сокрушал и смерти их предавал – так в них сила вражия действовала». Когда же «пришел священник и, священною водою окропив, молитву сотворил, они со страхом и трепетом прикасались своих мольбищ и ничем же не повреждаемы были».[1] Более того, еще до прихода Илии «малые дети их, четырех лет, трех и меньше, едва на ногах ходить умеющие, сами ходили на те их мольбища и старались их разорить». Это чудо произвело на бывших язычников сильнейшее впечатление, и они «слово Божие с радостию приняли и ту прелесть свою прокляли, а прежде сего всякие пакости священнику делали».[2]

Карамзин указывает, что иеромонах Илия начал свою миссионерскою деятельность при царе Василии III (1479–1533), и к этому факту активно апеллировали в дипломатических спорах с Данией. Так, «знатный дворянин Ржевский и дьяк Дмитриев в Копенгагене для разрешения старых, бесконечных споров о Кольских и Варгавских пустынях, доказывали, что она (Лапландия), без сомнения, наша, ибо еще в царствование Василия Иоанновича новогородский священник Илия крестил ее диких жителей».[3]

То есть описанные нами выше освящения церквей на Крайнем Севере в Кандалакше в 1526 и в Коле в 1531 г. были совершены именно иеромонахом Илией.

Позже, спустя и 10 и 15 лет, новгородский архиепископ был вынужден вновь возвращаться к этой работе по искоренению рецидивов язычества, дабы «прелесть кумирскую и скверные мольбища разорити». В 1548 г. священник новгородского Софийского собора Никифор повторяет опыт священноинока Илии и так же с двумя помощниками «боярскими детьми» направляется в Водскую пятину для обращения жителей, уклонившихся в язычество. Владыка Феодосий Новгородский повелевает отцу Никифо-

---

1 Там же.

2 Грамота Новгородскаго архиепископа Феодосия в Корелу. 15 января 1543 г. *Кочкуркина С. И., Спиридонов А. М., Джаксон Т. Н.* Указ. соч. С. 67.

3 *Карамзин Н. М.* История государства Российского: в 12 тт. СПб., 1816–1829. Т. XI. Гл. I. С. 212.

ру «скверные мольбища разоряти и истребляти, и огнем жещи, а християн тех мест наказовати и поучати на благочестие истинныя православныя Христовой веры, и о целомудрии и правде, и о чистоте душевней и телесной, и о брачном и девственном пребывании».[1]

Были вскрыты и новые виды уклонения в языческие обычаи «в Чюдской земле, замужние жены и вдовы головы бреют, старые и молодые, а покров на главах и одежду носят подобно мертвечьим одежам». Владыка повелел «поучать их по Божественному Писанию, чтобы жены все, молодые и старые, влас глав своих никак не брили и не остригали, от девства и до скончания житья своего, а девицы бы ходили замуж власы главы своея отрастив, и замужем бы покрывали главы своя, и одежду носили яко же христианам лепо, ибо в том их безчинии великое поругание женскому полу».

Владыка Феодосий «повелел своим детям боярским, Федке Прокофьеву и Сенке Мартьянову, изо всякого погоста арбуев человека по два, а из Чудской земли из погоста жонки так же по две или по три, которые бриты, перед архиепископа в Великий Новгород поставить».[2]

[1] Грамота новгородского архиепископа Феодосия. 8 июня 1548 г… С. 69.

[2] Там же. С. 71.

Лисицкий Богородицкий монастырь и его роль в развитии новгородской книжности XV–XVI вв.

ПРОХОДЦЕВ Михаил Сергеевич,
студент 4 курса бакалавриата
СПбДАиС, Санкт-Петербург

В XV–XVII вв. на Руси, как известно, преобладающая часть литературных, исторических и публицистических произведений создавалась в стенах монастырей, почти весь объем рукописей переписывался в монастырских скрипториях и хранился в монастырских библиотеках. Можно сказать, что древнерусские монастыри с их библиотеками были «университетами» (или, точнее, «духовными академиями») своего времени. Значение монастырской традиции именно для Новгородской республики дополнительно подкреплялось тем, что представитель черного духовенства – новгородский владыка – являлся одновременно высшим должностным лицом государства, или, по словам рыцаря Гильбера де Ланнуа (1413 г.), «сеньором города».[1]

[1] Voyages et ambassades de Guillebert de Lannoy: 1399–1450. Paris, 1840. P. 190. Цит. по: *Бобров А. Г.* Монастырские книжные цен-

Древнейшие свидетельства возникновения письменной традиции на Руси относятся в основном к Новгороду и той территории формирования древнерусской государственности, которая была определена В. Т. Пашуто, а вслед за ним и рядом других исследователей понятием «Верхняя Русь», или «Северная Русь».[1]

С первых же десятилетий после официального утверждения христианства в Новгороде, по-видимому, начинается интенсивная книжная деятельность писцов и развивается письменная культура. Хотя, как отмечает Н. Н. Розов, «источники не сохранили сведений об организации в Новгороде массовой переписки книг… однако сохранившиеся книги новгородского происхождения, начиная с древнейших, достаточно убедительно свидетельствуют о раннем и широком развитии книжного дела в Новгороде»[2].

Летописные известия, данные нумизматики и эпиграфики, археологические свидетельства позволяют говорить о Новгороде уже с XI и начала XII вв. как о крупном центре древнерусской письменной культуры.[3] И здесь, правда, книги гибли от многочисленных пожаров, но город избежал монгольского нашествия. Вот почему из общего количества дошедших до нас древнерусских книг XI–XIV вв. более половины приходится на долю Новгорода. И прежде всего именно здесь сохранилась первая датированная рукопись – знаменитое «Остромирово Евангелие», в 294 листа большого формата, написанное на пергаменте крупным уставом и украшенное высокохудожественными миниатюрами и заставками.

Особую текстологическую ценность представляют литургические, богослужебные тексты, цитаты Ветхого и Нового Заветов, Псалтири и других источников, не только канонического, но и апокрифического характера. Владение христианско-книжной традицией обнаруживается во многих текстах.[4]

тры Новгородской республики // Книжные центры Древней Руси. Севернорусские монастыри / Российская Академия наук. Институт русской литературы (Пушкинский Дом); Отв. ред. С. А. Семячко. СПб.: Дмитрий Буланин, 2001. С. 3–123.

[1] *Пашуто В. Т.* Русско-скандинавские отношения и их место в истории раннесредневековой Европы // Скандинавский сб. Таллинн, 1970. Вып. 15. С. 53; *Булкин В. А., Дубов И. В., Лебедев Г. С.* Русь и варяги: новый этап изучения // Вести. ЛГГУ. Сер. 2. Л., 1987. Вып. 3. С. 16.

[2] *Розов Н. Н.* Несколько слов о библиотеке Новгородского Софийского собора // Древнерусское искусство: Рукописная книга. М., 1983. С. 248.

[3] *Рождественская Т. В.* Развитие грамотности и книжной культуры в Новгороде (по данным эпиграфики) // Книжные центры Древней Руси. XI–XVI вв.: Разные аспекты исследования / Академия наук СССР. Институт русской литературы (Пушкинский Дом); Отв. ред. Д. С. Лихачев. СПб.: Наука, 1991. С. 17.

[4] Там же. С. 26.

Д. С. Лихачев отметил, что кольцо обступивших город монастырей не только образовывало «редкий по красоте архитектурного ритма хоровод строений», но и «архитектурно организовывало <…> окружающую Новгород страну, делало Новгород органической, но вместе с тем и господствующей частью Новгородской области». «Новгород как город, – писал Д. С. Лихачев, – как бы оказывался в центре еще более грандиозного архитектурного замысла».[1]

На территории существовавшей до 1478 г. Новгородской республики было не менее 130 монастырей.[2] Среди средневековых монастырских библиотек, дошедших до наших дней в виде единых комплексов (рукописных собраний), как ни странно, практически не представлены те из них, которые происходят из обширных земель Великого Новгорода. В Новгородской республике было множество обителей, но их книжные собрания оказались распыленными по различным хранилищам и коллекциям и в виде более или менее целостных и представительных комплексов до нового времени не дошли. Некоторые из монастырей Великого Новгорода не оставили после себя почти никаких следов в письменных источниках, кроме описаний в Писцовых книгах или беглого упоминания в летописях. Другие являлись важными религиозными, культурными, экономическими и даже политическими центрами.[3]

Монастырь Рождества Пресвятой Богородицы на Лисьей горе, основанный в XIV в., был одним из таких центров. Летописание в нем развилось с первых лет его существования. Первое летописное упоминание о нем датируется 1389 г., причем имя основателя монастыря осталось неизвестным. Также неузнанными остались имена лисицких подвижников.

До нашего времени не дошло практически никакой информации о событиях, связанных с монастырем. Впрочем, тех данных, что удалось собрать исследователям об этом монастыре, вполне достаточно, чтобы сформировать представление о нем как о центре древнерусской книжности, имевшем определенное значение для северной Руси. При этом значение и роль обители в истории древнего Новгорода раскрывается постепенно, по мере работы в библиотеках и архивах при изучении средневековых рукописных книг и содержащихся в них записей.

---

[1] *Лихачев Д. С.* Новгород Великий: Очерк истории культуры Новгорода XI–XVII вв. М., 1959. С. 8–9.

[2] *Бобров А. Г.* Монастырские книжные центры Новгородской республики. С. 4.

[3] Там же. С. 6.

Схематичное изображение Новгорода. XVI в.

Лисицкий монастырь был крупным новгородским центром книгописания в конце XIV – первой половине XV в., и особенно активно в обители занимались переписыванием святоотеческой литературы, что не удивительно, ведь игумен монастыря и другие лисицкие книжники имели связи со Афоном.

Известно, что в конце XVI в. игуменом Лисицкого монастыря Иларионом со Святой Горы в обитель была доставлены книги «Тактика Никона Черногорского» и «Устав монастырский». «По распоряжению архиепископа Иоанна в 1397 г. книга была переписана лисицкими иноками для своего монастыря».[1]

В 1400 и 1401 г. монахами Лисицкого монастыря были переписаны «Изборник», который включал в себя поучения Ефрема Сирина и поучения Исаака Сирина. В 1496 г., накануне объединения всех книг Священного Писания в один свод (Геннадиевская Библия), в Лисицком монастыре было написано Евангелие-Апракос. По этим немногочисленным данным можно судить о том, что на протяжении всего XV в. книгописание в монастыре не прекращалось. А. И. Семенов предполагает, что в первые десятилетия своего существования монастырь скопил некоторое количество переводной литературы.[2]

---

[1] *Срезневский И. И.* Древние памятники русского письма и языка (X–XIV вв.). Изд. 2. СПб., 1882. Стлб. 283.

[2] См.: *Семенов А. И.* Лисицкий монастырь – пригородный центр Новгородского книгописания // Труды Отдела древнерусской литературы. XVII. С. 369.

Очевидно, что настоятель Лисицкого монастыря Иларион, побывав на Афоне, вернулся оттуда не только с «Тактиконом». Связь византийского мира и маленького новгородского монастыря доказывается еще и тем, что в Лисицкой обители хранилась «шапка Иоанна Златоуста» – особенная церковная реликвия. Правда, в середине XVI в. она вместе с мощами новгородского святителя Никиты была вывезена из Лисицкого монастыря и подарена царю.

Существуют и другие факты, которые говорят о связи монастыря с афонской книжной традицией. Например, заставки балканского стиля, имеющиеся в шести лисицких рукописях. По мнению Т. Б. Уховой, они созданы по одному канону, сложившемуся в монастыре на Лисичьей горе под влиянием именно афонской традиции, причем независимо от канона, созданного в книгописной мастерской Троице-Сергиева монастыря.[1]

Кроме того, о влиянии святогорской традиции на книгописание Лисицкого монастыря говорит переход новгородских церквей от Студийского к Афонско-Иерусалимскому уставу и роль книжников Лисицкого монастыря в этом процессе.

Как известно, переход от Студийского к Афонско-Иерусалимскому уставу и, следовательно, к новым редакциям книг, отражающим литургическую и дисциплинарную практику, совершался в Московской Руси при митрополите Киприане (1389–1406). В Новгороде, как показало исследование Е. М. Шварц, служебные Минеи, составленные по новой редакции, появляются лишь при архиепископе Евфимии II в конце 30-х – начале 40-х гг. XV в.[2], и только сентябрьская служебная минея из Лисицкого монастыря, датируемая концом XIV в., содержит текст Афонско-Иерусалимской редакции. Если учесть, что «Тактикон Никона Черногорца» определяет дисциплинарную практику Афонско-Иерусалимского устава, а его оригинал был доставлен лисицким игуменом с Афона, то можно сделать вывод: в конце XIV в. в Лисицком монастыре уже знали и могли использовать новый для новгородских земель церковный устав. Вполне вероятно, что и Лисицкая служебная Минея восходит к афонскому оригиналу, тем более что на ее текст, как отметил М. Лисицын, оказал влияние сербский церковный устав.[3]

---

[1] *Ухова Т. Б.* «Балканский стиль» в орнаментике рукописных книг из мастерской Троице-Сергиева монастыря//Древнерусское искусство XIV—XV вв. М, 1984. С. 149, 151.

[2] *Шварц Е. М.* О датировке пергаменных рукописей новгородского происхождения // Источниковедческое изучение памятников письменной культуры: Сб. статей. Л., 1984. С. 82–85.

[3] *Лисицын М.* Первоначальный славяно-русский Типикон. СПб., 1911. С. 12.

Остромирово Евангелие
1056–1057 гг.

Кроме связей лисицких книжников с Афоном исследователи обращают внимание на факты, свидетельствующие об общем византийском и южнославянском влиянии на деятельность этого книгописного центра.

Опираясь на анализ книжного репертуара скриптория Лисицкого монастыря, который провел А. Г. Бобров, можно сделать вывод, что видное место в нем занимают литературные труды, в которых наблюдается особый интерес к Византии и к греческой переводной литературе. В XIV–XV вв. писцы Лисицкого монастыря сделали списки многих известных сочинений того времени. Среди них труды Максима Исповедника, Григория Синаита, Феодора Эдесского, Филофея Синаита, Нила Философа, Никиты Стифата, Илариона, Зосимы, Иоанна Лествичника, Симеона Нового Богослова, Исаака Сирина, аввы Дорофея и др.[1] Все эти произведения были довольно популярны в монашеской среде в связи с проникновением на Русь из Византии идей исихазма. В связи с этим исследователи причисляют книжников Лисицкого монастыря к сторонникам «грекофильской иноческой партии» того времени, которые были представителями общежительного движения в русском монашестве.

В течение XV–XVI вв. монахи обители занимались летописанием. Это стало возможным благодаря активной деятельности писцов и довольно приличному собранию монастырской библиотеки. Летописание в монастыре,

[1] См.: *Бобров А. Г.* Монастырские книжные центры Новгородской республики.

по-видимому, начинается со времени пребывания будущего архиепископа Новгородского Евфимия II на игуменском посту Лисицкой обители.[1]

В 1429 г. Евфимий прямо из монастыря был избран новгородским архиепископом и развернул бурную литературную деятельность. «По его инициативе около 1432 г. при владычном дворе был составлен новый летописный свод – «Софийский временник». Евфимий, как главный наблюдатель за составлением свода, приступая к нему, должен был хорошо знать летописи. Годы его пребывания в Лисицком монастыре можно считать временем, когда он ознакомился с летописями».[2]

Лисицкий монастырь не принадлежал к числу богатых монастырей. Не выделяясь в хозяйственном отношении, монастырь играл значительную роль в культурной жизни Новгорода как один из центров книгописания и летописания.[3]

Благодаря связям со Святой Горой лисицкие книжники стали «проводниками» византийского и южнославянского влияния. На протяжении более долгого времени маленький новгородский монастырь был своего рода «духовной академией», которая готовила крупных церковных деятелей, таких как Арсений Коневский, епископ Иларион, архимандрит Варлаам, архиепископ Евфимий II.

На примере Лисицкого монастыря мы видим, как русская книжность возникла и развивалась на основе преемственности традиций византийской и греческой культуры.

«Хожения на Афон» практиковались даже в небольших северных монастырях, таких как Лисицкий. Как писатели, так и писцы могли свободно переезжать из одного скриптория в другой. Поэтому-то русской культуре от начала ее возникновения и особенно в период становления Русского Православного царства никогда не была свойственна такая черта, как провинциальность.

Это поддерживалось еще и тем, что русская Церковь была едина на всей огромной территории от Киева до Казани, от Новгорода до Москвы, даже и в период феодальной раздробленности и во времена татаро-монгольского нашествия. Так, игумен Лисицого монастыря Иларион, совершив паломничество на Афон, в 1396 г. стал архимандритом московского Симонова монастыря, а позже – епископом Коломенским.

---

1 См. там же.

2 *Семенов А. И.* Лисицкий монастырь – пригородный центр Новгородского книгописания. С. 373.

3 См. там же. С. 373.

Святые и монастыри Русского Севера в литературном и эпистолярном наследии Т. В. Баландина (конец XVIII – начало XIX вв.)[1]

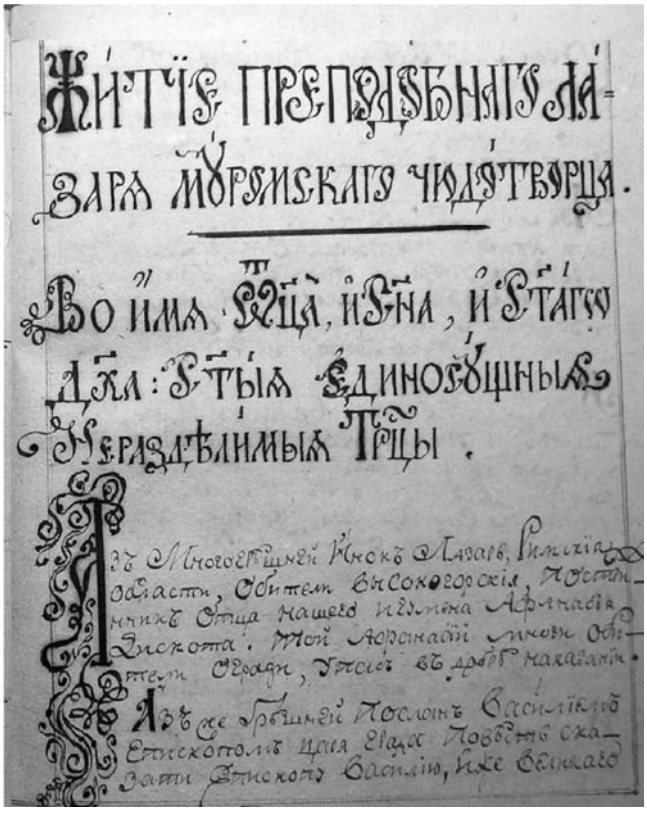
ПИГИН Александр Валерьевич, профессор Петрозаводского государственного университета, г. Петрозаводск

Во второй половине XVIII – начале XIX в., в эпоху Просвещения, во многих российских провинциальных городах происходило активное становление исторического краеведения.[2] Местные энтузиасты собирали, изучали и публиковали исторические документы, в форме очерков и «летописцев» запечатлевали прошлое своей «малой родины». При этом в центре их внимания оказывались реалии не только городские, «светские», но и церковно-монастырские, поскольку зачастую

[1] Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, проект № 14-14-10004 («Литературное наследие петрозаводского краеведа и просветителя XVIII – первой трети XIX в. Т. В. Баландина»).

[2] См.: *Севастьянова А. А.* Русская провинциальная историография второй половины XVIII века. Ярославль, 1988.

Лазарь Муромский. Фрагмент иконы «Лазарь и Афанасий Муромские». XVIII–XIX вв. Музей изобразительных искусств Республики Карелия


Житие Лазаря Муромского
Во имя Отца, и Сына, и Святаго
Духа: Святыя Единосущныя
Нераздѣлимыя Троицы.

Житие Лазаря Муромского в сборнике Баландина. БАН, собр. текущих пост., № 610

они составляли единое целое. Местная историография Русского Севера рождалась в трудах В. В. Крестинина, А. И. Фомина, М. Н. Мясникова, А. И. Соскина, Л. Я. Вологдина и других.[1] Ими были написаны первые сочинения об истории Архангельского Севера, Великого Устюга, Сольвычегодска и т. д.

Достойное место в ряду севернорусских краеведов второй половины XVIII – первой трети XIX в. занимает петрозаводский писатель Тихон Васильевич Баландин (около 1748 – 26.06.1830), автор наиболее ранних сочинений об истории Петрозаводска («Петрозаводских северных вечерних бесед»), Олонца, стихотворений в честь Г. Р. Державина, повестей о Палеостровском монастыре, «о достодивном и блаженном» Фаддее Петроза-

[1] См.: *Овсянников О. В.* Средневековые города Архангельского Севера. Архангельск, 1992. С. 20–27; *Пашков А. М.* Северорусское посадское краеведение конца XVIII – первой трети XIX века как социокультурное и историографическое явление // Актуальные проблемы археографии, источниковедения и историографии. Вологда, 1995. С. 92–94.

водском и некоторых других произведений. Рукописное наследие Баландина включает также его письма митрополитам Новгородским Гавриилу (Петрову) и Амвросию (Подобедову), епископу Старорусскому Евгению (Болховитинову), писателю Ф. Н. Глинке и другим лицам. Талантливый и трудолюбивый самоучка, Баландин по праву может быть назван первым петрозаводским историком, писателем-просветителем, «олонецким летописцем».[1]

Основные факты биографии Баландина были установлены А. М. Пашковым в ходе изучения документов Национального архива Республики Карелия (далее – НАРК) и рукописных сборников с его сочинениями и письмами, хранящимися в Библиотеке РАН (далее – БАН) (С.-Петербург) и фонде Е. В. Барсова в Отделе письменных источников Государственного исторического музея (далее – ОПИ ГИМ) (Москва).[2] Баландин происходил из купеческой семьи первопоселенцев Петрозаводска, в детстве прислуживал «мальчиком» в Гостином дворе С.-Петербурга. В 1770-е гг. он служил в Петрозаводске копиистом в Комиссариатской экспедиции Адмиралтейской коллегии, но в 1779 г. оставил эту службу по причине болезни. Около 20 лет Баландин выполнял различные торговые и финансовые поручения рязанских заводчиков П. А. Мальшина и Ф. А. Кузнецова, при этом много путешествовал. С 1808 г. и до глубокой старости он служил в должности шихтмейстера (горного инженера) в канцелярии начальника Олонецких заводов – именно в эти годы были написаны его основные исторические труды. Обладавший деловыми качествами, доставшимися ему по наследству от предков-купцов, он отличался вместе с тем глубокой религиозностью, мечтал о монашестве.

Подготовка к изданию собрания сочинений Баландина и предпринятые в связи с этим археографические разыскания позволили обнаружить некоторые новые связанные с ним источники и внимательнее пересмотреть уже известные, но до сих пор не введенные полноценно в научный оборот.[3] В частности, эти неопубликованные материалы дают возможность дополнить наши знания о том значении, которое имели в жизни и творчестве Баландина святые и монастыри Русского Севера.

---

[1] См.: *Иванов В. В.* Олонецкий летописец // Север. 1986. № 7. С. 103–108.

[2] См.: *Пашков А. М.* Горнозаводское краеведение Карелии конца XVIII – начала XX века. Петрозаводск, 2007. С. 14–50. Здесь же см. общую характеристику литературного наследия Баландина.

[3] Подготовка собрания сочинений Баландина осуществлялась в 2014–2015 гг. научным коллективом историков и филологов из Петрозаводска (А. В. Пигин, А. М. Пашков, Е. Д. Гришкевич, М. Г. Бабалык) по гранту РГНФ.

Фаддей Петрозаводский. 2002 г. Храм Александра Невского в Петрозаводске

В течение почти трех десятилетий, с 1779 по 1807 гг., Баландин совершил целый ряд паломнических поездок по монастырям, многие из которых описал в своем сочинении «Сокращенное повествование о путепродолжениях… в разныя монастыри».[1] Он побывал во многих обителях центральной, северной и южной России, на Украине и в Крыму, но особенно близки его сердцу были Соловки и Палеостров, куда он возвращался неоднократно.

Соловецкий Спасо-Преображенский монастырь (XV в.) Баландин посетил по меньшей мере семь раз. В «Сокращенном повествовании о путепродолжениях…» он оставил воспоминания обо всех архимандритах, управлявших обителью в конце XVIII – начале XIX в.: Иерониме (1777–1793), Герасиме (Ионине) (1793–1796) и Ионе II (1796–1805). В 1794–1795 гг. Баландин прожил в монастыре целый год «по обещанию», предоставив соловецкому настоятелю Герасиму рекомендательное письмо от новгородского митрополита Гавриила (Петрова). По-видимому, уже в те годы он задумывался о постриге. На Соловках, а позднее на Палеострове, Баландин изучал монастырские документы, новгородские грамоты, на которые ссылался в дальнейшем в своих исторических сочинениях. Так, утверждение о принадлежности земель Обонежья в древности Великому Новгороду Баландин подкрепил следующим аргументом: «Вывел я сие по многократным моим в оных (на Соловках и Палеострове. – *А. П.*) бытиям из видимых и читанны[х] мною подлинных грамот».[2] Судя по «аттестату», который был выдан Баландину архимандритом Герасимом по окончании его пребывания на Соловках (22 мая 1795 г.), петрозаводский богомолец выполнял какие-то поручения настоятеля: «…в продолжение его пребывания по обещанию в Соловецкой обители на обыкновенное церковное славословие Божие по прилежности своей ходил с христианским благоговением и благочестием; да сверх же сего и возложенныя на него монастырския должности, как писменную,

[1] Сочинение известно в автографе Баландина: ОПИ ГИМ, ф. 450, оп. 1, д. 681, л. 62 об.–74 (сборник сочинений и писем Баландина).

[2] *Баландин Т. В.* «Историческое краткое сведение» о городе Олонце. БАН, собрание текущих поступлений, № 610, л. 7 (автограф, сочинение 1824–1825 гг.).

Надгробие с могилы св. Фаддея близ храма Александра Невского в Петрозаводске. Фото 2015 г.

равно и прочия интересныя дела, со всевозможным рачением и послушанием исполнял с пользою исправно; причем и в поведениях своих вел себя по хорошой жизни, как долг честнаго человека требует, весма благопристойно и добропорядочно».[1] В свою очередь, и Баландин охарактеризовал соловецкого архимандрита как настоятеля «редкого… по благочестию, набожности и благоговению»: «Принял он меня в свою киновию со изъявлением отеческой любви и поместил в свою келлию в особливой покой. И доказал мне во всегодичное пребывание несказанныя милости, и при отъезде одарил с[вятыми] образами и книгами. И так растались с объятием и пролитием слез».[2]

Помощь в решении хозяйственных и экономических вопросов Баландин оказывал монастырю и позднее. Сохранилось письмо соловецкого казначея иеромонаха Аввакума, отправленное Баландину 9 июня 1805 г., в котором автор просил «подать совет» о том, как лучше распорядиться завещанным монастырю имуществом умершего в Петрозаводске купца. Из этого же письма выясняется, что Баландин отправлял на Соловки «книжицы» для наставления братии.[3]

В Соловецкий монастырь Баландин завещал передать после смерти и единственную известную в наши дни старинную книгу из своей фамильной библиотеки – рукописный сборник «Старчество», предназначенный для наставления новоначальных иноков. Эта рукопись середины XVII в. (форма-

1 ОПИ ГИМ, ф. 450, оп. 1, д. 681, л. 74.

2 Там же. Л. 65 об.

3 Там же. Л. 75–75 об.

Зосима и Савватий Соловецкие. ГИМ, 2-я пол. XVII в.

Сборник Т. В. Баландина. ОПИ ГИМ, ф. 450, оп. 1, д. 681, л. 74 об.–75. Справа – письмо соловецкого казначея Аввакума Баландину. Июнь 1805 г.

том в 8°, 176 листов), как установила С. А. Семячко,[1] имеет соловецкое происхождение (современное хранение: Российская национальная библиотека (С.-Петербург), собрание Михайловского, о. 50). На нижнем поле л. 1–45 Баландиным сделана запись: «Сия достоуслаждаемая древнейшаго содержания богоспасаемая книга принадлежит города Петрозаводска коренному урожденному жителю Тихону Васильеву Balandinu, подписал в собственное сохранение сего при себе сокровища, а по окончании сей моей и обще для всех превратной изъчезающей бедственной жизни для доставления в святую Соловецкую обитель. А кто-либо нарушит мое благое завещание неисполнением и удержанием при себе сей книги, тот, яко святотатец, подвергается, по церковным правилам, суду Божию. Лета 1808, июня 16 дня, доставшаяся по наследию от предков моих». По-видимому, именно об этой рукописи Баландин сообщал в своем письме от 28 июля 1809 г. митрополиту Амвросию (Подобедову): «Доставшаяся мне от предков моих книжица старописменная о наставлении иноческаго жития со многими выписками подвизавшихся с[вятых] отец в подвигах добродетельныя христианския жизни, которую многия с превеликим удовольствием читали, и пользовались, и советовали мне доставить оную к Ваш[ему] Выс[окопреосвященству] с тем, чтоб Вы по

[1] Сведения об этой рукописи были получены нами при ознакомлении с черновым вариантом докторской диссертации С. А. Семячко, посвященной древнерусским «старческим» сочинениям (обсуждение диссертации состоялось в Институте русской литературы (Пушкинский Дом) РАН 8 июля 2015 г.).

благовозрению соблаговолили оную по старонаречному содержанию кому препоручить некоторыя темныя места и неудобопонятныя слова поправить для луч[ш]аго вразумления пояснее и выдать в печать. Въпрочем, все сие предоставляю на Ваше благоразсуждение».[1] Книгу митрополит получил, но издавать ее он посчитал, вероятно, нецелесообразным.[2]

Еще более прочные связи установились у Баландина с Палеостровским Рождества Богородицы монастырем на Онежском озере, основанным в конце XIV – начале XV в. св. Корнилием Палеостровским. Интерес и любовь Баландина к этому монастырю выразились в том, что он попытался собрать исторические сведения о нем, делал вклады в обитель, помогал палеостровской братии в хозяйственных вопросах и именно здесь хотел принять постриг.

Палеостров, как и Соловки, Баландин впервые посетил в 1779 г., а в 1798 г. просил митрополита Гавриила благословить его войти в число братии этой обители. По резолюции новгородского владыки, Баландин был принят в обитель послушником – до вступления «на совершенное житие», но провел в ней всего лишь год (с осени 1798 по осень 1799 г.). Позднее Баландин несколько раз возвращался на Палеостров, но монахом так и не стал, поскольку этому помешал целый ряд обстоятельств: слабое здоровье, конфликты с палеостровскими настоятелями, а главное – невозможность «развязать» семейный «узел» (Баландин был женат).

Тем не менее, за долгие годы контактов с Палеостровом Баландин сумел сделать очень много как для хозяйства монастыря,[3] так и для его духовной жизни. Предметом неустанных забот Баландина являлись прославление св. Корнилия Палеостровского и «незабвенная память» о нем. В 1805 г. он отправил митрополиту Амвросию список церковной службы святому и свое письмо (датировано 6 сентября 1805 г.), в котором просил владыку исправить в тексте службы ошибки, вкравшиеся «от случившихся переписок», и отдать ее «на монастырской щет в тиснение». Издание службы будет способствовать, по его мнению, повсеместному распространению славы свято-

---

[1] ОПИ ГИМ, ф. 450, оп. 1, д. 681, л. 131 об.–132.

[2] Несколько ранее, тоже по рекомендации Баландина, митрополит Амвросий благословил к печати сочинение Сильвестра (Строгородского) (1722–1802), настоятеля Новоиерусалимского Воскресенского монастыря, впоследствии епископа Крутицкого, «Сокращенныя правила монашескаго жития» (СПб.: При Святейшем правительствующем Синоде, 1805).

[3] В 1798–1799 гг., обладая соответствующими полномочиями, Баландин попытался привести в порядок монастырские доходы, обновил иконы, улучшил землепашество, возобновил пристань, приступил к строительству разных зданий, для чего начал производство кирпича из местной глины (см.: *Барсов Е. В.* Палеостров, его судьба и значение в Обонежском крае. М., 1868. С. 40–41).

Храм Рождества Богородицы в Палеостровском монастыре. Фото начала XX в.

го, поскольку через Палеостров пролегал на Соловки путь многочисленных богомольцев, от которых «бывают безъпрерывныя требования таковых канонов». «И та ощутителная обители и душам человеческим польза, – убеждал Баландин новгородского владыку, – что по отвезению оных канонов в разныя города и веси доставит обители славу, уважение и обширное сведение о состоянии обители и подаяние прирастительное. А притом чрез таковое посредство каноны будут существовать в незабвенную память угодника Божия и ко удовольствию спасительному христиан вечно».[1]

Несколько раз Баландин делал значительные вклады в Палеостровский монастырь. В 1804 г. он пожертвовал в обитель образ Владимирской Богоматери и серебряную лампаду к нему.[2] Два года спустя на его средства была изготовлена рака из красного дерева для мощей св. Корнилия Палеостровского и написано несколько икон – с изображением св. Корнилия и свт. Тихона Амафунтского, которого Баландин почитал как своего небесного покровителя, Спасителя, Богоматери, Иоанна Предтечи и «Троицы с предстоящими Авраамом и Саррою, внизу – святитель Иннокентий Иркутский чюдотворец, святый Иоанн Предтеча, пророк Захария, праведная Елисавета».[3] На иконах были сделаны записи об их пожертвовании в монастырь «рачителем Тихоном Васильевым (Баландиным), жителем петрозаводским». Рака со

[1] ОПИ ГИМ, ф. 450, оп. 1, д. 681, л. 52–53 об.

[2] Опись Палеостровского монастыря начала XIX в. НАРК, ф. 65, оп. 1, д. 1/7, л. 21 об.)

[3] Письмо Баландина митрополиту Амвросию, 10 января 1807 г., с реестром переданных в дар Палеостровскому монастырю предметов. НАРК, ф. 25, оп. 16, д. 16/33, 4 л. Благодарю И. Г. Петухову и Н. Н. Власову за указание этого источника.

всем украшением и святыми образами была доставлена в монастырь в январе 1807 г. и по повелению новгородского митрополита Амвросия «при отслужении молебна пр[еподобному] Корнилию чюд[отворцу] с водоосвящением поставлена в церкви над опочивающими его под спудом с[вятыми] мощами».[1] На изготовление раки и написание икон Баландиным было потрачено 689 рублей 35 копеек. Дарил он монастырю и книги, среди них – рукопись «в кожаном переплете ветхом о толковании иностранных речей».[2]

Интерес к истории обители, ее «местоположению» и «владениям» получил воплощение в принадлежащей перу Баландина «Повести о Палеостровском монастыре». Составление описания обители – вероятно, прежде всего статистического – являлось первоначально частью послушания Баландина, которое он нес по благословению митрополита Гавриила в 1798–1799 гг. Баландин несколько раз перерабатывал свое сочинение о Палеостровском монастыре, всякий раз дополняя его новыми материалами. В письмах к митрополиту Амвросию он упоминает «краткую», «пополнительную» и «дополнительную и изъяснительную» «палеостровские повести». Автор настойчиво добивался признания своих трудов со стороны новгородского владыки, а потому отправлял ему поочередно каждый новый вариант (1805 и 1809 гг.). Эти сочинения были приняты митрополитом благосклонно. По распоряжению Амвросия труды Баландина были отосланы в Палеостровский монастырь на хранение, «к служащей к обительской пользе на будущыя времена».[3] «Польза» должна была заключаться в том, что Баландин изложил в повести и свой проект возрождения обители, «чем оную возможно в первобытное благосостояние и положение вознести».[4]

Дополнительные детали к истории пребывания Баландина на Палеострове дает Палеостровский синодик, хранящийся в наши дни в Древлехранилище им. В. И. Малышева ИРЛИ РАН (ОП. 23, № 53).[5] Рукопись форматом в 4°, на 62 листах, принадлежит к типу синодиков-помянников; ранняя ее часть датируется первой половиной XVII в., а поздние записи относятся к началу XIX в. На л. 37 здесь записан род Баландиных: «Род города Петро-

---

1 ОПИ ГИМ, ф. 450, оп. 1, д. 681, л. 28 об.

2 НАРК, ф. 65, оп. 1, д. 1/7, л. 24 об.

3 ОПИ ГИМ, ф. 450, оп. 1, д. 681, л. 31 об.

4 Там же. Л. 114.

5 Обстоятельное источниковедческое исследование этого памятника принадлежит Е. Д. Сусловой (см.: *Суслова Е. Д.* Палеостровский монастырь и локальное сообщество в раннее новое время (по записям синодика и актам приказного делопроизводства) // Вестник Тверского государственного университета. Серия «История». 2013. Вып. 4. С. 44–61).

заводска Баландиных (сверху приписано: «Рышкина». – *А. П.*) Василия, Мелании, Нестора, Андрея, Феодосии, Ефрема, младенцев Иоанна, Михия, Антония, Венедикта, Анны, Анисии». Вероятно, поминание своего рода было включено в синодик по инициативе Баландина в 1807 г. после сделанного им богатого вклада (раки и икон).

Не исключено, что синодик находился какое-то время в личном распоряжении Баландина, поскольку два последних листа (л. 61 и 62) исписаны его рукой. Эти листы, разного формата, были вложены Баландиным в рукопись также в начале XIX в. (л. 62, судя по всему, был отрезан от нижней части л. 61). Текст на этих листах представляет собой перечень имен для молебна св. Корнилию Палеостровскому «о здравии и спасении» одних (л. 61) и «за упокой» других (л. 62). Примечательно, что в эти списки Баландин включил среди прочих имена своих высокопоставленных благодетелей, с некоторыми из которых состоял в переписке: «за упокой» – митрополита Новгородского Гавриила (ум. 26.01.1801), а «о здравии» – митрополита Новгородского Амвросия, епископа Старорусского Евгения, епископа Калужского Феофилакта, архимандрита Александро-Свирского монастыря Иосифа и других. В перечне имен «о здравии» читается и его собственное имя – Тихон, а «за упокой» – имена его покойных родителей Василия и Мелании, которые записаны рядом и в основной части синодика на л. 37.[1]

Баландину принадлежит также немалая заслуга в деле разыскания и собирания материалов о свв. Лазаре Муромском и Фаддее Петрозаводском. Поскольку эти темы уже получили освещение в работах наших предшественниках (В. В. Иванова и А. М. Пашкова), кратко остановимся лишь на некоторых аспектах.

Житие Лазаря Муромского, основателя Успенского монастыря на о. Муч (Муром) на восточном берегу Онежского озера (XIV в.), было впервые опубликовано в 1813 г. в 5-й части известного многотомного сочинения «История российской иерархии» (1807–1815).[2] На титульном листе издания в качестве автора указано имя епископа Амвросия (Орнатского), одна-

[1] Подробнее о контактах Баландина с Палеостровом см. в наших работах: *Пигин А. В.* 1) Палеостровский монастырь в конце XVIII – начале XIX века (по материалам эпистолярного и литературного наследия Т. В. Баландина) // Церковь Преображения Господня: 300 лет на заонежской земле. Материалы Всероссийской научной конференции, приуроченной к 300-летию Преображенской церкви на острове Кижи (3–5 сентября 2014 г., г. Петрозаводск, о. Кижи). Петрозаводск, 2015. С. 103–113; 2) «Древнейшая в севере состоящая» обитель: Т. В. Баландин и Палеостровский монастырь (конец XVIII – начало XIX в.) // Вестник церковной истории. 2015. № 1–2 (в печати) (здесь же публикация писем Баландина, в которых идет речь о Палеострове).

[2] *Амвросий (Орнатский)*. История российской иерархии. М., 1813. Ч. 5. С. 114–130.

Корнилий Палеостровский и служба ему. ГИМ, собр. Барсова, № 862. XIX в.

ко инициатива в его подготовке, общая редакция и более половины всего труда принадлежат епископу Евгению (Болховитинову).[1] По предположению А. М. Пашкова, именно Баландин передал текст Жития Лазаря Муромского епископу Евгению, с которым состоял в переписке в 1804–1806 гг.[2] В свою очередь, Баландин нашел список Жития в 1805 г. в рукописном собрании своего друга – бывшего воеводского товарища в Олонце, губернского предводителя дворянства И. А. Пыхтина. Баландин неоднократно переписывал текст Жития с «пыхтинской» рукописи – два совершенно идентичных списка сохранились в составе его сборников.[3] В пользу гипотезы А. М. Пашкова о публикации в «Истории российской иерархии» «баландинского» списка Жития может быть приведен очень надежный аргумент: тексты Жития в этом издании и в списках Баландина практически идентичны, вплоть до разделения на абзацы.

Житие Лазаря Муромского известно сегодня в трех редакциях: двух пространных и одной краткой. Время создания первоначального текста Жития является вопросом дискуссионным и определяется разными исследователями в диапазоне от XV в. до второй половины XVII в.[4] «Баландин-

[1] См.: *Карташев А. В.* Очерки по истории Русской Церкви. М., 1991. Т. 1. С. 17–18 (первое издание: Париж, 1959).

[2] *Пашков А. М.* Горнозаводское краеведение Карелии. С. 27–29.

[3] БАН, собрание текущих поступлений, № 610, л. 49–55 об.; ОПИ ГИМ, ф. 450, оп. 1, д. 681, л. 140–148 об.

[4] См., например: *Литвинова Н. Н.* Сказание о Муромском острове – памятник новгородской публицистики XV в. // Проблемы комплексного изучения Северо-Запада РСФСР. Л., 1972. С. 24; *Литвинова Н. Н., Прохоров Г. М.* Житие Лазаря Муромского // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1988. Вып. 2, ч. 1. С. 288–290; *Макаров Н. А.* Население русского Севера в XI–XIII вв.: по материалам могильников восточного Прионежья. М., 1990. С. 132.

ский» список, опубликованный в «Истории российской иерархии», принадлежит к краткой редакции – наиболее поздней и самой распространенной в рукописной традиции. Краткая редакция содержит грамоту новгородского посадника Ивана Захарьевича Фомина, якобы данную им Лазарю Муромскому на владение Муч-островом и прилегающими землями в 6690 (1182) г. По мнению С. Н. Валка, эта грамота не соответствует нормам древнерусского частного акта и является фальсификатом второй половиной XVII в. (соответственно, и сама краткая редакция была составлена не ранее этого времени).[1] Более того, в краткой редакции совмещаются два разных временных пласта: время жизни Лазаря отнесено к XII в. (годом его преставления назван 6699 (1191) г.), но при этом святой является современником новгородского архиепископа Василия Калики (1330–3.VII.1352). Именно эта краткая редакция, благодаря ее публикации в «Истории российской иерархии», стала восприниматься в XIX–XX вв. как основной текст Жития и определила скептическое отношение к нему как историческому источнику.[2] Примечательно, что сам Баландин, судя по всему, не замечал этих анахронизмов: в своем сочинении об Олонце он несколько раз ссылался на Житие и привел в приложении сам его текст, с полным доверием отнесясь и к грамоте Ивана Захарьевича как источнику XII в., и к дате преставления св. Лазаря (1191 г.). Житие является, по его мнению, надежным доказательством того, что уже в глубокой древности земли Обонежья принадлежали новгородцам и при этом были заселены племенами «лопян и чуди, произведшей потомство народоселения во всей окружности ныне обитающих жителей в разных погостах и деревнях».[3] В начале XIX в. источниковеде-

---

[1] *Валк С. Н.* Начальная история древнерусского частного акта // Вспомогательные исторические дисциплины. М.; Л., 1937. С. 301–303. См. также: *Янин В. Л.* Новгородские акты XII–XV вв. Хронологический комментарий. М., 1991. С. 358–359. Впрочем, А. Е. Мусин относит грамоту к XV в. (см.: *Мусин А. Е.* К проблеме подлинности даной грамоты посадника Ивана Фомина прп. Лазарю Муромскому // Новгород и Новгородская земля: История и археология (Материалы научной конференции). Новгород, 25–27 января 2000. Новгород, 2000. С. 315–324).

[2] В пространных редакциях Жития, известных в единичных списках XVII в., реалии XIV в. выдержаны более последовательно. Одна из этих редакций дважды была опубликована в 1980-е–1990-е гг. в малодоступных изданиях (*Барминская Н. Н.* Повесть о Муромском острове // Устные и письменные традиции в духовной культуре Севера. Сыктывкар, 1989. С. 129–149; *Крылова Т. В.* О тексте жизнеописания Лазаря Муромского // AION slavistica (Annali dell' Istituto universitario Orienale di Napoli). 1995. T. 3. P. 391–414), вторая до сих пор не издана.

[3] *Баландин Т. В.* «Историческое краткое сведение» о городе Олонце. Л. 49. С некоторыми оговорками как ценный источник по изучению древней истории чуди (вепсов) Житие рассматривалось в науке и гораздо позднее (см., например: *Пименов В. В.* Вепсы: очерк этнической истории и генезиса культуры. М.; Л., 1965. С. 186, 187 и далее). Справедливую, на наш взгляд, критику такого подхода см. в: *Макаров Н. А.* Население русского Севера. С. 132.

Корнилий Палеостровский.
Конец XVIII в. МИИ РК

ние еще только формировалось как наука, и ставить Баландину в вину столь некритическое отношение к источникам не стоит. Его заслуга заключается в том, что он оказался причастен к первой публикации этого памятника.

История блаженного Фаддея Петрозаводского (умер в 1726 г.), одного из первых жителей Петровской слободы, предсказавшего Петру I его кончину, заинтересовала Баландина в период написания «Петрозаводских северных вечерних бесед» (1814 г.). Рассказ о встречах Фаддея с Петром I Баландин включил в текст самих «Бесед» (главы 26, 28, 29) и кроме того создал отдельную «Повесть о достодивном и блаженном Фаддее» (1814), которую тоже поместил в «Беседы» в качестве дополнения к 26-й «вечере» (в единственном известном сегодня списке «Бесед» – БАН, 1.3.37, Повесть переписана в нижней части 72–78-й страниц). Позднее, в 1818 г., Баландин «написал вновь особливо сию повесть из первоначальной повести, с поправкою и дополнением»,[1] т. е. создал вторую ее редакцию. Этот вариант сохранился в рукописи БАН, собрание текущих поступлений, № 610, л. 64 об.–87 (текст написан писарской скорописью с частичной правкой рукой Баландина).

[1] БАН, собрание текущих поступлений, № 610, л. 65 об.–66.

Основные различия между двумя редакциями заключаются в том, что в текст 1818 г. Баландин добавил «Предуведомление» (т. е. предисловие), «Похвалу… блаженным Христа ради юродивым», небольшой фрагмент из «Бесед», заменил имя священника, исповедовавшего Фаддея перед смертью (Афанасия – на Никиту Ульянова), несколько расширил заключительную часть о посмертном почитании Фаддея панихидами и о посвященной ему часовне. В «Предуведомлении» к Повести Баландин отметил, что сведения о Фаддее он почерпнул еще в детстве от «древних почтенных» «старцев», которые приходили в гости к его деду и отцу и рассказывали о прошлом Петровского завода.[1] Редакция 1818 г. была опубликована в несколько сокращенном виде архимандритом Фаддеем (Успенским) в 1904 г. по рукописи, принадлежавшей жителю Петрозаводска М. Н. Пикину.[2]

В 1980-е–1990-е гг. петрозаводский филолог В. В. Иванов посвятил истории блаженного Фаддея несколько публикаций.[3] Исследователя интересовали вопрос о степени соответствия подвига Фаддея средневековому агиографическому канону в изображении юродивых Христа ради и сугубо литературоведческая проблема соотношения разных вариантов и редакций жизнеописания этого петрозаводского святого. Как справедливо отметил В. В. Иванов, именно Баландину принадлежит заслуга первой фиксации предания о Фаддее, однако исследователь полагал, что история этого святого была запечатлена Баландиным только в «Беседах» – «Повесть о достодивном и блаженном Фаддее» осталась ему неизвестна. Это привело к некоторым ошибкам в выводах исследователя, которые пришло время исправить.

Основное отличие «фольклорной» версии предания о Фаддее, зафиксированной Баландиным, от последующих «агиографических», созданных церковными деятелями XIX – начала XX в. (епископом Игнатием (Семеновым), протоиереем А. Ивановым, архимандритом Фаддеем (Успенским), архимандритом Никодимом (Кононовым) и другими), В. В. Иванов усматривает в том, что в церковных сочинениях появляется новый мотив – юродивый изображается здесь «борцом против раскола».[4] Этот вывод основан

---

1 Там же. Л. 64–65 об.

2 См.: *Фаддей, архим.* Местночтимый подвижник блаженный Фаддей // Олонецкие епархиальные ведомости. 1904. № 14–15. С. 415–421, 450–456.

3 *Иванов В. В.* 1) Фарисей или святой? К истории образа «святого» – петрозаводского юродивого Фаддея // Православие в Карелии: история и современность. Петрозаводск, 1987. С. 85–96; 2) Безобразие красоты: Достоевский и русское юродство. Петрозаводск, 1993. С. 119–139 (Приложение 1: Сравнительный анализ редакций и вариантов жизнеописания петрозаводского юродивого Фаддея).

4 *Иванов В. В.* Безобразие красоты. С. 128–129.

на недоразумении. Во-первых, публикация архимандрита Фаддея (Успенского) не содержит нового варианта текста о святом – как уже было сказано, это издание «баландинской» Повести. Во-вторых, Повесть Баландина, несмотря на ее устные источники, оформлена именно как агиографическое сочинение: рассказ о Фаддее предваряется «похвальным словом», внешность святого представлена в духе иконописных подлинников, жизнь и подвиги блаженного описаны в идеализирующем ключе; как и древние юродивые (Андрей Цареградский, Прокопий Устюжский, Василий Блаженный и другие), Фаддей подвергается «поношениям», «биению», «оплеванию» со стороны «неистовствующих невежд», он обладает даром пророчества и т. д. В-третьих, «борцом против раскола» святой Фаддей предстает уже в Повести Баландина,[1] и последующие церковные авторы лишь повторяли этот мотив. Степень отступления «церковных авторов» от первоначального текста Баландина В. В. Ивановым, таким образом, сильно преувеличена.

Значение Повести Баландина, несомненно, выходит за рамки только интересного историко-литературного факта. Без сочинения Баландина – этого зафиксированного по законам агиографического жанра предания о местном юродивом – вряд ли была бы возможна официальная канонизация блаженного Фаддея, состоявшаяся 26 октября 2000 г.

Остается добавить, что благодаря Баландину Житие Лазаря Муромского и Повесть о Фаддее Петрозаводском стали известны также Ф. Н. Глинке, писателю-декабристу, находившемуся в Петрозаводске в ссылке в 1826–1830 гг. и использовавшему эти тексты в своих поэтических произведениях.[2] Так два персонажа севернорусской агиографии обрели свое место в русской художественной литературе эпохи романтизма.

---

[1] Фаддей, как пишет Баландин в Повести, «не допускал к себе приражаться противомудрствующему и разномысленному учению сект» (БАН, собрание текущих поступлений, № 610, л. 71 об.). В этом месте в рукописи стоит знак сноски; на нижнем поле в примечании к этим словам Баландин отсылает читателя к своей статье о старообрядцах, переписанной в той же рукописи вслед за Повестью о Фаддее на л. 87 об.–89 об. «Сектами», таким образом, Баландин называет старообрядческие толки.

[2] См.: *Пашков А. М.* 1) Горнозаводское краеведение Карелии. С. 39–42; 2) «Житие Лазаря Муромского» как сюжетный источник поэмы Ф. Н. Глинки «Карелия» // Проблемы исторической поэтики. Петрозаводск, 2014. Вып. 12: Евангельский текст в русской литературе XII–XXI веков: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. Вып. 9. С. 112–123.

Святой благоверный князь Александр Невский. Жизнь в прозвищах

ТУЧКОВ Антон Иванович, кандидат исторических наук, директор православного научно-исследовательского и информационного центра «Стрета», г. Мурманск

Князь Александр Невский родился в 1220 г., месяц его рождения точно не известен – либо это ноябрь, либо май (30 мая). Он сын великого князя Ярослава Всеволодовича, незаурядного правителя и полководца, и княгини Ростиславы (во Святом Крещении Феодосии), которую летописи именуют «блаженной и чудной». Эти факты общеизвестны. Почему-то не обращают внимания на одно немаловажное обстоятельство. Княгиня Феодосия – дочь великого князя Новгородского (впоследствии Галицкого) Мстислава Удалого,[1] канонизированного Русской Церковью, сына святого князя Мстислава Храброго и отца святого князя Василия Новгород-

[1] *Волков В. А.* Русская рать: богатыри, витязи и воеводы. М.: Эксмо; Алгоритм, 2005. С. 96.

ского.[1] Таким образом, святой Александр – внук святого представителя редчайшей в истории династии святых князей.

Он был вторым сыном в семье, где было девять детей, и первым князем рода Рюрика, которого назвали Александром, в честь доблестного воина, мученика Александра Фракийского (память 9 июня). Небезынтересно и то, что у князя было одно христианское имя; его предки, в том числе и отец, имели два,[2] а то и три имени.

Св. Александр Невский – одна из тех ярких (и редких) исторических фигур, которые своей деятельностью определяют жизнь народов и государств на века вперед. Но св. Александр интересен еще и тем, что удостоился феноменально обширного количества прозвищ, которые получил за свою недолгую, но весьма бурную жизнь. В российской истории вровень с ним можно поставить только первого русского самодержца, государя всея Руси Иоанна III, прозванного Великим, Грозным, Державным,[3] Собирателем[4] и Правосудом (не говоря уж о том прозвище, которого рослый великий князь удостоился от своих врагов под конец жизни, когда стал сильно сутулиться – Горбатый).

Прозвища св. Александра, прижизненные и посмертные, ярко характеризуют жизнь и деятельность этого замечательного человека.

НЕВСКИЙ

Это прозвище, связанное с яркой победой над крестоносцами в 1240 г. в устье реки Невы, святой князь получил только в XV в., спустя почти два века после того, как отошел ко Господу.[5] Но почему именно это сражение стало поводом к тому прозвищу, с которым св. Александр вошел в историю? Более того, оно стало заменой фамилии, как это произошло с Александром Македонским, Иваном Калитой или Димитрием Донским. Этот феномен, как нам представляется, связан с тем, как восприняли победу в устье р. Невы современники и потомки св. Александра Ярославича.

XIII в. стал апокалиптическим временем для православных. В 1204 г. западноевропейские крестоносцы приступом взяли Константинополь (Царь-

---

1 Сказание о святом благоверном князе Василии Новгородском // Святые Новгородской земли, или история Святой Северной Руси в ликах X–XVIII вв.: в 2 тт. Т. 1. X–XV вв. С. 270.

2 *Тупиков Н. М.* Словарь древнерусских личных собственных имен. М.: Русский путь, 2004. С. 5.

3 *Борисов Н. С.* Повседневная жизнь средневековой Руси накануне конца света. М.: Мол. гвардия, 2004. С. 349–350, 354.

4 Россию поднял на дыбы. М.: Мол. гвардия, 1987. Т. 1. С. 566.

5 *Горский А. А.* Русское Средневековье. М.: Астрель: Олимп, 2010. С. 130.

град русских летописей) и страшно разграбили его; Православное Царство было ниспровергнуто, на месте его основана Латинская империя. Вслед за империей ромеев, казалось, пришел черед Православной Руси. Наступление началось по всему фронту. Венгрия и Польша бросились на Галицию и Волынь; немецкие крестоносцы утвердились в начале XIII в. в Риге (Орден меченосцев) и Пруссии (Тевтонский орден) и оттуда повели наступление на Псков и Новгород; наконец, шведы двинулись на Русь через Финляндию; мечом и огнем немцы и шведы обращали в латинство как язычников литовцев, эстов и финнов, так и православных – русских.[1]

Вторжение 1240 г. было не обычной средневековой войной. Это был крестовый поход, для Шведского королевства – первый из тех четырех, которые оно предприняло против Руси в 1240–1349 гг.[2]

Невская битва произошла 15 июля 1240 г., в день памяти Владимира Святого. По традиции принято считать, что св. Александр вел бой со шведами, но фактически княжеская дружина, новгородские добровольцы, ладожане и ижорское ополчение отбили европейский крестовый поход.

Шведский король Эрик XI Леспе (Картавый, или Шепелявый) послал шведское войско, но к нему присоединились отряды норвежцев и финнов. Возглавил поход англичанин епископ Томас, что подчеркивало характер этой экспедиции как «паломничества» (так скромно в ту пору назывались крестовые походы). Кстати, с этих пор для высокопоставленных англичан участие в крестовых походах против Руси станет традицией. К примеру, в «Кентерберийских рассказах» Джеффри Чосер пишет о том, что даже в XIV в., во время Столетней войны (!), в послужном списке образцового английского рыцаря значилось: «Ходил на русских».

Известие о появлении в устье р. Невы шведского флота было получено в Новгороде своевременно. Узнав об этом, в Новгороде решили, что целью похода шведов и приплывших вместе с ними норвежцев, суми и еми является Ладога. Такое в новгородской истории уже было. В 1164 г. 55 шведских шнек вошли в Неву, поднялись по ней в Ладожское озеро и достигли Ладоги. Правда, осада города для приплывшего шведского войска кончилась тогда большой неудачей. Это подробно описали новгородские летописцы. В 1240 г. новгордцы посчитали, что шведы хотят повторить, но без старых

[1] *Вернадский Г. В.* Два подвига святого Александра Невского // Евразийский временник. Кн. 4. Прага, 1925. С. 318–337.

[2] *Похлебкин В. В.* Внешняя политика Руси, России и СССР за 1000 лет в именах, датах, фактах. Вып. II. Войны и мирные договоры: Справочник. М.: Международные отношения, 1995. С. 143–149.

Александр Ярославич на престоле. Житие Александра Невского в составе Лицевого летописного свода. РНБ

ошибок, операцию 1164 г. Князь Александр, спешно собрав дружину и часть новгородского войска, немедленно выступил к Ладоге. Русские полки, скорее всего, были конными и могли достигнуть Ладоги примерно за 3–4 дня. Однако у Ладоги шведы не появились. Расчеты новгородцев и князя Александра оказались ложными: противник преследовал совсем иные цели, чем в 1164 г. Корабли крестоносцев остановились недалеко от устья Невы, в устье другой реки – Ижоры, левого притока Невы. Многодневное пребывание шведов и их союзников в этом месте никак не объяснено в источниках и в трудах последующих историков. Только в самом раннем фрагменте «Жития Александра Невского», сохраненном Лаврентьевской летописью XIV в., сообщается, что в своем донесении двигавшемуся на шведов Александру старейшина Ижорской земли (племя ижора населяло в те времена берега Невы и подчинялось Новгороду) Пелгуй-Филипп указывал на шведские «станы и обрытья». «Обрытья» – это боевые рвы. Очевидно, в планы крестоносцев входило строительство в стратегически важном месте Ижорской земли такой же опорной крепости, какие строили они в землях суми

и еми-тавастов. Устье Невы и в позднейшие времена представляло для шведов стратегический интерес. В 1300 г. они пытались построить здесь крепость при впадении в Неву р. Охты, построили ее, назвав Ландскроной, но этот могучий «Венец Земли», как точно перевел шведское название русский летописец, на следующий год был до основания разрушен русскими войсками.

Не обнаружив крестоносцев у Ладоги, Александр двинулся на запад, к устью Невы, усилив свое войско отрядом ладожан. Получив от Пелгуя уточняющие данные о расположении шведского лагеря и сумев не обнаружить себя, Александр нанес по лагерю неожиданный удар. Был воскресный день 15 июля, сравнительно рано – половина девятого утра по современному часосчислению, когда на ничего не подозревавших крестоносцев обрушились русские полки. Их внезапное появление вызвало панику. Часть крестоносного войска бросилась на корабли, стоявшие у левого берега Невы, другая старалась переправиться на левый берег р. Ижоры. Предводитель шведского войска пытался оказать сопротивление, построив оставшихся в боевые порядки, но все было тщетно. Непрерывно атакуя, русские заставили бежать и их. Владимирский биограф Александра Невского сохранил живые рассказы об участниках сражения и отдельных боевых эпизодах. Неся большие потери, крестоносцы, тем не менее, сумели добраться до своих кораблей, погрузить на них тела павших (вероятно, наиболее знатных) воинов и спешно отплыть в море.

Первое крупное военное столкновение молодого новгородского князя с внешним врагом закончилось полным триумфом. Новгородский летописец отметил, что с русской стороны вместе с ладожанами пало «20 мужь… или мне» (менее). Конечно, Невская битва по своему масштабу уступала битвам при Бородине или Ватерлоо, но для XIII столетия это было крупное сражение, в котором участвовало несколько тысяч человек. Победа на Неве не позволила крестоносцам закрепиться на берегах Невы, закрыть Новгороду и другим русским землям выход к морю, изолировать от Новгорода земли ижоры и корелы.[1]

Александр Невский победил, но в том же году его изгнали из Новгорода. И он спокойно, тихо удалился к своему отцу, великому князю Ярославу Всеволодовичу, занимая свой новый удел – Переяславль-Залесский.

[1] *Кучкин В. А.* Александр Невский – государственный деятель и полководец средневековой Руси // Отечественная история. 1996. № 5. С. 23–24.

ГРОЗНЫЕ ПЛЕЧИ[1]

Невская битва была отмечена одним примечательным эпизодом. В лихом сражении, вылившемся в разгром вражеского лагеря, юный князь Александр в копейном поединке сразил предводителя крестоносцев. «Повесть о житии и о храбрости благоверного и великого князя Александра» описывает это событие так: *«Александр поспешил напасть на врагов в шестом часу дня, и была сеча великая с римлянами, и перебил их князь бесчисленное множество, а на лице самого короля оставил след острого копья своего»*.[2]

Все русские князья были профессиональными воинами, хорошо владевшими любым видом оружия. В бою князь рубился в первых рядах. Случалось, что исход сражения, а то и войны, решало умение князя сокрушить вождя врагов в единоборстве. Образцом здесь стал Тмутараканский (и будущий Черниговский) князь Мстислав, сын равноапостольного князя Владимира, который на поединке «зареза Редедю», касожского князя.[3]

Но в XIII в. такого рода столкновения военачальников стали очень большой редкостью. Тем более удивительным казался современникам и потомкам поединок св. Александра с предводителем крестоносцев в Невской битве.[4]

Обычно (не только в популярной, но даже в научной литературе, начиная чуть ли не с «Истории государства Российского» Н. Карамзина) побежденного врага именуют ярл Биргер Магнуссон. Этот ярл, Биргер аф Бьельбо, двоюродный брат правителя Швеции Улофа Фаси и зять короля Эрика XI Леспе, был выдающимся шведским политическим и военным деятелем, правителем королевства с 1248 г., крестоносцем (ходил в походы на Финляндию), основателем современной столицы Швеции, Стокгольма. Биргер был врагом Руси, но о его участии в Невской битве нет абсолютно никаких современных событию известий. Поэтому в некоторых исследованиях утверждалось, что эта яркая, запомнившаяся и современникам, и потомкам победа была одержана юным князем над знатным рыцарем, имя которого, увы, осталось для нас неизвестным.[5]

Сомнения разрешила археология. Шведские ученые эксгумировали и исследовали останки ярла, и выяснилось, что кости его глазницы имеют

---

[1] *Волков В. А.* Русская рать: богатыри, витязи и воеводы. С. 101.

[2] Цит. по: *Филипповский Е.* Краткое историческое и хронологическое описание жизни и деяний великих князей российских. Т. 2. М., 1807.

[3] Древняя русская литература. М., 1980. С. 23.

[4] Повести о житии и о храбрости благовернаго и великаго князя Александра // Памятники литературы Древней Руси: XIII в. М., 1981. С. 430.

[5] *Коваленко Г. М., Смирнов В. Г.* Легенды и загадки земли Новгородской. М.: Вече, 2007. С. 90–95.

явные следы прижизненного повреждения, вероятно, копьем. Такую рану будущий правитель Швеции мог получить только в 1240 году.[1] Что же касается отсутствия упоминаний в шведских хрониках об участии Биргера в провальном крестовом походе и ранении на поединке, то это как раз понятно – никто и нигде не любит подробно писать о поражениях (родоначальником и образцом этого исторического направления выступает Древний Египет – у фараонов за тысячи лет вообще не было военных неудач). Сама же победа св. Александра была отмечена прозвищем «Грозные Плечи».

ХРАБРЫЙ

Прозвище, использовавшееся в источниках наряду с прозвищем Невский. Оно подчеркивало важнейшую сторону служения великого князя – полководчество, военное искусство главы государства. Собственно, необходимость защиты страны от внешних врагов, как и охрана внутреннего порядка (а это было возможно только военной силой) и обеспечивало высокое положение русского князя.[2]

Это касалось всех князей (недаром это прозвище носили св. князь Мстислав Новгородский и соратник св. князя Димитрия Донского, князь Владимир), но особенно значение князя как главы войска возрастало во времена обострения военной опасности. А Русь в XIII в. переживала именно такой, бурный и трагический период своей истории, когда от выигранного или проигранного сражения зависело многое. Если не все… Например, для того, чтобы закончило свое существование славянское государство Великая Моравия, моравам было достаточно проиграть уграм (венграм) одну-единственную битву. Как и сербам – битву на Косовом поле. Но если Сербия все же возродилась после четырех веков османского ига, то моравское государство так и осталось в истории раннего Средневековья. Такой может быть цена одного-единственного поражения.

Св. Александр воевал с 14 лет, первый боевой поход совершил с войском своего отца в 1234 г., при этом принял участие в победоносном для русского оружия сражении при реке Эмбах (по-русски Амовжа), что в нынешней Эстонии.[3] Это сражение стало боевым крещением юного князя.

Все русские князья были полководцами. Но св. Александр отличается и от своих предков, и от своих потомков тем, что был самым настоящим по-

[1] Летописи правы! // Военная история. 2015. № 4. С. 11.

[2] *Толочко П. П.* Власть в Древней Руси. X–XIII века. СПб.: Алетейя, 2011. С. 10.

[3] *Бредис М. А.* Крестовый поход на Русь. М.: Алгоритм, 2007. С. 333.

бедоносцем. Провоевав всю свою жизнь, он не только завершил победой все свои войны, но и не проиграл ни одного сражения! А всего он дал противникам не менее 12 сражений, из них два (Невскую битву и Ледовое побоище) с полным правом можно назвать генеральными сражениями, не только решившими исход войны, но и на десятки лет определившие военно-политическое положение на Северо-Западе Руси.

В мировой военной истории это является редчайшим феноменом, достаточно вспомнить историю таких великих полководцев, как Ганнибал, Фридрих II Прусский или Наполеон, которые блестяще выигрывали сражения, но катастрофически проигрывали войны. Из младших современников по боевым успехам (но не по их историческому значению) с ним можно сравнить только св. князя Довмонта Псковского (во Святом Крещении Тимофея).

Классикой военного искусства стала война с Тевтонским орденом и его союзниками в 1240–1242 гг. Через полтора месяца после битвы на Неве соединенные силы Тевтонского ордена, датского короля, дерптского епископа и служившего немцам русского князя Ярослава Владимировича неожиданным ударом захватили пограничную псковскую крепость Изборск. Выступившее на защиту Изборска псковское войско было разгромлено, его воеводa Гаврила Гориславич пал в бою. Крестоносцы осадили Псков. Не получив помощи, псковичи вынуждены были 16 сентября 1240 г. капитулировать. Первый (и последний) раз в своей истории лучшая крепость Руси добровольно открыла перед врагом свои ворота. В Пскове были посажены два немецких фогта. Их поддерживала влиятельная часть псковского населения во главе с боярином Твердилой Иванковичем. Но было и много недовольных установившимся немецким господством. Часть их вместе с семьями бежала в Новгород.[1]

Затем крестоносцы продолжили наступление. В первую очередь они захватили два погоста: Копорье и Тесов; в Копорье была построена настоящая рыцарская крепость, или укрепленный замок, обнесенный стеной, рвом и валом, и там занял оборону сильный гарнизон. Крестоносцы захватили важнейшие торговые пути, отрезая новгородцев от Балтийского моря. Новгородских купцов орденские разъезды стали грабить чуть ли не под стенами Новгорода.

И только после этого новгородские послы явились в Переяславль-Залесский вновь звать Александра Ярославовича на Новгородское княжение.

[1] *Кучкин В. А.* Александр Невский – государственный деятель и полководец средневековой Руси // Отечественная история. 1996. № 5. С. 24.

И кротко, спокойно, без единого слова укора, Александр Невский в 1241 г. возвратился в Новгород. К этому времени, в 1237 г., независимо от русских событий, окончательно объединились рыцарские ордена: Орден меченосцев, до этого вдребезги разбитый литовцами под Сауле, вступает в состав Тевтонского ордена, составив его Ливонскую провинцию.[1] На юго-восточном побережье Балтийского моря возникло немецкое теократическое государство, простиравшееся от Померании до Нарвы.[2] Объединенный Тевтонский орден приступил к покорению не разоренной татарами новгородской земли.

Вскоре св. Александр наносит крестоносцам первый удар – освобождает Копорье, то есть очищает торговые пути, чтобы сразу дать Новгороду возможность жить. Св. Александр взял Копорский замок приступом и приказал срыть все укрепления до основания. Перешедшие на сторону крестоносцев изменники были казнены.

Второй удар св. князь нанес по псковскому гарнизону крестоносцев. Его войско усилили подошедшие «с Низа» подкрепления – войска из Владимира под командованием брата, князя Андрея Ярославовича. Перерезав все пути, которые связывали Орден и немецкие епископства в Прибалтике со Псковом, Александр неожиданным ударом с запада захватил Псков. Теперь его тылы были обеспечены. Сражение за Псков было упорным, в нем погибло 74 орденских братьев-рыцарей.

Во все русские учебники истории вошло второе генеральное сражение, которое дал крестоносцам св. князь Александр Невский – Ледовое побоище.

Для сокрушения русских глава тевтонских рыцарей в Ливонии ландмейстер Андреас фон Вельвен («Андреяшь» русских летописей) собрал войско в 10-12 000 воинов. И опять – это стоит отметить – немцы составляли только его ядро. Кроме тевтонцев там были отряды Дерптского (Дорпатского) епископства, многочисленные отряды датчан во главе с сыновьями короля Вальдемара II,[3] а основную массу орденской пехоты составили эстонцы (летописная чудь).

Освободив Копорье и Псков, можно было воевать за собственно немецкие владения. Александр и Андрей вторглись в Чудскую землю. Вернувшись снова в землю эстов, они стали опустошать ее. Однако немцы уже начали

---

[1] *Бредис М. А.* Орден меченосцев против Руси. Первый германский поход на Восток. М.: Алгоритм, 2013. С. 366–368.

[2] *Машке Э.* Немецкий орден. СПб.: Евразия, 2003.

[3] *Монусова Е.* Полная история рыцарских орденов в одной книге. М.: АСТ; СПб.: Астрель-СПб., 2010. С. 419.

Схватка с Ярлом Биргером

собирать силы. Их войскам у местечка Моосте, близ р. Лутсу, удалось разбить передовой отряд Александра под командованием Домаша Твердиславича, брата новгородского посадника, и дмитровского наместника великого князя Ярослава Всеволодовича Кербета. Домаш пал в бою. Это поражение авангарда заставило Александра Невского отступить на Чудское озеро.

Крестоносцы начали преследование русских полков. Сражение крестоносцам св. Александр дал в 1242 г., *«месяца априля в 5, на память святого мученика Клавдия, на похвалу святыя Богородица, в субботу»*. По воле Божьей, это была суббота пятой недели Великого поста, суббота Акафиста, день, памятный в истории Православия. Именно в этот день столица империи ромеев, Константинополь, из века в век отражала нашествия врагов православия – персов, авар и арабов. И теперь в этот день святой князь поднимал свой меч на защиту не только последнего неразгромленного ордынцами русского государства, но и на защиту православной веры.

Перед битвой князь помолился в церкви Святой Троицы, получил благословение. Выйдя из храма, св. Александр воззвал к Господу: *«Суди, Боже, и рассуди прю мою от языка велеречива. Измы мя от врагов моих, Боже, и от восстающих на мя, яко можеши хотяй, помози ми, Господи, яко же древле Моисеови на Амалика и прадеду моему великому князю Ярославу на окаянного Святополка»*.

Александр расположил свое войско «на Узмени у Воронея камени». Крестоносцы построили свои боевые порядки клином-«свиньею», во главе которой двигалась тяжеловооруженная рыцарская конница, и ринулись на русские полки. Александр укрепил фланги полков конницей, расположил свою дружину в резерве, а впереди войска поставил лучников, которые на расстоянии расстреливали крестоносную конницу. Однако немцам удалось прорвать центр боевого порядка. Битва приняла крайне упорный характер. В конце концов вспомогательные войска крестоносцев, набранные из эстов, не выдержали боя и побежали. За ними побежали и немцы. Победа русских полков на льду Чудского озера была полной, врага гнали и рубили семь верст, до Суболического берега.

Летом того же года Орден прислал своих послов. На поклон. *«Есмя зашли мечем Псков, Водь, Лугу, Латыголу, и мы ся того всего отступаем, а что есмя изоимали в полон людей ваших, а теми ся розменим, мы ваших пустим, а вы наших пустите, и псковсий полон пустим»*. То есть «орденские братья» отказались от всех своих завоеваний 1240–1241 гг. в Новгородской земле, отпустили псковских заложников и разменялись пленными. В пользу Новгорода Орден отказался даже от части Латгалии. Условия этого договора были действительны даже в XV в. Ледовое побоище остановило военное продвижение крестоносцев на Восток.[1] Крестовый поход на Русь, в литературе и в латинской традиции именуемый Восьмым, провалился.

Сразу после поражения, которое св. Александр нанес крестоносцам, он вынужден был начать войну с Литвой, которая растянулась на три года (1242–1245 гг.).[2] Для св. Александра это была защитная война, поскольку подданные великого князя Миндовга постоянно нападали на русские земли. Св. Александр уже летом 1242 г. нанес поражение семи литовским отрядам, нападавшими на русские земли. В 1245 г. княжеское войско отбило Торопец, захваченный литовцами, уничтожило крупный литовский отряд под Жиздрами. Войну св. Александр закончил разгромом литовского ополчения под Усвятом, в Полоцкой земле. Русский князь нагнал на литовцев такой страх, что они стали «блюстися имени его».[3]

Стратегическое значение имел поход в землю Тре (на Кольский Север). В 1251 г. князь Александр повел свою дружину на Норвегию. Он поставил Терь (Кольский полуостров) под окончательную власть Великого Новгорода, заключив договор с королем Хоконом Хоконссоном. Этим св. князь обеспечил уплату ордынцам дани пушниной. Есть меха – нет вторжений, опустошительных ордынских «ратей». В условиях ордынского ига князь сберегал русскую кровь.[4]

Св. Александр был способен планировать и осуществлять уникальные по сложности операции. Такой операцией стал поход 1256 г., прозванный «темным», или «полуночным». В полярную ночь суздальские и новгородские полки прошлись набегом по Финляндии, заставили шведов в панике бежать, бросив недостроенную крепость, и вернулись в Новгород с боль-

---

1 *Урбан В.* Тевтонский орден. М.: АСТ: Астрель, 2010. С. 159.

2 *Перхавко В. Б., Сухарев Ю. В.* Воители Руси IX–XIII вв. М.: Вече, 2006. С. 336–337.

3 *Волков В. А.* Русская рать: богатыри, витязи и воеводы. С. 105.

4 *Митрофан (Баданин), игум.* Князь Александр Невский и Кольский Север. СПб. – Мурманск: Ладан, 2013. С. 48–52.

шой добычей. Этим походом св. князь Александр на 37 лет обеспечил покой на шведских рубежах Новгорода.

Благоверный князь успешно проводил все виды боевых действий, принятых в ту эпоху, – генеральные сражения, полевые бои, взятия крепостей (причем решал дело штурмом, как это было при Копорье, Пскове, Изборске, Торопце), набеги (рейды).

Грандиозное значение побед св. Александра проявилось и в том, что память о них вошла в православное богослужение – еще в XVI в. Ледовое побоище и Невская битва поминались на ектениях по всем новгородским храмам.[1] Насколько мне известно, это уникальный случай в литургической истории Церкви.

БЕСПОКОЙНЫЙ

Так св. Александра называли современники, *«уж очень он за родную землю беспокоился»*.[2] Политикой князь занимался с самых юных лет, практически еще ребенком – вместе со своим братом Федором он был оставлен своим отцом княжить в Новгороде, когда ему было всего 8 лет.[3]

И здесь, через каких-то 15 лет, он приобрел славу выдающегося дипломата. Эта черта его политики приобрела особое значение после победного 1242 г., когда Папа Иннокентий IV в 1248 г. послал к князю Александру посольство с предложением помощи против татар и… королевской короны!

«Война есть продолжение политики иными средствами», – писал великий теоретик Клаузевиц. В определенных условиях и дипломатия может быть продолжением войны – там, где не удалось добиться своего мечом, в ход идет перо дипломата. После провала крестового похода на Русь это и решил показать римский Папа Иннокентий IV. В своем послании к *«знаменитому мужу Александру, князю суздальскому»* Папа призывал святого князя, *«оставив путь погибели, приводящий к осуждению вечной смерти»*, смиренно вступить в единение с Римо-католической Церковью. При этом Папа ссылался на пример его отца, великого князя Ярослава, об отступничестве которого от православия ничего не известно.

Правда, в ответ нужно было перейти под власть Папы, то есть принять римо-католичество. *«Да будет тебе известно,* – писал Папа, – *что если ты*

---

[1] *Сторожев В.* Ледовое побоище // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. VII.

[2] *Морихин В. Е.* Традиции офицерского корпуса России. Научно-исторические исследования. М.: Граница, 2003. С. 17.

[3] *Волков В. А.* Русская рать: богатыри, витязи и воеводы. С. 97.

воспользуешься нашим – или, лучше, Божиим благоволением, – мы будем считать тебя наилучшим между католическими государями и всегда с особенным усердием будем стараться об увеличении твоей славы». Это была испытанная тактика – если не удалось добиться своего мечом, почему не попробовать переговорами? Только ответ был четко отрицательный, причем князь не разменивался в нем на земные, преходящие проблемы. Он отказывался от власти Папы, так как был православным. Вопрос о вере стоял для него много выше сиюминутных политических интересов и выгод. Для него вера была святыней, данной Церковью и усвояемой благочестием. Нравственное достоинство, считал князь, принадлежит только такой вере, предмет которой не зависит от человеческого произвола, никакого отношения не имеет к вкусам и мнениям, а также к временным политическим отношениям.[1]

Переговоры с Западом сформировали ту дипломатическую линию, которой он придерживался все свое правление: «Меч на Западе, щит на Востоке».

Война 1242–1245 гг. не помешала св. Александру заключить в 1262 г. с великим князем Литовским Миндовгом чрезвычайно выгодный договор о борьбе против Тевтонского ордена. В 1262 г. литовцы и русские, которых возглавили брат св. Александра, князь Ярослав, и его сын, Димитрий Александрович, начали совместную войну против Ордена. К сожалению, эта чрезвычайно плодотворная линия на установление союза Литвы и Руси против крестоносной агрессии была прервана смертью обоих великих князей, св. Александра и Миндовга, в 1263 г.[2]

Но особенно важными были переговоры в Орде. Он сумел склонить к себе даже такого жестокого и недоверчивого человека, как Бату-хан.

«Он, так же как и митрополит Кирилл, засвидетельствовали своей деятельностью, подвигом, всею жизнью, что татары – Божий бич, который держит Сама Десница Господня, поэтому борьба с татарами есть попытка остановить Десницу Господню, наказующую, но не умерщвляющую. И дело это – не только безнадежное, но и нечестивое. История, то есть Промысел Божий, выражаемый во временных событиях жизни людей, подтверждает истинность этого пути», – пишет о его ордынской политике один исследователь.

О личном обаянии благоверного князя, о его умении привлекать к себе людей достаточно привести один факт. Христианин (вероятно, нестори-

---

[1] Великий князь Александр Невский. Лениздат, 1992. С. 161–163.

[2] *Похлебкин В. В.* Внешняя политика Руси, России и СССР за 1000 лет в именах, датах, фактах. Вып. II. Войны и мирные договоры: Справочник. М.: Международные отношения, 1995. С. 329–330.

анин),[1] Сартак, сын Батыя и в 1255–1256 гг. хан «улуса Джучи», Батыевой орды (она же Сарайская, Золотая или Кипчакская)[2] стал побратимом св. Александра. Храбрость, честность, верность слову ценилась Чингизидами, которые жили в обстановке беспрерывных интриг, заговоров, предательств и политических убийств (иногда открытых, а иногда и тайных: отравления у «Золотого рода» практиковались достаточно широко). С Ордой не смогли справиться вооруженной рукой, значит, политика по отношению к Орде – миссия (недаром он был сыном князя-миссионера, крестителя карел).

Об этом полузабытом, но чрезвычайно важном аспекте дипломатии св. Александра Ярославича хорошо написал профессор В. Л. Махнач: «*Одно из великих деяний Александра Ярославича – создание в 1261 г. в Сарае, столице Орды, православной епархии. Много писалось о том, для чего она была нужна Орде (в частности, речь идет о дипломатических отношениях с освобожденной уже от латинян Византией). Но ведь открыли-то не ордынцы! Зачем русским была нужна эта епархия? Ответ прост: с одной целью – миссионерской! И действительно: карательную экспедицию на Владимир против брата Невского Андрея Ярославича возглавлял темник Неврюй. Его сын. Олекса Неврюй, высокий ордынский чиновник – уже православный христианин. Крестником Александра Невского был великий владимирский баскак Амирхан, в крещении Захар. Дети Амирхана-Захара жили на Руси, его правнук – преподобный Пафнутий Боровский. Посмотрите, сколько дворянских родов, сколько русской национальной элиты ордынского происхождения: Суворовы, Кутузовы, Ушаковы, Карамзины, Аксаковы, Тургеневы, Тенешевы, Балашовы…*

Нам не удалось крестить Орду (если бы выиграли состязание с исламом и Орда стала бы православной – чести было бы, думается гораздо больше, чем от Куликовской победы). Не удалось, может быть потому, что слишком рано не стало Александра Ярославича».[3]

Особенно явственно эта линия политика проявляется при сравнении св. Александра и второго выдающегося деятеля эпохи, Даниила Галицкого. Даниил разменялся на повседневные политические мелочи и упустил из рук главные нити исторических событий. Он выиграл несколько отдельных сражений, в частности именно он уничтожил духовно-рыцарский Добжинь-

---

[1] *Вернадский Г. В.* Монголы и Русь. Тверь: ЛЕАН; М.: АГРАФ, 1997. С. 154–156.

[2] *Устрялов Н. Г.* Русская история до 1855 года. Петрозаводск: Фолиум, 1997. С. 133.

[3] *Махнач В., Марочкин С.* Выбор благоверного князя. http://www. archipelag.ru/authors/mahnach/?library=1201.

ский орден,[1] но проиграл самое главное – Православную Русь. Результатом его политики были долгие века латинского рабства юго-западной Руси. Не прошло и ста лет после смерти Даниила, как вся его отчина – Галицко-Волынская земля – была расхватана соседями: уграми, поляками, литовцами. Латинское рабство в отдельных частях Руси не изжито было до наших дней.[2]

Умер великий князь Александр 14 ноября 1263 г., возвращаясь из Орды, после тяжелейших переговоров с ханом Берке, занявших целый год. Перед смертью святой принял схиму под именем Алексий. Жил воином и дипломатом, умер монахом. Он оставил нам целую плеяду святых – из ордынцев, где светочами сияют Петр, царевич Ордынский, и Пафнутий Боровский, воспитатель русских святых.

Ради чего он жил? Изо всей его бурной жизни Господь даровал ему только два спокойных года, 1260 и 1261. «Бысть тишина великая христианам!», – свидетельствуют летописи. Чем же занимался князь? Он беседовал. С родными, с близкими, с епископом Кириллом… И были это «словеса, услаждающа паче меда и сота». Всякий, беседовавший с князем, исполнялся желанием после его беседы «реченная и делом исполнити».[3] Он просветительствовал в эти два спокойных года и побуждал своих собеседников к действию. Жаль только, что обстоятельства жизни великого князя сложились так, что слишком мало времени он занимался тем делом, к которому лежала его душа. Не просветителем, а воином и дипломатом вошел он в нашу историю.

Именно успехи великого князя в дипломатии позволили считать его святым покровителем дипломатической службы Российской Федерации.

Выдающийся русский историк Е. Ф. Шмурло дал емкую характеристику основных черт святого князя как политика: «*Александр – это тип северного князя: практический ум, рассудительность, железная воля, настойчивость и терпение; увлечениям нет места; ценится одно только реальное благо*».[4]

Можно выделить несколько принципов, которым следовал св. Александр в своей дипломатии.

«Не в силе Бог, а в правде». Если учесть, что слово «правда» в древнерусском языке было синонимом слова «право», то это известное выражение св. князя можно понимать и как воплощение непреложного факта: успех

---

1 *Матузова В.* Тевтонская угроза // Древняя Русь. М.: Система, 2012. С. 99–100.

2 *Вернадский Г. В.* Два подвига святого Александра Невского // Евразийский временник. Кн. 4. Прага, 1925. С. 318–337.

3 Великий князь Александр Невский. Лениздат, 1992. С. 200.

4 *Шмурло Е. Ф.* История России 862–1917 гг. М.: Аграф, 1999. С. 104.

в конечном итоге зависит не от грубой силы, а от справедливости дела, которое защищаешь. И мировая, и отечественная история неоднократно подтверждала верность этого положения. Недаром на Руси это изречение стало крылатым выражением.

«Жить не преступая в чужие части». Даже сокрушая врагов, напавших на Русь, святой князь не отнимал их земель, не навязывал им свою власть. Он заключал мир, довольствуясь лишь возвращением захваченных территорий и жителей, а также возмещением причиненного ущерба.

«Кто с мечом к нам придет – от меча и погибнет». Эти слова святого князя Александра, сказанные им при заключении мира с тевтонскими рыцарями – почти дословная цитата и Священного Писания *(Мф. 26, 52; Пс. 36, 15)*. Это предвосхитило действующую норму международного права, определяющую право любого государства на индивидуальную и коллективную самооборону в случае агрессии (Устав ООН, ст. 51).[5]

СОЛНЦЕ ЗЕМЛИ СУЗДАЛЬСКОЙ

Св. Александр принадлежал к славному роду правителей Суздальской земли, получившей в исторической литературе «кабинетное» название Владимиро-Суздальской Руси. Его прадед Юрий Долгорукий был основателем независимого Суздальского княжества, а дед Всеволод Большое Гнездо укрепил его политическое значение как самого могущественного государства на Руси.[6]

За жизнь он княжил во многих землях. Великий князь Новгородский, великий князь Киевский (но в разрушенный ордынцами Батыя Киев не поехал, остался в Новгороде),[7] великий князь Владимирский.

При жизни пользовался громадным авторитетом в народе.

В Новгородской земле он был князем-«рекордсменом»: четыре раза «мужики-вечники» избирали его своим князем, столько раз новгородский «стол» (престол) не занимал никто. Правда, дважды новгородцы указывали святому князю «путь чист», то есть изгоняли его. Тоже своего рода рекорд: обычно хватало одного раза.

---

[5] *Владимир, митр. Ташкентский и Среднеазиатский.* Святой Александр Невский как полководец и дипломат // Свято-Александровские чтения, посвященные 790-летию со дня рождения святого благоверного князя Александра Невского: Сборник. СПб.: Отдел религиозного образования и духовного просвещения, 2010. С. 188–190.

[6] *Коган В. М.* История дома Рюриковичей. СПб.: Бельведер, 1993. С. 21–23.

[7] *Вернадский Г. В.* Монголы и Русь. С. 153.

Сын св. Александра, Святой Даниил Московский,[1] стал основателем династии московских государей, скинувших ордынское иго и создавших Российское царство.

Да, и орден св. Александра Невского – единственный, который был и в Российской империи, и в Советском Союзе, и в Российской Федерации. Он был и остался героем и для монархистов, и для коммунистов.

Что же оставил нам св. благоверный князь Александр, ставший в начале XXI в., через 745 лет после своей кончины, именем России?[2] Очень хорошо сказал об этом профессор В. Л. Махнач, чьими словами я и хотел бы закончить эту статью (но не тему, которая поистине неисчерпаема): *«Верность Православной Церкви и восточнохристианской культуре завещал нам великий князь. Сознание того, что единственная стоящая ценность – это люди: книжники, бояре, пахари, купцы. Уже младший сын Александра – первый московский князь Даниил – стремится собрать на службу потомков Гавриила Олексича, Ратши – чьи отцы совершили великие подвиги вместе с любимым князем русского народа. И случайно ли, что Российскую державу создали единственные прямые потомки невского героя – московские князья и их бояре, потомки его сподвижников? Россия снова стала «Светло светлой» и «прекрасно украшенной», богатой «бесчисленными городами великими, селеньями славными, садами монастырскими». Стала Третьим Римом, защитницей славян и грузин, греков и молдаван, апологетом чести и справедливости во внешних делах своих. Россия стала и чутким другом самых разных евразийских народов: не случайно волжские татары устремились в ополчение Минина и Пожарского, а в 1814 году башкиры и калмыки победно проехались по Парижу.*

Он не знал, что победил. Он был почти одинок. Он спасал Русь, которая вовсе не желала, чтобы ее спасали! Кончина в сорок три… Он просто надорвался под тяжестью неимоверных трудов. Человек не знает результатов всей жизни своей. Не знали и современники. Быть может, величайший из них, митрополит Кирилл (плохо мы знаем своих великих!) над гробом Александра произнес бессмертные слова: «Дети мои, знайте, что уже зашло солнце земли Суздальской!» Все же люди восклицали: «Уже погибаем!»

Но мы знаем: он победил. Ибо не в силе Бог, но в правде!»[3]

---

[1] *Коган В. М.* История дома Рюриковичей. С. 60.

[2] См., напр.: *Сахаров А. Н.* Александр Невский. Имя Россия. Исторический выбор 2008. М.: АСТ: Астрель, 2008.

[3] *Махнач В. Л.* Он победил. http://www.archipelag.ru/authors/mahnach/?library=1200.

Православное просвещение Кандалакшской церковно-приходской школы на рубеже XIX–XX веков

КУЗНЕЦОВ Юрий Валентинович, доктор философских наук, профессор, член Совета общественной палаты Мурманской области, г. Мурманск

Восстанавливаются храмы, россияне привыкли свободно выражать свои религиозные чувства и предпочтения, происходят изменения в сознании общества и личности, привычным стало наличие широкой и многообразной сети учебных заведений – гимназии, лицеи, колледжи, воскресные школы, катехизаторские курсы. В истории России это все существовало, потом было разрушено и сегодня воскресает.

Церковно-приходские школы, представляемые в советский период как рассадники религиозного дурмана, в действительности были единственной возможностью дать начальную грамотность детям, родители которых не имели средств для их обучения.

Первым источником грамотности на рубеже XIX–XX вв. в селе Кандалакша стала Кандалакшская одноклассная церковно-приходская школа, открытая в октябре 1889 г. Это была первая школа в селе, которую могли посещать все дети независимо от сословия. Обучение в ней было бесплатным.

Работа школы находилась под наблюдением Кемско-Александровского Уездного отделения Епархиального Училищного Совета. Помещалась школа в причтовом доме, а «с 1902 г. на средства Епархиального Совета было построено для школы отдельное здание, в котором устроен класс и рядом с ним теплый коридор, служащий прихожей, было и помещение для учительницы – комната и кухня. Помещение довольно удобное и светлое» [2, л. 39].

Закон Божий преподавал в школе приходской священник (с 1889 г. по 1903 г. – священник Николай Попов, с июня 1903 г. – священник Василий Гаврилович Рябов, он же являлся и заведующим школой), церковное пение – псаломщик (с 1906 г. – Иона Гурьев), остальные предметы – Лариса Гурьева, назначенная Епархиальным Училищным Советом в 1889 г. И закончившая курс Женского Епархиального Училища, а с 1905 г. – Мария Варфоломеева, дочь священника, окончившая курс в Архангельском училище. Священник и псаломщик обучали безвозмездно, учительница получала вознаграждение 300 рублей в год из бюджета Святейшего Синода. Для сравнения, жалование священника составляло 392 рубля, псаломщика – 122 рубля 50 копеек. Труд учителя оплачивался достойно, если сравнить его с ценами того времени, указанными в книге «Подарок молодым хозяйкам, или Средство к уменьшению расходов в домашнем хозяйстве» (СПб., 1914): «(цена указана за фунт (0,45 кг): ржаной муки – 3 1/2 коп., овсянки простой – 4-5 коп., пшена – 4 1/2 коп., соли кухонной – 1 1/2 коп., сахарного песку рафинада, лучшего сорта – 18 коп., чая общеупотребительного – от 1,6 руб. до 2,4 руб., шоколада – от 60 коп. до 1 руб., макарон простых – 9 коп., масла подсолнечного – 18 коп., масла сливочного – 50-80 коп., сметаны – 20-25 коп., сыра русского – 30 коп., говядины 1 сорта – 17 коп., говядины 2 сорта – 15 коп., говядины 3 сорта – 13 коп., свинины свежей – 12 коп., курицы – 45-65 коп., судака – 10-12 коп., окуней – 10-15 коп., хлеба ржаного, простого, черного – 2 коп., хлеба «ситного» – 1 коп., мешка картошки – 1 рубль летом и 1,75 руб. зимой, любителям «ананасов с рябчиками» – фунт финляндской овсянки – 12 коп., масла чухонского – 40 коп., сыра швейцарского – 60 коп., тетерки – 35-45 коп., лососины – 35-40 коп., осетрины – 30-35 коп., семги соленой – 50 коп.-1 руб.» [5].

На отопление, освещение и прислугу, а также на другие потребности отпускались средства из местной казны, от церкви и от Кандалакшского приходского попечительства, открытого 15 декабря 1896 г. Поступали деньги и от частных лиц. На вышеперечисленные нужды «в 1907 г. было отпущено и израсходовано 277 рублей 06 копеек» [2, л. 36].

Когда в 1902 г. в здании школы пришла в негодность печь, то, по Указу Архангельской Духовной консистории от 22 апреля 1902 г. для восстановления школьной печи были разобраны печи в Богородицкой церкви села Кандалакша.

В школе в разные годы обучалось неодинаковое число детей, однако мальчиков обучалось всегда больше, чем девочек. Можно отметить такое соотношение: по спискам «Классного журнала» в 1890–1911 гг. обучалось от 12 до 24 мальчиков в год, а девочек – от 1 до девяти. В периоды 1892–1894 и 1897–1901 гг. отмечался большой отток детей из школы в течение года в связи с «занятиями домашней работой». Были и отчисления детей из школы из-за плохого поведения, а также в случае перехода в другие учебные заведения городов Поморского Севера и по причине смерти [1, л. 15].

Обучались в школе в основном дети крестьян, но были и дети мещан, чиновников и священнослужителей. С 1906 по 1908 г. обучались дети учительницы Марии Варфоломеевой – Александра и Софья. В дальнейшем Софья Варфоломеева продолжила обучение в Александровском училище в г. Александровск. Обучение проходило в течение двух полугодий. Первое полугодие начиналось после Рождества Христова, 8 января, и заканчивалось 31 марта, а второе полугодие начиналось 12 сентября и длилось до 22 декабря. Общее число учебных дней в году составляло 151 день. Дети изучали 13 предметов, и, что примечательно, занятия по счислению (математике) и русскому чтению были каждый учебный день, а церковные предметы преподавались 116 (Закон Божий) и 103 (церковная славянская грамота) дней. Нельзя упрекнуть персонал церковно-приходской школы в отрицании светских предметов – наоборот, главное место отводилось обучению детей светским наукам. Обучали детей и необычным для современных школ предметам: списыванию с книг, рукоделию, церковному пению для голоса, изложению мыслей по вопросам и по плану, письму полууставом, чистописанию и церковному пению по нотам.

В 1907 г. в Кандалакшском приходе насчитывалось 974 жителя, из них детей в возрасте от 7 до 14 лет было 119 человек, при этом в Кандалакшской

церковно-приходской школе обучалось 26 человек. Грамотных детей было 36 человек и 20 человек обучалось в училищах Министерства народного просвещения. Эти данные свидетельствуют о высоком начальном уровне грамотности и просветительства школы в селе Кандалакша.

В школе проводились воскресные чтения, где присутствовали не только учащиеся, но и часть местного населения. Так, «в 1907 г. было проведено 5 чтений, на которых присутствовало 379 человек» [1, л. 11].

В 1906 г. при церковно-приходской школе открыли бесплатную народную библиотеку. Книги были распределены по 8 отделам:

– религиозно-нравственная литература;
– история и биография;
– словесность;
– география и естествознание;
– физкультура, гигиена и медицина;
– сельское хозяйство;
– юридическая;
– разная литература.

Всего в фонде библиотеки в 1907 г. насчитывалось 384 книги, в основном полученные из Кемско-Александровского Уездного отделения Епархиального Училищного Совета, приобретено на местные средства 62 книги. Возраст читателей варьировался от 8 до 40 лет. В 1911 г. отмечено 43 читателя, а в 1912 г. – 39, при этом дети в возрасте от 8-13 лет составляли половину всех читателей – 17 человек [1, л. 6]. Пользовались спросом книги отделов словесности и истории (в основном посвященные биографии выдающихся деятелей). При проверке работы библиотеки заведующий аудиторий народных чтений села Кандалакша священник Василий Рябов отмечал: «Желательно усилить библиотеку по отделам словесности – беллетристики и истории, как наиболее пользующимся спросом читающей публики, а также по гигиене, медицине и промышленности (рыболовству), как книги, полезные для читателей и их внимания» [1, ед. хр. 132].

Проверяющие в своих отчетах отмечали успехи школы: «Заведующий и учительница по мере сил и возможностей старались, чтобы школа в достаточной мере выполнила свое скромное назначение быть рассадником первоначальной грамотности в народе, просветителем его в религиозном отношении» [1, л. 21]. Но столь скромные оценочные суждения лишь дополняют для нас истинную картину неоценимого вклада служителей Кандалакшского прихода и учительствующего состава в православное просвещение и форми-

рование грамотности жителей села Кандалакша. Подобные поступки история и потомки справедливо признают духовным подвигом.

Кто же были эти первые ученики Кандалакшской церковно-приходской школы? Среди них такие распространенные фамилии среди жителей современной Кандалакши, как: Жидких, Кяльмины, Крыловы, Лопинцевы, Мостовиковы, Плотниковы, Пушкаревы, Рогозеровы. Вероятно, их потомки живут и трудятся в Кандалакше до сих пор. Безусловно, информация об этих людях и тех, которые помогали им становиться грамотными и достойными гражданами России, вызывает огромный генеалогический интерес наших современников.

Несмотря на то, что выдающийся историк-краевед И. Ф. Ушаков отмечал: «В районе Кандалакши один грамотный приходился на восемь безграмотных»[1], влияние Кандалакшской церковно-приходской школы на рубеже XIX–XX вв. на социальную и просветительскую жизнь села Кандалакша было значительным и позитивным.

Таким образом, просветительская деятельность Кандалакшской церковно-приходской школы является яркой страницей в истории Кольского Севера рубежа XIX–XX вв. Безусловно, исследования в этой области необходимо продолжать. Важным и актуальным шагом в этой связи, на наш взгляд, может стать создание энциклопедии, которая содержала бы материалы о людях и событиях, связанных с просветительской деятельностью Русской Православной Церкви на территории Кольского Заполярья.

ЛИТЕРАТУРА

1. Государственный архив Мурманской области (далее – ГАМО), ф. 20 «и», оп. 1, ед. хр. 132.

2. ГАМО, ф. 20 «и», оп. 1, ед. хр. 134.

3. Кузнецов Ю. В. Первая школа // НИВА. 1991. 24 декабря. С. 3.

4. Ушаков И. Ф. Кольская земля. Мурманск: Мурманское книжное издательство, 1972.

5. Что сколько стоило и какие зарплаты были до революции? // http://www.liveinternet.ru/users/mif3000/post150273927.

[1] Его поддерживал в 1909 г. священник Василий Рябов: «…есть даже в приходе деревни, где не найти и двух человек, умеющих подписать свое имя или что-либо прочитать» [4, с. 466–467].

Миссия Северного полюса (1855–1869 гг.) и ее первый префект – Степан Степанович Джунковский

НИЛЬСЕН Иенс Петтер (Nielsen Jens Petter), профессор, Университет Тромсё – Арктический Университет Норвегии, г. Тромсё, Норвегия; почетный доктор Северного (Арктического) Федерального университета, г. Архангельск

Раскол христианства на Восточное и Западное, на Православную и Римско-католическую Церкви, всегда воспринимался как выражение глубокого противостояния Запада и России. И, тем не менее, в XIX в., то есть в период, которому посвящена настоящая статья, в западных пограничных областях Российской империи католицизм являлся религией большинства населения Литвы и Польши, а Униатская Церковь занимала сильные позиции, особенно на Украине, и, как известно, сохраняла православную обрядность, но признавала верховную власть Римских Пап.

Возможно, этот факт служит частичным объяснением тому, почему император Александр I так сильно хотел преодолеть церковный раскол в Ев-

ропе. К концу своего царствования он даже обдумывал возможность перейти в католическую веру и взять с собой своих русских подданных в союз с Римско-католической Церковью.[1] Николай I, его брат и преемник, напротив, явился стойким противником католицизма, и во времена его правления Польша часто бывала источником волнений и беспорядков – не только по причине репрессий властей в отношении польского национализма и польской независимости, но и потому, что католицизм сопротивлялся контролю государственной власти над религиозной жизнью населения. Во время Польского восстания 1830–1831 гг. униаты украинских, белорусских и литовских областей поддерживали поляков.

Николай I подавил Польское восстание, отменил польскую Конституцию и предпринял усилия для лучшего интегрирования Польши в состав империи. Официальная политика властей, направленная против католической веры, побудила некоторую часть российской интеллигенции более внимательно изучать католицизм, чтобы попытаться понять истоки различий между Россией и Западом. В 1836 г. Петр Чаадаев в своих «Философических письмах» писал о культурной изоляции и отсталости России. Он убеждал, что русские не имеют за собой исторического прошлого, настоящего и будущего, что Россия так ничего и не внесла в сокровищницу мировой культуры. Виновницей культурной изоляции России Чаадаев считал Православную Церковь, которая, по его мнению, стремилась отгородить страну от развития в направлении Европы, в то время как Западная Европа извлекала огромную пользу из духовного развития Католической Церкви, стремившейся к вовлеченности в разрешение этических вопросов и социальных проблем своего времени. Подытоживая свои мысли, Чаадаев указывал, что России следует признать католическую веру, чтобы таким путем воссоединиться с западным сообществом и попытаться преодолеть собственную отсталость.[2]

По распоряжению царя Петр Чаадаев был объявлен душевнобольным, но его выступление задало тон последовавшим за его письмами жарким спорам славянофилов и западников в конце 1830-х – в 1840-х годах, несмотря на тот факт, что оба лагеря отвергали чаадаевскую апологию католицизма. Сла-

[1] См.: *Walicki Andrzej*. The religious westernism of Ivan Gagarin» // The cultural gradient. The transmission of ideas in Europe, 1789–1991 / Evtuhov Catherine, Kotkin Stephen (red.). Lanham Md., 2003. P. 34.

[2] A Source Book for Russian History from Early Times to 1917 / Vernadsky George et al. (red.). New Haven; London, 1972. Vol. 2. P. 566–567.

Здание бывшего губернатора Финнмарка в г. Альта, штаб-квартира миссии Северного полюса в 1855–1869 гг., на момент фотографирования усадьба католического пастора. Фото Софуса Тромхольта, физика, изучавшего эффект Северного сияния. 1882

вянофилы тоже подчеркивали конфликт православной и западно-христианской цивилизаций, но при этом, естественно, делали акцент на превосходстве первой. Западники же религиозными различиями Европы интересовались куда меньше, чем ее светским и политическим расколом. Их проевропейские взгляды нашли выражение в принятом на вооружение политическом либерализме и социалистических учениях.

За время правления Николая I в католическую веру обратилась лишь очень малая группа аристократов, возможно, человек 50. И все они оказались вынуждены эмигрировать, поскольку отказ от православия рассматривался в России как уголовное преступление и подлежал наказанию в форме лишения имущества и прав наследования. Наиболее известным из числа обращенных в католичество был князь Иван Сергеевич Гагарин. Он уехал в Париж, стал католическим священником и иезуитом и посвятил свои усилия устройству унии Католической и Православной Церквей.[1] Другим был Степан Степанович Джунковский (1821–1870), разделявший многие идеи Гагарина. Именно ему посвящена настоящая статья.

Джунковский более всего известен своей деятельностью на Крайнем Севере. Он входил в группу русских студентов, отправленных в свое время Николаем I за рубеж для изучения образовательных систем западноевропейских стран. В Берлине он обратился к изучению богословия, «для собственного удовольствия», как объяснял этот шаг позднее. После знакомства

[1] *Walicki*, 2003. P. 33–54.

в Риме с иезуитами он принял римско-католическую веру и вступил в Общество Иисуса, т. е. Орден иезуитов. Однако, по причинам до сих пор невыясненным, он его покинул, а в 1853 г. был принят на службу в Папское Министерство миссионерства, так называемое Propaganda Fide.[1]

Джунковский стал очень важным человеком в Министерстве пропаганды веры. И нет сомнений, что именно он выступил с инициативой начать миссионерскую работу на Крайнем Севере.[2] В одном из своих сочинений он описал свое видение святой Девы Марии, которая призвала его направиться на Северный полюс, чтобы проповедовать истинную веру среди инуитов [гренландские эскимосы, на местном языке – инуиты. – *Ред.*]. Возможно, он повторил рассказ об этом своем видении во время встречи 8 декабря 1854 г. в Propaganda Fide, после чего было принято решение отправить миссию в арктические земли.

Летом 1855 г. Папа Пий IX направил Джунковского на Крайний Север, где ему было поручено найти подходящее место для штаб-квартиры будущей миссии. Джунковский был убежден, что миссия должна базироваться в достаточно умеренном климате. Точно так, как миссионеры, направлявшиеся в центральную Африку, первоначально проходили акклиматизацию в более умеренном климате, миссионеры, которым предстояло действовать в условиях Крайнего Севера, должны были предварительно некоторое время находиться в зоне более умеренного климата Арктики.[3]

Вероятно, одного взгляда на карту Джунковскому оказалось достаточно, чтобы убедиться, что Северная Норвегия для этого самое подходящее место. В Альте, находящейся на 70° северной широты, он нашел подходящий дом, бывший ранее резиденцией губернатора Финнмарка. Местный климат допускал занятие сельским хозяйством, а пароходная линия соединяла Альту с Южной Норвегией и Европой. Джунковский намеревался сделать Альту резиденцией римско-католической миссии в приполярных землях. Он также посчитал правильным придать большее значение всему предприятию,

---

[1] См.: *Brodersen Alois Arnstein*. Die Nordpolmission. Ein Beitrag zur Geschichte der Katholischen Missionen in den nordischen Ländern im 19. Jahrhundert. MV Wissenschaft, 2006 [Magisterarbeit im Fach Katholische Theologie]. Universität Wien, 1997. В дополнение к этой работе, наиболее существенными книгами, посвященными миссии Северного полюса в Норвегии, являются следующие: *Metzler Johannes*. Die Apostolische Vikariate des Nordens. Ihre Entstehung, ihre Entwicklung und ihre Verwalter. Paderborn, 1919; *Kjelstrup K.*. Norvegia Catholica. Moderkirkens gjenreisning i Norge. Oslo, 1943; Den katolske kirke i Norge. Fra kristningen til idag / Gran John W. et al. (eds.). Oslo, 1993; *Nielsen Jens Petter*. Altas historie, vol. 2. Alta, 1995.

[2] *Brodersen*, 2006. P. 96.

[3] *Nielsen*, 1995. P. 307–321.

Семья эскимосов

учредив Префектуру Северного полюса. Предложение Министерством пропаганды веры было одобрено, и сам Джунковский был назначен первым префектом.[1]

Этот бросок на Север произошел в период, когда Католическая Церковь усиливала свою миссионерскую деятельность по всему миру. Католицизм развился в то время в течение *ультрамонтанства*, т. е. направление, основанное на убеждении, что Католическая Церковь одна представляет собою истинное христианство. Даже протестантские страны Северной Европы рассматривались как поле миссионерской деятельности папства, и подданных этих стран следовало обращать в католическую веру.[2]

Однако в таких странах, как Норвегия, католицизм вступил в острое противоречие с либеральной политической и социальной организацией общества, которая сложилась в XIX в. В противоположность с верой Чаадаева в католицизм как потенциальную силу модернизации России, в Норвегии римско-католическая церковь выступила как контркультура, воплощавшая в себе явственные признаки контрмодернизма, глубоко враждебного национализму и либеральной модели норвежского общества.

Джунковский стал первым католическим прелатом, обосновавшимся в Норвегии со времен Реформации, и норвежские власти отреагировали на его появление с подозрительностью и враждебностью. Сначала они попыта-

[1] Russland kommer nærmere. Norge og Russland 1814–2014 / Nielsen Jens Petter (red.). Oslo, 2014. P. 297.

[2] *Werner Yvonne*. Catholic mission and conversion in Scandinavia // Scandinavian Journal of History. Vol. 35 (2012). P. 65–85.

лись выяснить, не является ли Джунковский иезутом. Окажись он иезуитом в настоящем или иезуитом в прошлом, этого было бы достаточно для высылки из страны: норвежская Конституция не давала иезуитам доступ к королевству. Но Джунковский сумел скрыть эту часть своей биографии.[1] Вторая проблема проистекала из факта его русского происхождения. Страх перед русской экспансией укоренился в сознании шведских и норвежских властей того времени настолько, что даже наступательная миссионерская деятельность под эгидой Ватикана вызывала подозрения в русской опасности для Норвегии: поскольку главной персоной в миссии Северного полюса оказался русский, можно было предположить, что все дело подготовлено русскими властями, которых давно (необоснованно) обвиняли в намерении захватить незамерзающие военно-морские гавани Финнмарка.

Джунковский столкнулся также с другой проблемой практического свойства. Он, должно быть, думал, что из Альты получит легкий доступ к другим приполярным территориям. И в его первых декларациях было упомянуто, что и Кольский полуостров и даже Сибирь являются составными частями его диоцеза.[2] Но на практике его деятельность в этом отношении ограничилась встречами с поморскими торговцами и моряками, посещавшими в летнее время Хаммерфест и другие места Финнмарка и передачей им сочинений князя Гагарина и других католических публикаций.

Альта просто явилась неудобным центром миссии Северного полюса, поскольку через нее все линии коммуникаций пролегали в направлении север-юг. Что касается западной части Арктики, то сотрудникам Джунковского не удалось попасть в Канаду или на Аляску. И они никогда так и не приблизились к главной своей цели – инуитам Гренландиии.[3] Вместо этого в зоне Северной Атлантики миссия Северного полюса на практике отклонялась от Полярного круга к югу, включив в свою зону ответственности Шетландские, Оркнейские острова, а также самое северное графство Шотландии – Кайтнесс (Caithness).[4] Таким образом, область ответственности миссии Северного полюса более или менее совпадала со сферой норвежско-

---

[1] См.: *Gunnarson Thorstein*. Den katholske missionsstation i Alten i femtiaarene. Et bidrag til 'Nordpolmisjonens' historie // Norsk teologisk tidsskrift. Kristiania, 1913. P. 340.

[2] *Давыдов Р. А.* Степан Степанович Джунковский и его деятельность по распространению католицизма на севере Европы в 1850-х годах // Скандинавские чтения 2006 года / Ред. Губанов И. В., Шрадер Т. А. Санкт-Петербург: МАЭ РАН, 2008.

[3] Den katolske kirke i Norge… P. 184–185.

[4] *Newby Andrew G.* Rebuilding the archdiose of Nidaros: Etienne Djunkowsky and the North Pole Mission, c. 1855–1870 // The Innes Review. Vol. 61, № 1. P. 52–75.

Георг Андреас Боллер – католический священник в Альте, один из сотрудников С. С. Джунковского

го содружества периода Средневековья, даже если южная часть Норвегии не входила в состав диоцеза миссии Северного полюса, а оставалась частью шведского апостольского викариата.

Это отклонение не было случайностью. Фактически, столкнувшись с тягостью арктического климата и огромными расстояниями, миссия Северного полюса постепенно утратила свое арктическое измерение и сконцентрировалась на областях, в прошлом принадлежавших норвежскому культурному пространству. Она включала и Исландию, и здесь для католиков было важно найти область национального соприкосновения. Когда Джунковский обосновался в Альте, он привез с собой шестерых помощников, один из которых, Олафур Гуннлаугссон, был студентом-исландцем. Его формальное обращение в католическую веру произошло именно в Альте, и вскоре Гуннлаугссон стал правой рукой Джунковского во всем, что касалось организации и стратегии миссии. Джунковский связывал с Исландией большие надежды. Он стал членом Исландского литературного общества, председатель которого, Йон Сигурдссон, являлся лидером исландского движения за независимость. Вместе с Гуннлаугссоном Джунковский пытался приобрести друзей в среде членов Исландского литературного общества, исландских интеллектуалов и студентов в Копенгагене.[1]

В своей пропаганде на норвежской почве католики взывали к периоду великодержавия Норвегии в эпоху Средних веков, к древним кафедральным соборам и святому Олафу, который утвердил христианство в стране в XI в. В Альте Джунковский обустроил небольшую библиотеку древненорвежской литературы, а главное здание миссии стало именоваться «Гаванью святого Олафа». Таким образом, впервые со времен Реформации в Альте был сформулирован сознательный норвежский католицизм – усилиями (как это ни странно) русского аристократа и исландского студента. В духе национального романтизма пропаганда миссии Северного полюса подчеркивала, что Католическая Церковь всегда защищала норвежскую культуру и язык от

[1] См.: *Gudmundsson Gunnar*. Kadolskt Trubod a Islandi 1857–1875. Reykjavik, 1987.

Эскимосы Гренландии

угнетения со стороны Копенгагена и северной Германии. Она описывала Реформацию 1536 г. как наступление со стороны датского короля с целью подчинить себе Норвегию и превратить ее в обычную датскую провинцию (что, по сути, исторически верно). Первая католическая часовня в Христиании (Осло) также была посвящена памяти святого Олафа. И это было высоко оценено поэтом Хенриком Вергеландом, который был близким другом первого католического священника в норвежской столице.

После кончины Джунковского эта идея долго оставалась центральной в католическом самосознании в Норвегии. Однако вплоть до конца XIX в. апелляция католиков к норвежскому патриотизму не пользовалась большим успехом, несмотря на то, что это был пик борьбы за национальную независимость и отделение от Швеции. Только в 1924 г., с обращением в католическую веру нобелевского лауреата Сигрид Унсет, автора «Кристин – дочь Лавранса» и других исторических романов из эпохи викингов, Католическая Церковь оказалась способна выступить альтернативой для норвежских интеллектуалов.[1]

И хотя древненорвежский проект Джунковского фактически оказался в долгосрочной перспективе более удачным, чем миссия Северного полюса, он привел его к горькой неудаче. Мы знаем, что Джунковский к концу 1850-х гг. намеревался перевести свою штаб-квартиру из Альты в Копенгаген, чтобы приступить наконец к наступлению в Гренландии. Но он подорвал свои собственные позиции, когда стал настаивать на том, что в область ответственности миссии Северного полюса должна быть включена вся Да-

[1] Den katolske kirke i Norge…

ния. Этим он приобрел себе могущественных врагов среди католиков не только в Дании, но и в северной Германии – поскольку Дания в то время являлась частью Оснабрюкского апостольского викариата. Когда Папа поддержал в этом деле противников Джуновского, тот предпринял действия, возможность которых давно рассматривал. Он женился на английской леди – и это, конечно, было несовместимо с идеей целибата и его положением префекта миссии.[1]

Папа лишил Джунковского его поста и отлучил от Католической Церкви. Через несколько лет он возвратился в лоно Православной Церкви. Как «блудный сын», он был принят в Санкт-Петербурге, «с дарованием прежних прав состояния (дворянства), но без прав на прежнее имущество».[2] Он уже находился в плохом физическом состоянии, и здесь, в российской столице, в 1870 г. Степан Степанович Джунковский отошел в мир иной в 49-летнем возрасте. Он был человеком, который, как подчеркивается в одной русской энциклопедии начала XX в., всем своим существом любил истину и умер от нервного истощения в ее поисках.[3]

[1] *Brodersen*, 2006. P. 90–93.

[2] Джунковский, Степан Степанович // Православная энциклопедия. М., 2000–2014.

[3] Русский биографический словарь. СПб., 1905; см. также: Энциклопедический словарь. СПб., 1893.

Старинный Варзужский синодик

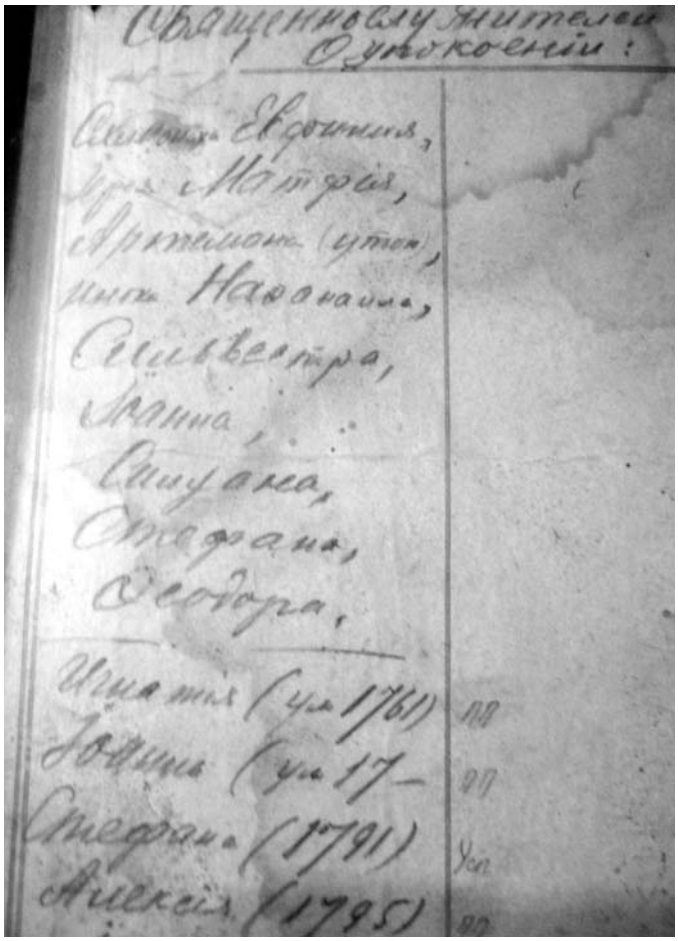
Епископ МИТРОФАН (Баданин),
правящий архиерей Североморской епархии

Из тех немногих письменных источников, что уцелели во времена духовного разорения церквей Терского берега, наибольший интерес представляет старинный церковный Синодик из с. Варзуги. Если быть точным, то синодиком, по определению, является «книга, в которую вносят имена усопших для всегдашнего поминовения при священнослужении».[1] В данном случае это лишь небольшой поминальный список имен священнослужителей, написанный с двух сторон на картонке размером 15×26 см.

Очевидно, что этот список представляет собой выписку из собственно синодика-книги. На картонке прописаны имена и даты служения древних подвижников веры и благочестия, которые наиболее часто были поминаемы во время церковных

[1] *Дьяченко Григорий, прот.* Полный церковнославянский словарь. М., 1993. С. 600.

Стариный Варзужский
Синодик



заупокойных служб. К сожалению, о судьбе самого Варзужского синодика – поминальной книги этого древнего прихода, – мы ничего сказать не можем.

Рассматриваемая нами выписка сделана в конце XIX в. священником Петропавловского прихода села Варзуга протоиереем Михаилом Истоминым, служившим в селе с 1893 по 1902 г.[1] Последний вписанный в поминовение рукой о. Михаила священник села Варзуга – иерей Сильвестр. Священник Сильвестр Иоаннович Заринский отслужил в церквях Варзуги почти двадцать лет, с 1858 по 1877 г. Умер он здесь же, в Варзуге, пребывая на покое, в 1886 г. Могила о. Сильвестра не сохранилась вследствие глумлений над местами захоронений, что было, увы, традиционной приметой советских вре-

[1] Почерк составителя выписки очевидным образом совпадает с почерком о. Михаила в его Ведомости о церквах за 1898 г. (ГАМО. ф. 7и, оп. 1, д. 71).

мен. Однако можно уверенно сказать, что местом его захоронения является заалтарная часть территории при Успенской церкви села.

Текст поминовения выглядит следующим образом:

Священнослужителей храмов
об упокоении:
Схимонаха Евфимия,
Иерея Матфия,
Артемона (утоп),
Инока Нафанаила,
Сильвестра,
Иоанна,
Силуана,
Стефана,
Феодора.

Игнатия (ум. 1761)
Иоанна (ум. 17-
Стефана (1791)
Алексия (1795)
Иоанна (1795)
Дмитрия (1841)
Василия (1842)
Гавриила (18-
Алексия (18-
Василия (1884)
Силвестра (1886 г)
… … … … … ….

Далее в списке было имя, видимо, вписанное позже кем-то другим и менее стойкими чернилами. Текст этой записи практически утрачен. Но восстановить имя удалось, исследуя архивные документы. Надо полагать, о. Михаил вписал имя священника Иннокентия Подосенова, служившего в Варзуге до него, с 1887 по 1893 г.

О. Михаил Истомин вынужден был оставить службу в Варзуге в 1902 г. в связи с кончиной его супруги – матушки Анны Истоминой. Последняя запись в списке о поминовении уже самого почившего протоиерея Михаила

Истомина сделана почерком священника Николая Попова:[1] *Протоиер. Михаила*.

Протоиерей Николай Флегонтович Попов служил в Варзуге с 1900 по 1919 г., после чего был переведен в Кузомень, где оставался священником до своей кончины в 193? г. Похоронен на Кузоменском кладбище.

На оборотной стороне картонки – написанный также от руки поминальный список Российских Патриархов и отпечатанный типографским способом перечень имен усопших правящих архиереев Архангельской и Холмогорской епархии.[2]

Эти два списка, очевидно, были изготовлены раньше, чем рассмотренный выше перечень священников и монахов. Оба они представляют собой вырезки из какого-то старого синодика и наклеены на эту картонку. Первый список выглядит так:

О упокоении

Святейших патриархов Московских и всея России:

Иова, Гермогена, Филарета, Иоасафа, Иосифа, Никона, Иоасафа, Питирима, Иоакима, Адриана,

Имя последнего усопшего в 1700 г. патриарха *Адриана* написано иным почерком и, очевидно, оно было дописано позже, чем весь предыдущий список. Годы патриаршества предыдущего патриарха Иоакима (Савелова) выпали на период с 1673 по 1690 г. Поскольку этим именем завершается список, написанный одним почерком, это позволяет нам предположить дату его составления как 1690 г.

Как известно, по кончине Патриарха Адриана в 1700 г. царь Петр Первый не назначил приемника, чем упразднил патриаршество на Руси. Интересно, что в списке после имени Адриана поставлена запятая, а не точка. Вряд ли автор списка, ставя эту запятую, предполагал, что очередной патриарх появится лишь спустя 218 лет. Только в 1918 г. Поместный Собор Русской Православной Церкви восстановил патриаршество на Руси и избрал Патриарха Тихона (Белавина), ныне прославленного в Соборе Новомучеников и Исповедников Российских.

Рассмотрим второй список:

---

[1] Почерк сличен по Ведомости о церкви за 1916 г. ГАМО. Ф. 7-и, оп. 1, д. 148.

[2] Территория Кольского Севера входила в состав Архангельской епархии с момента ее образования в 1682 г. и вплоть до 1995 г., когда была объявлена самостоятельная Мурманская епархия и назначен первый ее правящий архиерей епископ Симон (Гетя).

О упокоении
преосвященных архиепископов и епископов Архангелогородских и Холмогорских

Афанасия, Парфения, Сильвестра,
Рафаила, Варнавы, Германа,
Аарона, Саввы, Варсанофия,
Иоасафа, Антония, Арсения,
Вениамина, Аполлоса, Евлампия,
Парфения, Иосифа, Неофита,
Аарона, Георгия,

На имени «Георгий» печатный текст заканчивается и далее следуют дописанные от руки разными авторами имена. Последнее имя в печатном тексте – владыки Георгия. Епископ Георгий (Ящуржинский) находился на Архангелогородской кафедре с 1830 по 1845 г., что позволяет отнести время создания этого списка именно к 1845 г.

Имена, дописанные позже, следующие:

Варлаама, Александра, Нафанаила,
Ювеналия, Серапиона, Сергия, Макария,
Иоанникия,

Эти имена епископов, дописанные от руки, не отражают реальную череду служений архангелогородских владык, что, впрочем, и не удивительно. Кольский Север по своей удаленности от митрополии всегда был труднодоступен для посещений правящих архиереев. Весьма редко решались они отправиться из Архангельска на Терский берег, либо по морю летом, либо берегом, но уже по «зимнику». Так, например, священник села Поной иерей Николай Шмаков в 1915 г. упоминает о приезде «Преосвященного епископа Александра в 1858 году».

Варзужские священники указывают более поздний, 1871 г. Тогда состоялся памятный визит на Терский берег епископа Архангельского и Холмогорского Нафанаила. Владыка Нафанаил был назначен на Архангельскую кафедру в 1860 г., прибыв с Украины, из Полтавской епархии. И вот, пробыв на Русском Севере 11 лет и готовясь к переводу на новое место, вновь на

Икона Божией Матери Феодоровская-Костромская, подаренная Вл. Нафанаилом в Успенскую церковь после служения Литургии 22.04. 1871 г.

юг, в Черниговскую епархию, владыка Нафанаил по весеннему «зимнику» решил все же посетить самые удаленные уголки своей епархии на Терском берегу. В Варзужском приходе сохранилась икона Божьей Матери Феодоровская–Костромская, подаренная Владыкой в Успенскую церковь после служения Литургии 22 апреля 1871 г. Памятная надпись на оборотной стороне иконы гласит: «В Варзугскую Успенскую церковь, что в Кемском уезде, прося молитв, приносит Нафанаил Епископ Архангельский. 22 апреля 1871 года».

Надо сказать, что поминальный список до имени епископа Ювеналия (Карюкова), правившего с 1871 по 1876 г. включительно, практически соответствует действительности. В перечне отсутствует лишь имя владыки Антония (Павлинского), возглавлявшего кафедру после владыки Варлаама с 1854 по 1857 г.

Что касается оставшейся части списка, то в нем имеется имя некоего «Сергия», вовсе не существовавшего среди архангельских епископов. Очередность же оставшихся трех имен нарушена. Кроме того, отсутствуют

имена еще четырех Владык, пребывавших в течение этого периода на Архангельской кафедре. Это Нафанаил II (Соборов) с 1879 по 1882 г.; Серапион (Маевский) с 1882 по 1885 г.; Нафанаил II (Соборов) с 1885 по 1890 г.; Александр (Закке-Заккис) с 1890 по 1893 г.; Никанор (Каменский) с 1893 по 1896 г.; Иоанникий (Надеждин) с 1896 по 1901 г.; Иоанникий II (Казанский) с 1901 по 1908 г.

Первая церковно-приходская школа для саамских детей на Мурманском побережье под руководством протоиерея Константина Щеколдина: К 125-летию создания

КОРЖОВА Наталья Брониславовна, выпускница Свято-Феодоритовских катехизаторских курсов, г. Мурманск

«В одном просвещении найдем мы
спасительное противоядие для всех
бедствий человечества … »
Н. М. Карамзин

В 1890 г. в Москве увидела свет монография известного русского исследователя-этнографа Н. Н. Харузина «Русские лопари». Проведя несколько лет бок о бок с местными жителями суровой Лапландской земли, автор подробно изучил исто-

рию этого народа, их национальные особенности и традиции, быт и нравы, проблемы и потребности и рассказал о них читателям.

Один из разделов монографии начинается с пессимистических слов, характеризующих уровень развития саамского общества:

«… Дело образования стояло еще хуже до последнего времени, чем дело проповеди. Если первые семена просвещения… посеяны были просветителями лопарей прпп. Трифоном и Феодоритом, то они давно уже успели заглохнуть совсем в продолжение трех веков, в которых для просвещения лопарей ничего не делалось».

Слова очень точные. Ведь в действительности на Западном Мурмане, побережье Северного Ледовитого океана, кроме местного населения до самого конца XIX века и не жил никто постоянно. Только весной и летом, в периоды рыбных промыслов, сюда приходили многочисленные поморы. Конечно, с саамским населением общались русские люди и помогали чем могли. Но заканчивалась путина, и вновь на всем бескрайнем просторе Лапландских тундр оставались лишь немногочисленные лопарские племена. И интерес ничей они не вызывали, и дела до них никому не было.

Надо признать, уровень образования и элементарной грамотности населения Кольского уезда был крайне низким. Так, на всей его территории к началу XIX в. не было ни одной школы. Лишь в 1839 г. в Коле появилось первое приходское училище. Наш край отставал от центральных губерний России: если в среднем по России один учащийся приходился на 143 человек, то в нашем регионе – на 208 человек.

Особенно плохо обстояло дело с просвещением саамов. Историк В. Верещагин писал в 1849 г.: «До сих пор еще не один из лопарей не умеет ни читать, ни писать».

Конечно, то самое первое приходское училище в Коле было открыто и для саамских детей, но лопари неохотно отдавали своих детей в школу, и совсем не потому, что чурались грамотности. Кола находилась в отдалении от лопарских погостов, и очень немногие родители решались отправлять своих детей далеко. По данным статиста Н. Дергачева, за десять лет, с 1857 по 1867 г., в этой школе обучались лишь четверо лопарских детей, трое мальчиков и одна девочка. Таким образом, существование этой школы никакого значения в распространении грамотности среди лопарского населения не имело.

Предпринимались некоторые попытки к обучению лопарей в погостах. В 60-х гг. XIX века по распоряжению архангельского губернатора князя Ка-

чалова священники завели у себя училища. Например, в Нотозерском погосте у о. Георгия Терентиева обучалось около десяти учеников-лопарей. Батюшка с энтузиазмом обучал их всем необходимым навыкам и знаниям.

Но не все священники отнеслись к задаче просвещения местного населения с воодушевлением. Как вспоминает в своей книге «Между Белым морем и Северным Ледовитым океаном» русский писатель В. Немирович-Данченко, некий ловозерский пастырь говорил, что *«… гнушается необразованностью и дикостью своей паствы, что в ней невежество свирепствует, и при этом вздохнул о том, как тяжко ему, просвещенному человеку, жить среди них»*.

Практически все первые попытки обучения детей лопарей, к сожалению, заглохли. В начале 1870-х гг. у священников не обучалось ни одного мальчика.

Божиим промыслом в 1870 году на окраине Российского государства, на его северной границе, побывал Великий Князь Алексей Александрович. Здесь находился Пазрецкий саамский летний погост. Бедный храм, построенный еще в XVI в. преподобным Трифоном, убогие жилища саамов, весь их быт и уклад жизни вызвали искреннее огорчение Его Императорского Высочества.

Принадлежность православной России вызывала сочувствие и жалость, тогда как совсем рядом, в нескольких десятках метров, сияли убранством и крепостью святыни инородного государства, являясь укором и посрамлением родного отечества и роняя престиж Российской империи.

«Быть здесь новому храму и школе для местного населения! Великая Россия должны быть великой и в малом!» – повелел Великий Князь.

Через три года на берегу реки Паз был освящен новый замечательный храм в память мучеников-страстотерпцев князей Бориса и Глеба. Рождение нового храма ознаменовало рождение нового православного прихода – Пазрецкого. Это событие произошло 10 августа 1874 г. С того самого дня и до своей смерти в 1916 г. долгие 42 года приход возглавлял замечательный священник – протоиерей Константин Прокопьевич Щеколдин.

Если преподобного Трифона мы почитаем как просветителя лопарей в XVI в., то не будет преувеличением назвать отца Константина просветителем лопарей в веке XIX.

Вот какую характеристику дает ему писатель Евгений Львов в своей книге «По Студеному морю» (1995): *«… Отец Константин известен всем… как просветитель лопарей, двадцать лет посвятивший этой деятельности.*

Кольские лопари

Он прекрасно знает быт лопарей, их нравы, обычаи, лопарский язык… Отец Константин не ограничивается духовным и наставническим отношением к лопарям, он входит в их жизнь».

Константин Прокопьевич Щеколдин прекрасно понимал, что без просвещения невозможно развитие народа ни в бытовом, ни в социальном, ни в духовном плане. Он был инициатором и создателем первой на Мурманском побережье церковно-приходской школы для лопарей. Прежде чем организовать школу, отец Константин подал проект на рассмотрение обер-прокурору Священного Синода Константину Петровичу Победоносцеву, а затем и в епархиальный училищный совет.

В чем же особенность этого проекта? Прежде всего, отец Константин учитывал, что лопарские семьи ведут полукочевой образ жизни и близость школы к погосту имеет для них огромное значение. Лопари, кочующие весной, осенью и летом с одной рыболовной тони на другую, зимой живут оседло в зимних погостах, и, следовательно, их дети-школьники всегда были бы рядом. Таким образом, те препятствия, которые тормозили дело распространения грамотности среди лопарей, уничтожатся постройкой школы при погостах.

Структура учебного года в этой школе предполагалась совершенно особой. Основные занятия с детьми проходили бы в период их максимальной «оседлости». В те же периоды, когда дети перемещались с места на место, в учебе наступал перерыв – каникулы.

Проект был утвержден по сношению Министерства иностранных дел с обер-прокурором Священного Синода. Здание школы начали строить в 1887 г. на берегу реки Колосйоки, в 40 верстах от пограничной с Норвегией церкви Бориса и Глеба (сейчас это примерно место п. Никель). Здание

было построено на средства, пожертвованные самим К. П. Победоносцевым и бывшим русским консулом в Финмарке Д. Н. Островским.

Надо отметить, что, согласно школьному проекту, отец Константин планировал построить небольшие школьные здания и в районах летних, осенних и весенних промыслов пазрецких лопарей. (Сам батюшка готов был ради любимых лопарей «кочевать» куда угодно). К сожалению, осуществить эти планы пастырь не сумел по финансовым причинам. Но неподалеку от Борисоглебского храма, в собственном доме, он выделил несколько комнат, где проводил занятия с учениками весной, в апреле-мае.

И вот произошло радостное и долгожданное событие. В февральском листке «Церковных ведомостей» сообщалось:

«8 февраля 1888 года настоятелем русской пограничной церкви Бориса и Глеба священником о. Константином Щеколдиным совместно со строителем Печенгского монастыря иеромонахом о. Никандром была освящена первая церковно-приходская школа».

Выгодное положение школы тотчас сказалось на количестве учащихся. Большое количество учеников говорит о том, что лопари не чуждаются просвещения, не бегут грамотности, не боятся отдавать своих детей в школу. В первый год в школе обучалось 17 мальчиков и девочек в возрасте от 8 до 14 лет.

Процесс обучения точно охарактеризовал Евгений Львов в вышеупомянутой книге «По Студеному морю»:

«При врожденной впечатлительности и восприимчивости лопарей учение идет успешно и бойко. В своих неоднократно опубликованных записках К. П. Щеколдин, вопреки распространенному мнению, постоянно подчеркивал глубокие национальные традиции лопарей, их любовь к своему краю, природе, способность и стремление к учению, своеобразное чувство юмора и нравственную чистоту».

Преподавали в школе – разумеется, безвозмездно – сам отец Константин и псаломщик Василий Михайлович Ивановский, впоследствии ставший мужем дочери настоятеля Екатерины. Обучение проходило на лопарском и русском языках. Отец Константин был автором учебных пособий на лопарском языке, он составил словарь лопарских слов, лопарскую грамматику.

Очень интересным и изобретательным кажется способ обучения лопарей самым употребительным молитвам – так называемый «звуковой способ». При каждом удобном случае Константин Прокопьевич собирал детей в одно место и произносил слова молитвы – а дети повторяли вслух. Учились

ребята с большим вниманием, и успех был налицо. После того, как дети запомнили слова молитв, священник стал обучать их церковному пению. Выучившись сами, дети обучали и взрослых.

В 1895 г. Комитет Православного Миссионерского общества в Архангельске издал «Азбуку для лопарей, живущих в Кольском уезде Архангельской губернии», составленную протоиереем Константином Щеколдиным. Грандиозный труд, проделанный им для приобщения лопарей к слову Божиему, – это перевод на лопарский язык Евангелия от Матфея.

Конечно, трудностей в процессе обучения хватало: и в плане образовательном, и в плане организационном, и в плане финансовом. Управляющий Гос. имуществом Архангельской губернии С. П. Гоппен писал в 1900 г. в Путевых записках:

«Церковно-приходская школа не имеет почти никаких средств и содержится доброхотными приношениями отца Константина Щеколдина и добрых людей… Отец Константин нередко сам носит в школу дрова и топит печки. Всех кончивших школу более 30 мальчиков. Учение продолжается 4-5 лет».

Первым быть всегда очень трудно, в какой бы сфере деятельности ты ни трудился. Но все проблемы и трудности забываются, когда виден результат. А результат деятельности о. Константина можно выразить скупым языком цифр. По сведениям газет 1899 г. грамотность в Пазрецком погосте составляла 30 %, тогда как по данным общероссийской переписи от 28 января 1897 г. в других саамских погостах грамотных лопарей было лишь 5 %. А сам Константин Прокопьевич 2 сентября 1894 г. был удостоен звания Почетного члена Архангельского Комитета Православного Миссионерского общества.

К началу 1892 г. церковно-приходских школ было уже одиннадцать – и это радует даже сейчас, спустя более чем сто лет. Ведь образование, как сказал великий философ Дидро, *«придает человеку достоинство»*.

И, если начали мы с горьких слов Николая Харузина об уровне образования саамов Кольского уезда, то закончить хочется другими словами из той же монографии: *«Нельзя искренне не приветствовать новую эру, которая благодаря устройству школ возникла в Лапландии»*.

Просветительская деятельность архимандрита Иакова (Поспелова)

РОМАНЕНКО Елена Владимировна, кандидат исторических наук, старший редактор редакции «История Русской Церкви в период Средневековья» ЦНЦ «Православная энциклопедия», г. Москва

Кирилло-Белозерский архимандрит Иаков (в миру Василий Иванович Поспелов, 1818 – 16 января 1896), прославленный в 1987 г. в Соборе Тульских святых, принадлежит к числу выдающихся церковных деятелей своего времени. Его по праву можно назвать просветителем Русского Севера. В предисловии к своей книге «Пастырь по отношению к себе и пастве» архимандрит Иаков писал: «…поднятие нравственного и умственного уровня народа — вот та громадная задача, в решении которой наше духовенство по званию своему должно принять самое деятельное участие» (СПб., 1880. С. 2). Сам он всю свою жизнь самоотверженно служил этой задаче.

Будущий преподобный родился в селе Колодное Тульской губернии в семье приходского священника Ивана Михайловича Поспелова. В 1834–1838 гг. он учился в Тульской Духовной семинарии. Поскольку семья жила бедно, семинаристу

приходилось переписывать учебники, так как он не мог их приобрести, а на каникулы в родное село Василий Поспелов ходил обыкновенно пешком. В 1838–1842 гг. он продолжил обучение в Московской Духовной академии. Здесь он приобрел любовь к занятиям русской историей и необходимые навыки архивной работы, что впоследствии ярко проявилось в его деятельности. Его преподавателями в академии были архимандрит Филарет (Гумилевский), иеромонах Филофей (Успенский), иеромонах Платон (Фивейский), протоиерей Ф. А. Голубинский, протоиерей А. В. Горский. На последнем курсе 6 апреля 1842 г. Василий Поспелов был пострижен в монашество с именем Иаков митрополитом Московским Филаретом (Дроздовым). 12 апреля инок Иаков был посвящен в иеродиакона, а 29 июня – в иеромонаха. По окончании академии иеромонах Иаков преподавал в Орловской Духовной семинарии библейскую историю, а в 1845 г. был назначен инспектором Харьковской Духовной семинарии. За труды на учебно-воспитательном поприще он был удостоен множества наград. Архиепископ Херсонский святитель Иннокентий (Борисов) объявил молодому преподавателю признательность за ревностную проповедь Евангелия. 30 июля 1849 г. иеромонах Иаков был возведен в сан архимандрита и в 1850 г. назначен благочинным монастырей Харьковской епархии. Архиепископ Харьковский Филарет (Гумилевский) отзывался о нем как о человеке «строго монашеской жизни, очень исправном и благонадежном».

В 1852 г. архимандрит Иаков был назначен настоятелем церкви при Русском посольстве в Риме. Здесь он не только сам строго исполнял устав и предписания Русской Православной Церкви, но требовал того же от других. Следствием возникающих по этому поводу конфликтов стало прошение об увольнении от должности. Перед возвращением в Россию архимандрит Иаков совершил паломничество в г. Бари для поклонения мощам свт. Николая Чудотворца. Эту поездку он описал в отдельной книге «Путешествие в Бар-град на поклонение к мощам святителя Христова и чудотворца Николая (в 1855 г.)» (СПб., 1859). После возвращения на родину в 1855 г. архимандрит Иаков недолгое время жил в Москве в Новоспасском монастыре, а затем был назначен настоятелем Зеленецкого монастыря в честь Святой Троицы. В это время Россия вела изнурительную Крымскую войну, и архимандрит не мог оставаться равнодушным к нуждам людей, он пожертвовал все свои сбережения в пользу морских чинов, потерявших имущество в Севастополе, за что 20 августа 1855 г. ему была объявлена благодарность императора и вручен орден св. Анны 2-й степени.

Мраморный памятник на могиле, поставленный братией. 1906

В 1857 г. архимандрит Иаков стал настоятелем Кириллова Новоезерского в честь Воскресения Господня монастыря на Красном острове. В обители он организовал больницу, в которой на излечении находилось 10 монахов, а также получали необходимую помощь все приходившие богомольцы. С присущей ему принципиальностью новый настоятель взялся за исправление духовной жизни братии, основной недостаток которой видел в злоупотреблении вином. Архимандрит Иаков запретил белозерскому земскому исправнику и управляющему белозерской акцизно-откупной компании размещать на Красном острове так называемые «выставки», торговавшие вином во время местных ярмарок, чем нажил себе немало недоброжелателей. Тогдашний благочинный белозерских монастырей, кирилловский архимандрит Феофан, вступился за «древний» обычай проводить ярмарки около обителей. В письме к настоятелю Новоезерского монастыря от 10 марта 1861 г. он писал: «…я считаю нужным предупредить Вас, что без разрешения высшего начальства Вы не вправе отказывать особенно в ярмарочное время ставить на озере выставки, тем более, что Вы отказом своим учиняете урон и казне, и вверенному Вам монастырю, к тому же и ярмарки при монастыре существуют издревле и Вашими предшественниками воспрещаемы не были».[1] Архимандриту Иакову удалось отодвинуть размещение «выставок» на 5 верст от стен монастыря.[2]

В 1866 г. архимандрит Иаков был поставлен настоятелем Кирилло-Белозерского монастыря. В преддверии 500-летнего юбилея древней обители в ней начались ремонтные и реставрационные работы, перестраивались иконостасы, был систематизирован старый монастырский архив и библиотека. Но главную свою цель игумен видел в неустанной заботе о восстановлении в обители духа истинного монашества. В первые дни первой и Страстной седмиц Великого поста ворота монастыря закрывали для мирян. Сам настоятель в эти дни вкушал одну просфору в день. Неодобрительно относился архимандрит к хождениям монахов по кельям. «Не вернется монах в келью таким, каким он вышел из нея», – учил он иноков. Чтобы лучше сле-

[1] РГАДА. Ф. 1441. Оп. 3. Ед. хр. 1853. Лл. 156–156 об.

[2] Переписку по поводу этих событий см.: Там же. Лл. 150–157 об.

дить за духовным состоянием обители, архимандрит Иаков вел дневник, в котором записывал все нарушения устава, допущенные братией, а по ночам посещал кельи иноков, как это делали древние игумены. Настоятель возобновил устав Кирилла Белозерского, согласно которому в обители запрещалось «пиянственное питие». Сам никогда не употреблявший вина архимандрит Иаков строго запретил приносить его в обитель, при нем прекратились бытовавшие ранее праздничные угощения вином в кельях настоятеля, в трапезной – «водочные порции для братии», был выведен за монастырские стены винный склад, размещавшийся в башнях обители, которые сдавались в аренду. На протяжении многих лет кирилловский настоятель добивался вывода с территории монастыря духовного училища и уездной тюрьмы, находившихся здесь с XVIII в. На строительство нового здания училища он пожертвовал кирпич и солидную сумму.

Много времени и внимания архимандрит Иаков уделял монастырям, входившим в его благочиние, – Нило-Сорской пустыни, Моденскому и другим обителям. Состояние современного монашества вызывало глубокую обеспокоенность настоятеля, о чем свидетельствует его личная переписка с известным церковным писателем А. Ф. Ковалевским. «Вообще плакать нужно, до чего дошло наше монашество и как удалилось оно по нравам своим от древняго. Чего и не снилось, то теперь воочию вижу и испытываю», – подобные замечания Ковалевского находили горячий отклик у архимандрита Иакова.[1] Он не раз высказывал мнение, что для духовного возрождения русских монастырей необходимо возобновить в них уставы прпп. Кирилла Белозерского и Нила Сорского. В отзыве о готовившейся реформе общежительных монастырей, данном им в Новгородскую Духовную консисторию, архимандрит Иаков предлагал даже брать письменное обязательство с настоятелей обителей в том, что они будут соблюдать устав Кирилла Белозерского и «Предание» Нила Сорского.[2]

Забота о просвещении населения и щедрая благотворительность отличали пастырское служение кирилловского настоятеля. В 1880 г. он был избран почетным попечителем Кирилловского Духовного училища. За счет собственных средств архимандрит Иаков содержал нескольких учеников училища и в разное время снабжал деньгами тех, кто отправлялся учиться в духовные семинарии. Богомольцам в обители бесплатно раздавали книги. 12 января 1893 г. в монастыре была торжественно открыта церковно-при-

[1] РГАДА. Ф. 1441. Опись 3. Ед. хр. 2114. Л. 55–55 об.

[2] РГАДА. Ф. 1441. Оп. 2. Ед. хр. 1965. Л. 5 об.; Ед. хр. 2004. Л. 133.

ходская школа. Благословляя детей иконой преподобного Кирилла Белозерского, архимандрит Иаков сказал им: «Веру имейте, какую имел преподобный». За свой счет он приобретал для школы учебники и письменные принадлежности. Первое время ученикам выдавали бесплатно хлеб на завтрак, а в праздники – булки. Впоследствии для учеников школы в городе устроили бесплатную столовую, на покупку провизии для которой настоятель тратил около 300 рублей из личных сбережений. Учащиеся обеспечивались также сапогами, валенками, одеждой. Следуя примеру своего настоятеля, монахи обители приняли решение выделять из братских сумм 30-40 рублей в месяц для раздачи нищим.

В личном быту архимандрит Иаков был нестяжателем. Иногда раздав все до последней копейки просителям, он не мог себе купить чаю и занимал его у своего келейника. Из одежды после кончины святого остались клобук, две рясы и шуба. «Лишние» подрясник и рясу он сохранил как подарок сщмч. Тихона (Никанорова), епископа Можайского.

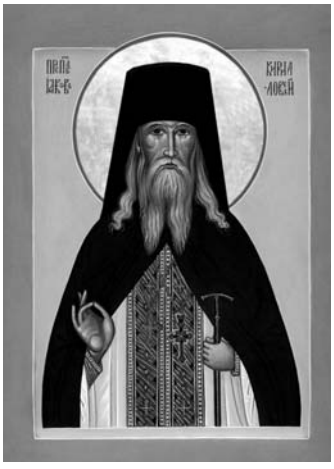
Пастырская и просветительская деятельность архимандрита Иакова была отмечена многими наградами: он получил благодарность великой княжны Марии Александровны за поднесение ей своих сочинений (10 февраля 1862), орден св. Анны (10 марта 1866), орден св. князя Владимира 3-й степени (16 апреля 1872), знак Красного Креста (13 марта 1879), золотой наперсный крест с драгоценными камнями (17 апреля 1882).

Архимандрит Иаков был талантливым церковным писателем, живо интересовался историей. Он многое сделал для возрождения общественного интереса к прошлому северных русских монастырей и жизни их основателей. В 1875 г. кирилловский архимандрит впервые опубликовал «Житие преподобного отца нашего Кирилла Белозерского чудотворца», а в 1880 г. – «Извлечения из архивных книг и дел Кирилло-Белозерского монастыря».[1] По благословению архимандрита Иакова преподаватель Кирилловского Духовного училища Н. П. Успенский составил «Летопись событий Кирилло-Белозерского Успенского монастыря 1397–1893 гг.».[2] Ранее высказывавшееся в литературе предположение об авторстве архимандрита Иакова ошибочно.[3] Сохранился рапорт от 15 февраля 1894 г. в Новгородскую Ду-

[1] Древности: Труды Московского Археологического Общества. М., 1880.

[2] КБМЗ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 40; опубл.: Иванова Г. О., Смирнова А. В. Летопись событий Кирилло-Белозерского Успенского монастыря // Кириллов: Краеведческий альманах. Вологда, 1997. Вып. 2. С. 273–347.

[3] *Смирнова А.В.* Об авторе «Летописи событий Кирилло-Белозерского монастыря // К свету. М., 1997. № 15: Край Кирилла Белозерского. С. 20–21.



Прп. Иаков Кириловский (Поспелов)

ховную консисторию, в котором архимандрит Иаков писал о ходе составления летописи: «Летопись доведена только до 1764 года, как по причине обширности книгохранилища и архива конца XVIII и XIX столетий, так и по неудобности к сему делу холоднаго времени. Сам я… по старости и по причине многого послушания не мог вести летописи, могу быть только главным руководителем этому делу. По поручению моему составлял представленную летопись учитель Кирилловскаго Духовнаго училища Николай Успенский, замечательный археолог и знаток древнерусской письменности. Он, по своему усердию, готовил историко-археологическое описание Кирилло-Белозерского монастыря».[1] Поводом для составления «Летописи» послужил указ Новгородской Духовной консистории от 20 апреля 1893 г. о возобновлении летописания в церквах и монастырях. Архимандрит Иаков был автором службы на обретение мощей прп. Кирилла Новоезерского. По просьбе кирилловского архимандрита А. Ф. Ковалевский написал акафисты прп. Кириллу Белозерскому и Смоленской иконе Пресвятой Богородицы, которую, по преданию, св. Кирилл принес в Белозерье. С заступничеством Божией Матери архимандрит Иаков связывал избавление города от холеры, распространявшейся в северных русских губерниях. Живую горячую веру обнаруживает рапорт кирилловского архимандрита архиепископу Новгородскому и Старорусскому Феогносту, в котором он просит разрешение на чтение в монастыре акафиста Смоленской иконе: «В нынешнем году за молитвы Божией Матери Милосердый Господь покровительствовал Кирилловой обители, городу и окрестным жителям, между тем в смежных губерниях попускал заразительные болезни; во время холеры мы видели над собою заступление у Бога Божией Матери, и потому кирилловцы с большим усердием прибегали с молитвою к чудотворной иконе; и мы бы сердечно желали выразить свое благодарение Богоматери служением молебнов с Акафистом».[2] По благословению архимандрита на горе Мауре в окрестностях Кириллова была построена часовня в память о приходе прп. Кирилла в Белозерские пределы.

[1] РГАДА. Ф. 1441. Оп. 4. Ед. хр. 41. Л. 1.

[2] РГАДА. Ф. 1441. Оп. 3. Ед. хр. 2266. Л. 2 об.

Большой популярностью пользовались проповеди архимандрита Иакова и выдержали до революции несколько изданий. В 1892 г. кирилловский настоятель был избран почетным членом Московской Духовной академии «во уважение его 50-летняго ревностнаго служения Церкви и духовному просвещению, совершаемому в духе древняго православия и строгаго подвижничества». Из письма А. Ф. Ковалевского от 29 декабря 1893 г. известно, что архимандриту Иакову была предложена епископская хиротония, от которой он, считая себя недостойным, отказался: «… отчего это отец Иаков отказывается от архиерейства, которое ему предлагали, да и теперь, пожалуй, предложат, вот бы и остался в Кириллове архиереем».[1]

За 30 лет настоятельства в Кирилло-Белозерском монастыре архимандрит Иаков приобрел глубокое уважение и любовь местного населения, почитавшего его как подвижника благочестия. Архимандрит Иаков был погребен в обители у алтаря Успенского собора, надгробный памятник ему сохранился до наших дней. При погребении кирилловского архимандрита присутствовало около 6 тысяч человек, при том что общая численность населения Кириллова составляла в те годы 4 тысячи. Как прощальное напутствие всем богомольцам раздавали отпечатанное «Слово на Рождество Христово», сочиненное архимандритом Иаковом.

[1] (РГАДА. Ф. 1441. Оп. 3. Ед. хр. 2114. Л. 64).

Современность в проповедях священномученика Фаддея (Успенского): по материалам журнала «Олонецкие епархиальные ведомости»

АБРОСИМОВА Дарья Дмитриевна, научный сотрудник Музея-заповедника «Кижи», Республика Карелия

Архиепископ Фаддей (в миру – Иван Васильевич Успенский) – новомученик, канонизация которого состоялась в 1997 г. после обретения мощей в 1993 г. Он родился в 1872 г. в семье потомственного сельского священника в Нижегородской губернии. Окончил Нижегородскую духовную семинарию, а затем Московскую духовную академию. В 1897 г. принял монашеский постриг. Преподавал в духовных семинариях Смоленска, Минска, Уфы и Петрозаводска. В течение жизни служил на Украине, во Владикавказе, Астрахани, Саратове и Твери. Имел степень доктора богословия, достиг сана архиепископа (в 1922 г.). Был расстрелян в Твери в 1937 г.[1]

[1] Биографические сведения о Фаддее (Успенском) были собраны и опубликованы игуменом Дамаскином (Орловским). См.: *Дамаскин (Орловский), игум.* Архиепископ Фаддей (Успенский) // Москва.

С Петрозаводском и Олонецкой епархией был связан шестилетний период жизни Фаддея (Успенского), с 1902 по 1908 г. Этот период начался вслед за его рукоположением в сан архимандрита и назначением на должность ректора Олонецкой духовной семинарии (далее – ОДС) и продолжался до того момента, когда его назначили епископом Владимиро-Волынским (Украина).

Будучи ректором ОДС, архимандрит Фаддей занимал также должность главного редактора журнала «Олонецкие епархиальные ведомости» (далее – ОЕВ) и одновременно являлся самым плодовитым автором материалов неофициальной части этого издания. За годы, проведенные им в Петрозаводске, он опубликовал здесь более 110 материалов.[1] Большего числа публикаций в этом журнале нет ни у одного другого автора. Подавляющее большинство этих произведений составляют проповеди (их 99). Остальное – это отчеты в форме репортажа или краткого протокола[2] о собраниях в Назарьевском братском доме Петрозаводска;[3] сочинения, изначально задуманные в форме статей;[4] житие блаженного Фаддея Петрозаводского.[5]

Прежде чем попасть в ОЕВ, проповеди Фаддея (Успенского) произносились в храмах города и его учебных заведений. Их главным адресатом

1996. Июль. С. 196–206; *Он же.* Архиепископ Фаддей (Успенский) // Москва. 1996. Август. С. 192–203; *Он же.* Священномученик Фаддей (Успенский), архиепископ Тверской // *Он же.* Мученики, исповедники и подвижники благочестия русской православной церкви XX столетия: Жизнеописания и материалы к ним. Кн. 3. Тверь, 2001. С. 481–565.

[1] Последняя его публикация помещена в № 3 за 1909 г. См.: *Архимандрит Фаддей.* Речь, сказанная при прощании с посетителями духовных чтений в братском Назарьевском доме в г. Петрозаводске (7 декабря 1908 г.) // ОЕВ. 1909. № 3. С. 81–82.

[2] Некоторые из них написаны в соавторстве. См.: *Архимандрит Фаддей, Надеждин А.* Местная епархиальная хроника // ОЕВ. 1903. № 9. С. 316–319; *Архимандрит Фаддей.* Религиозно-нравственные чтения в братском доме // ОЕВ. 1903. № 10. С. 360; № 11. С. 398; *Он же.* Местная епархиальная хроника // ОЕВ. 1903. № 13. С. 473–474; *Он же.* Открытие религиозно-нравственных чтений в братском Назарьевском доме // ОЕВ. 1903. № 18. С. 641–642; *Он же.* О чтениях в братском доме // ОЕВ. 1903. № 19. С. 674; № 21. С. 742–743; № 22. С. 782; *Он же.* О чтениях в братском доме и петрозаводской тюрьме // ОЕВ. 1903. № 20. С. 696–697.

[3] Религиозно-просветительский и общественный центр Петрозаводска, открытый в 1900 г. Здание центра было построено по инициативе епископа Петрозаводского и Олонецкого Назария. В 1901 г. Синод присвоил братскому дому наименование Назарьевского. (См.: *Кораблев Н. А.* Братский Назарьевский дом // Карелия: Энциклопедия: В 3-х т. Петрозаводск, 2007. Т. 1. С. 179).

[4] *Архимандрит Фаддей.* Несколько слов о необходимости для проповедника тщательного изучения Священного Писания Ветхого и Нового Завета и пользования им в проповедях // ОЕВ. 1904. № 14. С. 421–427; *Он же.* Заметка о чтении Апостола и Евангелия в 1904–1905 году // ОЕВ. 1904. № 20. С. 613–616; *Он же.* Нечто о торопливости в богослужении // ОЕВ. 1905. № 15. С. 475–476; *Он же.* Несколько мыслей о проповедничестве // ОЕВ. 1906. № 7. С. 281–288.

[5] *Он же.* Местночтимый подвижник блаженный Фаддей // ОЕВ. 1904. № 13. С. 387–389.

Петрозаводск. Олонецкая духовная семинария

была учащаяся молодежь, для которой за шесть лет, если судить по публикациям, архимандрит Фаддей произнес 47 проповедей. Предметом главной заботы ректора ОДС были воспитанники семинарии: в семинарской церкви он произнес 39 проповедей. Остальные проповеди разделены поровну между Олонецкой мужской гимназией (далее – ОМГ) и Олонецким епархиальным женским училищем (далее – ОЕЖУ). Другую многочисленную аудиторию проповедника составляли прихожане центральных и крупных храмов Петрозаводска: всего здесь прозвучало 19 его проповедей. Архимандрит Фаддей больше всего проповедовал в петрозаводском Святодуховском кафедральном соборе, а кроме того, в Крестовоздвиженской церкви на Зарецком кладбище и Петропавловском соборе.

Во время педагогических курсов, которые организовывались в Петрозаводске в летнее время, Фаддей (Успенский) обращался как проповедник к их слушателям – учителям церковно-приходских школ (в журнале напечатано 7 адресованных им проповедей). Иногда он выступал с проповедями в общественных и социальных заведениях Петрозаводска (здесь были сказаны 5 его проповедей): Назарьевском братском доме, в церквях Николаевского детского приюта и петрозаводской тюрьмы. На страницах журнала остались и отдельные проповеди, сказанные архимандритом вне территории Олонецкой епархии: до переезда в Петрозаводск – в Минске (в 1899 г.)[1] и Уфе (в октябре 1902 г.)[2] и во время служения в Олонецкой епархии, в поездке в Свято-Смоленскую Зосимову пустынь (в 1906 г.).[3]

[1] *Фаддей (Успенский).* Слово на Покров Пресвятой Богородицы // ОЕВ. 1903. № 20 С. 685–687.

[2] *Он же.* Слово в день Казанской Божьей Матери // ОЕВ. 1903. № 14. С. 479–483.

[3] *Он же.* Слово в Неделю всех святых // ОЕВ. 1906. № 12. С. 468–470.

Петрозаводск.
Святодуховский
кафедральный собор

В последние годы гомилетическое творчество священномученика Фаддея вызывает интерес как в церковной, так и в научной среде – последний, по-видимому, вызван его недавней канонизацией. В начале 2000-х гг. был издан двухтомник его сочинений, первый том которого составили проповеди разных лет.[1] В 2010-х гг. отдельные его проповеди, обнаруженные в архивах после выхода этого сборника, были напечатаны в номерах «Вестника православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета» (далее – Вестник ПСТГУ).[2] Некоторые проповеди архиепископа Фаддея, напечатанные в названном двухтомнике, были воспроизведены в «Журнале Московской Патриархии»[3] (далее – ЖМП). Нужно сказать, что при довольно активной публикации все эти тексты остаются практически не изученными.

В сборнике материалов конференции, посвященной 180-летию ОДС, изданы воспоминания ее выпускника В. А. Некрасова, впоследствии преподавателя Ленинградской духовной академии[4] – младшего современника

---

1 *Он же.* Творения: Проповеди. Кн. 1. Тверь, 2002. 479 с.

2 *Ковалева И. И., Хайлова О. И.* Проповеди священномученика Фаддея, архиепископа Тверского // Вестник ПСТГУ. Серия 2: История. История Русской Православной Церкви. 2012. № 6 (49). С. 47–64; *Они же.* Проповеди священномученика Фаддея, архиепископа Тверского // Вестник ПСТГУ. Серия 2. 2013. № 2 (51). С. 97–133.

3 *Фаддей (Успенский).* Помощь ангелов // ЖМП. 2011. № 11. С. 48–49; *Он же.* Потерпи Мене, глаголет Господь, в день воскресения Моего // ЖМП. 2014. № 5. С. 26–27.

4 *Ходаковская О. И.* Владимир Афанасьевич Некрасов (1892–1987) – выпускник Олонецкой духовной семинарии 1913 года и его воспоминания о семинарии // Олонецкая духовная семинария и православная духовность в Олонецком крае: Материалы региональной конференции, посвященной 180-летию Олонецкой духовной семинарии (17–18 ноября 2009 г., г. Петрозаводск). Петрозаводск, 2012. С. 59–63. С. 59.

Священномученик Фаддей (Успенский)

Фаддея (Успенского), который имел возможность слушать его проповеди. Несколько строк в этих воспоминаниях посвящены личности ректора. В. А. Некрасов вспоминает, что архимандрит Фаддей пользовался уважением учащихся семинарии и городской общественности за «высокие личные качества и образованность». Он пишет: «Это был человек не от мира сего; настоящий аскет, воплощение христианского смирения, кротости и постоянного богомыслия, притом на редкость добрый и благожелательный человек, кроме того, большой любитель произносить проповеди. Он произносил их обычно в конце обедни, с амвона, опираясь на посох. Однако *содержание проповедей* почти всегда носило печать аскетических поучений и *было мало связано с реальной жизнью* [курсив мой. – *Д. А.*], а вследствие слабого голоса архимандрита произношение их было едва слышно

и маловыразительно. Проповеди его успеха у семинаристов не имели… »[1] С одной стороны, нельзя не признать безусловной ценности подобного свидетельства, освещающего обстоятельства бытования интересующих нас текстов. Однако помимо отзыва о высоких человеческих качествах Фаддея (Успенского) обращает на себя внимание переданное автором воспоминаний общее впечатление о его проповедях. Стоит отметить, что Некрасов-учащийся застал архимандрита Фаддея в должности ректора в первые два года своей учебы в семинарии (в 1907–1908 гг.), тогда, когда самому ему было 15–16 лет.

В ОЕВ за 1907–1908 гг. опубликовано 16 проповедей Фаддея (Успенского): 6 в 1907 г. и 10 – в 1908 г. Из них В. А. Некрасов мог слышать по крайней мере две. Будучи родом из Пудожского уезда, он поступил в ОДС из Петрозаводского духовного училища[2] в августе-сентябре 1907 г.[3] Во второй половине этого года в ОЕВ опубликована всего одна проповедь архимандрита Фаддея,[4] и та прозвучала в Назарьевском братском доме и предназначалась, следовательно, не семинаристам, а граждански активной общественности. Из проповедей, опубликованных в журнале за 1908 г., В. А. Некрасов мог слышать, вероятно, две, приуроченные к началу учебного года.[5] Из остальных проповедей в ОЕВ за 1908 г. три были произнесены для учителей церковно-приходских школ – слушателей педагогических курсов,[6] две – в ОЕЖУ[7] и одна – в ОМГ.[8] Еще одна проповедь, на окончание учебного года в ОДС, как следует из ее содержания, была адресована выпускному классу

---

[1] *Некрасов В. А.* Воспоминания об Олонецкой духовной семинарии // Олонецкая духовная семинария и православная духовность… Петрозаводск, 2012. С. 64–81, 64–65.

[2] *Ходаковская О. И.* Указ. соч. С. 59.

[3] *Некрасов В. А.* Указ. соч. С. 64.

[4] *Архимандрит Фаддей.* Речь на молебен по поводу открытия в г. Петрозаводске отдела «Союза русского народа» // ОЕВ. 1907. № 18. С. 467–469.

[5] *Он же.* Речь на молебне пред началом учебных занятий в 1908–1909 учебном году в Олонецкой духовной семинарии // ОЕВ. 1908. № 18. С. 397–399; *Он же.* Поучение в неделю 14-ю по Пятидесятнице // ОЕВ. 1908. № 19. С. 429–431.

[6] *Он же.* Поучение в неделю 8-ю по Пятидесятнице (и в день святого великомученика Пантелеймона) // ОЕВ. 1908. № 16. С. 359–361; *Он же.* Поучение в день святой равноапостольной Марии Магдалины и в день тезоименитства благочестивейшей Государыни Императрицы Марии Феодоровны // ОЕВ. 1908. № 17. С. 379–381; *Он же.* Поучение в день святого пророка Илии (в неделю 7-ю по Пятидесятнице) // ОЕВ. 1908. № 17. Приложение. С. 1–3.

[7] *Он же.* Речь, сказанная воспитанницам Олонецкого епархиального женского училища 15 июня 1908 г. на молебне по окончании курса // ОЕВ. 1908. № 14. Приложение. С. 1–2; *Он же.* Поучение в неделю 13-ю по Пятидесятнице // ОЕВ. 1908. № 18. Приложение. С. 1–2.

[8] *Он же.* Речь от братства святого благоверного князя Александра Невского при гимназии // ОЕВ. 1908. № 20. С. 456.

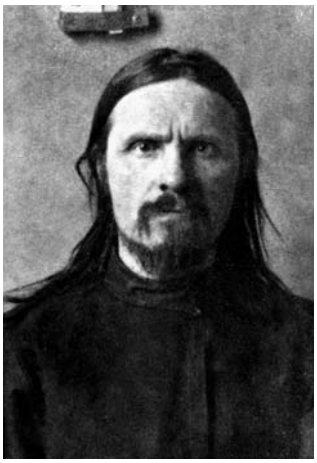


Фото из следственного дела

семинарии.[1] Учитывая сказанное, нашей задачей будет показать, что, вопреки замечанию автора воспоминаний, Фаддей (Успенский) неоднократно обращался в своих проповедях к темам, почерпнутым из текущей жизни.

Такие проповеди составляют около двух третей всех его проповедей в ОЕВ, и примерно одна треть приходится на гомилетические произведения, аполитичные по звучанию, такие, где актуальный событийный слой окружающей действительности никак не затронут.

В числе проповедей архимандрита Фаддея, где нашла отражение современность, встречаются три из четырех исторически сложившихся форм этого жанра: слова, речи и поучения.[2] Среди этих форм у него преобладают «Слова» (их 49), «Речи» и «Поучения» составляют меньшинство (7 и 4 соответственно); форма еще одной проповеди не указана. Преобладание «Слов» представляется неслучайным: являясь наиболее употребительной, эта форма часто имеет привязку к наиболее торжественным праздникам церковного года[3] и дает проповеднику возможность «не проходить равнодушно мимо нужд и запросов времени».[4]

Спектр вопросов, которых проповедник касается в той или иной степени в этих проповедях, достаточно широк, и среди них можно выделить несколько направлений. Первое – это актуальные события общественно-политической жизни в основном внутри страны, но также и за ее пределами. Второе – последние или популярные веяния интеллектуальной жизни: литературы, публицистики, философии и науки. И третье – это проблемы народного, и в частности духовного образования, которые не могли не волновать Фаддея (Успенского) как ректора духовной семинарии.

Что касается течений общественно-политической жизни, здесь внимание архимандрита чаще всего привлекает получившее распространение

---

[1] *Он же.* Речь на молебен по окончании учебных занятий в Олонецкой духовной семинарии // ОЕВ. 1908. № 13. Приложение. С. 1–2.

[2] Четвертая форма – это беседа, которая «в настоящее время вышла из употребления» (*Аверкий (Таушев).* Руководство по гомилетике. Джорданвилль, 1961. С. 26).

[3] *Феодосий, еп. Полоцкий и Глубокский.* Гомилетика: Теория церковной проповеди. Сергиев Посад. 324 с. С. 146.

[4] *Аверкий (Таушев).* Указ. соч. С. 33.

«освободительное движение» и идеи социалистов. Эта тема звучит у него наиболее часто, появляясь в двадцати проповедях на протяжении шести лет. Ровно половина их была адресована учащимся, главным образом воспитанникам ОДС, но также и прихожанам городских храмов (в первую очередь, кафедрального собора) и учителям, посещавшим педагогические курсы. Как указывает А. М. Пашков, после революции 1905–1907 гг. в программы многих духовных семинарий вошел учебный предмет под названием «История и обличение социализма», при этом остается неизвестным, преподавали ли его в ОДС.[1] Вне зависимости от этого архимандрит Фаддей старался, очевидно, донести до своих воспитанников суть этого явления, используя форму проповеди. В проповедях, где звучит эта тема, он обращается к социалистической идеологии и образу действий ее сторонников, рассматривает лозунги социализма и их практическое воплощение, дает разоблачительные характеристики «освободительному движению» и его приверженцам: они «*проявляют безжалостное и зверское отношение к больным и голодным*»,[2] «*считают вполне дозволительным… убийство людей… принадлежащих к иной партии… постоянно занимаются воровством, грабежами, казнокрадством, считая это делом вполне правым… лишь бы совершалось оно во имя так называемого освободительного движения…* »[3] Проповедника интересуют отношения социализма и христианского учения. В ответ на попытки объединить их он подчеркивает чуждую и враждебную христианству суть социалистических идей: «*Что общего между Христом, в пустыне отвергшим искушение привлечь хлебами к Себе человечество… и между современным социализмом, который царство всеобщей сытости хочет поставить в основу благосостояния человечества?*»;[4] «*пусть не ссылаются на Христа люди, которые думают водворить на земле равенство, братство и свободу путем насилия… постоянных убийств… путем постоянного попрания свободы людей, иначе мыслящих!*»[5]

Другой темой его проповедей, связанной с первой и служащей как бы фоном прочих событий, стали судьбы христианской веры в меняющемся мире и меняющееся отношение к Церкви в российском обществе и Западной Европе. Эта тема отражена в двенадцати проповедях, половина кото-

---

1 *Пашков А. М.* Олонецкая духовная семинария и ее вклад в формирование интеллигенции Карелии // Новое в изучении истории Карелии. Петрозаводск, 1994. С. 38–55. С. 42.

2 *Архимандрит Фаддей.* Слово в день рождества Христова // ОЕВ. 1906. № 1. С. 7.

3 *Он же.* Слово в неделю 5-ю Великого поста // ОЕВ. 1906. № 7. С. 277.

4 *Он же.* Слово в Неделю о слепом // ОЕВ. 1907. № 12. С. 298.

5 *Он же.* Слово в день святого Николая Чудотворца // ОЕВ. 1906. № 10. С. 393.

рых прозвучала для учащихся ОДС, а также ОМГ и ОЕЖУ, другая половина – для прихожан городских храмов и на педагогических курсах. В них проповедник говорит об участившихся нападках на Церковь, в частности об упреках и требованиях, предъявляемых ей передовыми представителями образованного класса. Так, в «Слове в день святого апостола Иоанна Богослова» он пишет: «*Они укоряют церковь в том, что она своими догматами и таинствами хочет лишь усыпить общественную совесть и отвлечь людей от тяжелого труда над самими собою и над исправлением недостатков в общественной жизни (Л. Толстой и его последователи). Другие… говорят, что она… остается совершенно равнодушной к ближайшим требованиям людей, живущих на земле и в земных условиях… (…В. В. Розанов, Мережковский и др.)*».[1] В проповеди «Слово в неделю 3-ю по Пятидесятнице» звучит, по сути, та же мысль: «*Церковь… хотят побудить проповедовать едва ли не о лучшем устройстве лишь форм земной жизни, государственной и общественной, святые обители пытаются заставить ведать прежде всего нужды земные, заботиться о внешнем благосостоянии народа*».[2] Фаддей (Успенский) упоминает и призывы к отделению Церкви от государства, которые стали звучать в России все чаще, говорит о действиях, предпринимаемых против Церкви. В «Слове в день святого благоверного князя Александра Невского», остро публицистичном по содержанию и тону, он приводит примеры подобных демонстративных общественных «акций» в европейских странах и России: «*Возьмем хотя бы культурную Францию. Там враждебным христианству правительством отбираются в настоящее время в собственность государства церкви и имущества их, производится осада церквей, взрываются двери их динамитом… Даже и в наших учебных заведениях… разве не вешались красные флаги на церковные кресты… кроме… явного поругания веры христианской, не происходит ли постоянно на нее гонения… в виде отчуждения от людей, хранящих веру, насмешек над ними, разного рода изветов на нее…* »[3]

Еще одной обширной темой, на которую архимандрит Фаддей постоянно реагировал как проповедник, явились события внутренней и внешней политики России начала XX века, имевшие историческое значение. Эти события нашли отражение в пятнадцати проповедях, больше половины которых были адресованы жителям города. Часть их была произнесена также

[1] *Он же.* Слово в день святого апостола Иоанна Богослова (8-го мая 1903 г.) // ОЕВ. 1903. № 10. С. 347–348.

[2] *Он же.* Слово в неделю 3-ю по Пятидесятнице // ОЕВ. 1906. № 13. С. 495–498. С. 496.

[3] *Он же.* Слово в день святого благоверного князя Александра Невского // 1906. № 23. С. 863.

для учащихся ОДС. В числе упоминаемых значимых событий – венчание на царство Николая II и рождение Цесаревича Алексея Николаевича в 1904 г.; одно из покушений на жизнь Николая II, произошедшее 6 января 1905 г. и последовавшая затем русская революция 1905 г.; первое заседание Государственной Думы 27 апреля 1906 г. и другие симптоматичные происшествия в стране.[1] Однако на первом месте по количеству упоминаний среди подобных событий – Русско-японская война. Эта тема появляется в восьми проповедях Фаддея (Успенского), шесть из которых относятся к 1905 г., когда наступила ее развязка. Четыре из этих шести напечатаны в номерах, которые идут практически подряд и предшествуют этой развязке (11, 12, 15 и 16).[2]

Упоминания проповедника о войне носят в той или иной степени документальный характер. В отдельных проповедях отразились важнейшие военные кампании и имена военачальников. Например, в «Слове пред молебном об одолении врага…» получила прямое отражение решающая кампания Русско-японской войны, Цусимское сражение, во время которого потерпела поражение 2-я Тихоокеанская эскадра под командованием З. П. Рождественского: «*В последние дни рассеяна эскадра Рождественского, составлявшая предмет стольких надежд и забот, что остается нам… сидеть над развалинами отечества, со слезами и плачем вспоминать все бывшее*».[3] Большинство же его «военных» проповедей документальны в том смысле, что в них запечатлелись общественные настроения, вызванные ходом войны. Так, в «Слове на Новый год (1905-й)», произнесенном после того, как осаждаемая несколько месяцев крепость Порт-Артур была сдана противнику, архимандрит Фаддей с тревогой говорит об изменившемся морально-нравственном состоянии разных слоев населения: «*Одни с каким-то безнадежным настроением говорят, что после гибели славного адмирала, потом и Порт-Артура, едва ли могут сделать что-нибудь с усилившимся врагом наше сухопутное войско и недостаточно сильный флот. Другие… разражаются горькими и даже яростными упреками, оканчивавшимися даже убийствами, по отношению к тем, кто держал в руках кормило управления страною*»; «*пред глазами нашими проходят иногда нищенствующие*

[1] См., например, упоминание об убийстве губернатора Уфимской губернии: *Архимандрит Фаддей.* Речь при открытии курсов для учителей и учительниц церковных школ // ОЕВ. 1903. № 14. С. 484.

[2] ОЕВ выходили в это время дважды в месяц. См.: *Сорокина Т. В.* «Олонецкие епархиальные ведомости» // Карелия: Энциклопедия: В 3-х т. Петрозаводск, 2009. Т. 2. С. 314.

[3] *Архимандрит Фаддей.* Слово пред молебном об одолении врага (в Неделю о слепом) // ОЕВ. 1905. № 11. С. 339.

вдовы, старики и дети… некоторые из них страждут от голода и холода, а мы, как бы ничего не видевшие и не знающие, ни в чем не повинные, исполнены жажды веселья… »[1] В освещении автора проповедей Русско-японская война как испытание для России приобретает более глубокий, духовный план, актуальный на разных ее этапах: «*Ныне страна, называющая себя "страною восходящего солнца"… действительно восстала войной против… Христовой церкви… …воины наши сознают, что ведут борьбу не из-за клочка земли, а за крест Христов… и военачальники провозглашают это открыто*»;[2] «*весьма многие начинают уже преклоняться пред… культурой* [Японии. – *Д. А.*], *как силой, дающей перевес одному народу над другим помимо веры в Бога и Христа… очевидно, не только между Японией и Россией идет борьба в настоящее время, но также между верой во Христа и безбожной языческой культурой…* »[3] Проповеди Фаддея (Успенского) с военной темой представляют собой источник, по которым можно проследить отражение истории этой войны общественным восприятием – и восприятием отдельного жителя России с высоким уровнем гражданского самосознания.

Помимо общественно-политических событий проповеди архимандрита Фаддея в еще большей степени отразили научно-интеллектуальную и культурную жизнь начала XX века в России и отчасти в Западной Европе. Целый спектр явлений интеллектуальной сферы проповедник обсуждает примерно в третьей части своих проповедей в ОЕВ (в 31 проповеди). Половина их была адресована учащимся, в основном воспитанникам ОДС, затем горожанам (бóльшая часть этих проповедей была произнесена в петрозаводском кафедральном соборе), а также слушателям педагогических курсов. В этих проповедях Фаддей (Успенский) уделяет внимание прежде всего русской культурной традиции: классической и современной ему литературе, философии и публицистике. Из русских классиков он особенно часто упоминает Л. Н. Толстого и Ф. М. Достоевского, не единожды цитирует примеры из литературных произведений М. Горького, А. П. Чехова и И. С. Тургенева, а также Н. В. Гоголя, Н. С. Лескова, М. Е. Салтыкова-Щедрина, Г. И. Успенского, Н. Г. Гарина-Михайловского и П. Д. Боборыкина. Как представитель Православной Церкви, он полемизирует с авторами «новых концепций

[1] *Он же.* Слово на Новый год (1905-й) // ОЕВ. 1905. № 2. С. 41–43.

[2] *Он же.* Слово в день Архистратига Михаила и прочих бесплотных сил // ОЕВ. 1904. № 22. С. 678.

[3] *Он же.* Слово в день рождения наследника Цесаревича Алексея Николаевича // ОЕВ. 1905. № 16. С. 492.

христианства» Л. Н. Толстым, *«мудрецом века и великим писателем, возомнившим, будто он понял учение Христово лучше, чем церковь»*,[1] Д. С. Мережковским и В. В. Розановым; делится размышлениями по поводу идей, высказываемых общественными деятелями и публицистами М. О. Меньшиковым, В. А. Тернавцевым, Григорием Петровым.

В проповедях этого направления архимандрит Фаддей касается и последних веяний западноевропейской философско-литературной мысли. Чаще других у него звучат имена Ф. Ницше и Э. Золя, которых он называет *«лжемыслителями и мечтателями нашего времени»*.[2] Проповедник отзывается и о других представителях западноевропейской гуманитарной науки и литературы: А. фон Гарнаке, немецком историке Церкви и теологе, причисляя его к *«гордящимся своей ложной мудростью ученым»*,[3] Э. Ренане, авторе «Жизни Иисуса» – одном из *«современных отрицателей божества Сына Божия»*.[4]

Среди характерных явлений времени Фаддей (Успенский) отмечает развитие науки и усиление роли научного знания как приоритетного способа познания мира. При этом он указывает, что, хотя *«внимание нынешних ученых людей»* и обращено *«на мельчайшие частицы вещества, из сочетаний которого возник весь мир, не исключая и человека со всей его духовной жизнью»*,[5] тем не менее *«и доселе в разумении сущности бытия… философы и ученые века сего, при всех взвешиваниях и разложениях вещества на… составные его части, не подвинулись нимало»*.[6] Причина этого, по мысли автора проповеди, в том, что *«плотский разум мира, казалось бы, беспристрастно исследующий истину»*, в действительности *«движим теми же, хотя и крайне утонченными, похотями мира сего»*.[7] В полемике с наукоцентричной позицией архимандрит Фаддей опирается на опыт самих ученых, признававших существование границ познаваемого: *«Сама точная наука возвещает, что многие тайны природы нам остаются неизвестными и, быть может, навсегда оста-*

---

[1] *Он же.* Речь, сказанная окончившим курс воспитанникам и воспитанницам Олонецкой гимназии на молебен 2 июня 1904 года // ОЕВ. 1904. № 12. С. 354.

[2] *Он же.* Слово в день Архистратига Михаила и прочих бесплотных сил // ОЕВ. 1904. № 22. С. 679.

[3] *Он же.* Слово в день святой равноапостольной Марии Магдалины // ОЕВ. 1903. № 15. С. 514.

[4] *Он же.* Слово в Неделю святых отец и венчания на царство благочестивейшего Государя Императора Николая Александровича // ОЕВ. 1906. № 11. С. 425.

[5] *Он же.* Слово в день святого апостола Иоанна Богослова (8 мая 1903 г.) // ОЕВ. 1903. № 10. С. 346.

[6] Там же. С. 347.

[7] Там же.

Священномученик Фаддей (Успенский), архиепископ Тверской. Икона. Кон. XX в.

нутся такими»,[1] касается в связи с этим популярных философских направлений: позитивизма, *«ограничивающего область познаваемого данными внешнего опыта, ощущениями внешних чувств… учащего… о том, что все происходит в мире по действию естественных физико-химических сил природы»*,[2] эволюционизма и механицизма, согласно которому *«мир есть машина, сама собою каким-то образом пришедшая в движение»*.[3] *«Гордящейся точностью опытов»* науке он противопоставляет подвиги святых, которые должны убеждать *«в том, что есть иной мир, нежели наблюдаемый нашими глазами, и иные законы жизни, кроме открываемых гордым, но узким знанием мудрых земли»*.[4] В проповедях, где затронуты эти вопросы, звучат имена современных проповеднику ученых (Э. Дюбуа-Реймона,[5] Ф. Делича[6]).

Помимо перечисленных тем, имеющих всеобщую значимость, в проповедях Фаддея (Успенского) встречается обсуждение специальных вопросов, касающихся системы народного образования. Этому посвящены семь его проповедей, предназначенных учащимся ОДС и учителям церковно-приходских школ. В этих произведениях обозначается две крупных и, по-видимому, весьма актуальных в то время проблемы. Первая, более общего характера, – это попытки придать начальному образованию в церковно-приходских школах светский характер. Словами автора проповеди, *«из нее* [церковно-приходской школы. – *Д. А.*] *хотят изгнать то, что составляет душу ее – церковность, хотят… передать светскому ведомству»*.[7] Говоря о последствиях *«оскудения в… школе религиозно-нравственного начала»*,[8]

---

[1] *Он же.* Речь, сказанная окончившим курс воспитанникам… // ОЕВ. 1904. № 12. С. 358.

[2] Там же. С. 355.

[3] *Он же.* Слово в неделю 2-ю Великого поста // ОЕВ. 1903. № 6. С. 189.

[4] *Он же.* Слово в день святой равноапостольной Марии Магдалины // ОЕВ. 1903. № 15. С. 515.

[5] Эмиль Генрих Дюбуа-Реймон (1818–1896) – немецкий физиолог и философ, иностранный член-корреспондент Петербургской академии наук. Его выражение «Ignoramus et ignorabimus» (лат. «Не знаем и не узнаем») о границах доступного человеку познания природы стало крылатым.

[6] Фридрих Делич (1850–1922) – немецкий ассириолог.

[7] *Архимандрит Фаддей.* Поучение в день святого пророка Илии (в неделю 7-ю по Пятидесятнице) // ОЕВ. 1908. № 17. Приложение. С. 2.

[8] *Он же.* Речь при открытии курсов для учителей и учительниц церковных школ // ОЕВ. 1903. № 14. С. 484.

архимандрит Фаддей ссылается на прецедент европейских стран: «*Во Франции, где особенно сильно стремление отделить школу от церкви и удалить из первой Закон Божий, все более сознается, к каким вредным последствиям для общественной нравственности ведет подобное отделение*».[1] В противовес этому он подчеркивает особую миссию, лежащую на церковно-приходских школах, – «*духовное воспитание общества*»,[2] «*дело воспитания на основе христианских религиозно-нравственных начал*».[3]

Вторая проблема, которая выступает в его проповедях этой группы, проблема духовной школы, – распространенное среди выпускников духовных семинарий нежелание становиться священниками, предпочтение ими светской карьеры – «*усиленное стремление в учебные заведения светские, открывающие более широкий доступ к благам земным*».[4] Как утверждает проповедник, «*если прежде можно было о многих юношах прямо сказать, изберут ли они… путь пастырства, то теперь в иные годы нельзя бывает сказать этого ни про одного из оканчивающих курс духовной школы: так неустойчивы большею частью современные юноши… в решимости отдаться своему призванию! …Сколь часто юноша, выходя из духовной школы… начинает заявлять, что он не интересуется… религией! Как часто юноша этот не только оставляет благочестивые обычаи… но даже начинает издеваться над ними*».[5] В некоторых проповедях ракурс обсуждения предполагает взгляд не только воспитанников духовных учебных заведений, но и, в большей степени, воспитателей и тех, кто занимает административные посты: «*Подумали ли ревнители более легкого выхода из семинарии в высшую светскую школу, что… они причиняют великую обиду церкви? Правда, они заявляют, будто ревнуют и о благе церкви, когда домогаются свободного выхода из семинарии для не желающих служить* [ей]*, но… что же они взамен… предлагают сделать для приготовления лучших пастырей… ? Ведь ничего*».[6] Другие проповеди, напротив, обращены к самим учащимся, высвечивая стоящую перед ними задачу о выборе жизненной стези: «*Пусть священство… есть удел лишь избранных, пусть остальные, воспитываемые под сенью церкви и для*

---

[1] *Он же.* Характер и значение церковно-школьного просвещения: речь на акт по окончании занятий в церковных школах 11 мая 1903 г. // ОЕВ. 1903. № 11. С. 379.

[2] Там же.

[3] *Он же.* Речь при открытии курсов для учителей… // ОЕВ. 1903. № 14. С. 484.

[4] *Он же.* Речь на молебне пред началом учебных занятий в 1908–1909 учебном году в Олонецкой духовной семинарии // ОЕВ. 1908. № 18. С. 398.

[5] *Он же.* Поучение в неделю 14-ю по Пятидесятнице // ОЕВ. 1908. № 19. С. 430.

[6] *Он же.* Слово в Неделю о мытаре и фарисее // ОЕВ. 1906. № 3. С. 107.

служения ей, не будут осуждены Богом за свое уклонение от священства. Однако каждый из уклоняющихся не должен ли… спросить себя, почему он уклоняется?»;[1] *«мерой… любви ко Христу измерят пусть… свое настроение и те, которые страстно мечтают оставить свое духовное звание. Самое слово «звание» не должно ли напоминать питомцам духовной школы, что они, если не все, то, быть может, весьма многие, были званы Отцом Небесным к духовному служению? …Пусть… тщательно испытывают себя… не отреклись ли они от* [Него] *потому лишь, что захотели идти не тесным путем подвига пастырского, а широким путем мира сего?»*[2]

Подбор приведенных в статье цитат иллюстрирует, что проповеди Фаддея (Успенского), произнесенные и опубликованные за время служения в Олонецкой епархии, были вовсе не были лишены постоянного живого интереса к происходящему в современном ему мире. Поскольку такие проповеди составляют бóльшую часть его гомилетического наследия, запечатлевшегося на страницах ОЕВ, можно сделать вывод, что для авторского стиля проповедей архимандрита Фаддея в этот период было характерным разностороннее отражение окружающей действительности. Очевидно, что, как педагог и пастырь, он регулярно занимался самообразованием, интересуясь общественно-политической и научно-культурной жизнью в России; чутко реагировал на колебания общественного и интеллектуального климата, ощущая непреходящую ответственность за содержание умов своих подопечных, прежде всего молодежи и будущих священников. Процитированные проповеди могут стать источником для изучения не только исторического фона эпохи, но и личности самого проповедника, причисленного Православной Церковью к лику святых, и его духовно-нравственных идеалов и гражданских взглядов.

[1] *Он же*. Слово в неделю 14-ю по Пятидесятнице // ОЕВ. 1906. № 17. С. 612.

[2] *Он же*. Слово в Неделю о блудном сыне // ОЕВ. 1906. № 3. С. 110.

Образовательная миссия Трифонова Печенгского монастыря в конце XIX – начале XX века

КОРЖОВА Наталья Брониславовна, выпускница Свято-Феодоритовских катехизаторских курсов, г. Мурманск

Через грамотность и воспитание детей, обучающихся в школе христианской нравственности, вере и благочестию, молодое поколение будет верными слугами Царю и Отечеству, послушными чадами матери своей – Церкви Божией, в чем и состоит вся радостная надежда школы.

Архимандрит Ионафан

2 октября 1997 г. в нашей, тогда еще совсем молодой, Мурманской и Мончегорской епархии произошло очень важное событие. Согласно Указу Священного Синода, началось возрождение Трифонов Печенгского мужского монастыря. С тех пор прошло восемнадцать лет. Монашеская жизнь на древней Печенгской земле укрепляется. Все «функции» исполняет братия монастыря, кроме одной, очень важной, – образовательной. И усло-

вий бытовых для этого нет, и братия пока слишком малочисленна. Правда, есть надежда, что в самом ближайшем будущем православное образование местного населения, прежде всего детей, будет одним из видов просветительской миссии монастыря. Заработают при нашем северном монастыре воскресные школы, как работают они практически при всех приходах епархии. Особенно важна образовательная функция православного монастыря в свете введения с 1 сентября 2012 г. в общеобразовательных школах обязательного предмета «Основы православной культуры».

Трудно возвращать духовное образование в мирское образовательное учреждение. Но это необходимо, ведь без православной культуры, без истинных христианских ценностей не возродиться нашему обществу во всей красоте и силе.

А пока вернемся памятью в прошлые года и вспомним, как осуществлял образовательную помощь местному населению Печенгский монастырь в прежние времена.

Шестнадцатый век… На суровом Мурманском побережье Ледовитого океана в те времена было только два постоянных жилых центра – это Кола и Печенгский монастырь. Но Кола все же находилась в устье рек, глубже на материке. На самом же побережье только монастырь и был источником грамотности и книжности. Практически вся печатная литература тогда была церковной, в основном богослужебной. Представители духовенства были людьми грамотными. Какой-либо конкретной информации о том, как именно Трифон и его братия помогали местному населению и промысловикам освоить грамоту, не сохранилось, но совершенно очевидно, что монахи учили как могли. Ведь школ для простого народа не было совсем, и роль учителей наверняка исполняли представители монастыря.

Прошло триста лет. Год 1886 – начало первого возрождения монастыря…. Первым настоятелем обители был иеромонах Никандр, и на его плечи выпало самое тяжелое бремя – буквально на пустом месте возрождать быт и дух некогда великой обители, в тяжелейших экономических и климатических условиях. Четыре года прослужил о. Никандр в Лапландии. С 1890 г. пришло время «исторического», как позднее его назовут, настоятеля – о. Ионафана. Именно он поднимет на высочайший уровень и духовную, и образовательную, и хозяйственную функции монастыря.

В 60-е гг. XIX в. началась так называемая «колонизация» Мурманского берега, дабы способствовать развитию края. Привлеченные всевозможными государственными льготами, на Печенгскую землю потянулись жители

Лопарская школа
в Кильдинском погосте

других мест, прежде всего не очень богатые, не очень образованные, с семьями и детьми. Совершенно необходимо было заниматься образованием народа. И эту функцию взял на себя Печенгский монастырь.

В 1893 г. о. Ионафан открывает в колонии Баркино на монастырском подворье церковно-приходскую школу для детей колонистов. Открывает и содержит ее на монастырские деньги. Школа была устроена в память чудесного спасения семьи императора Александра III при крушении поезда 17 октября 1888 г.

Глубоко почитал и уважал настоятель монастыря всех правящих императоров, активно приветствовал союз Церкви и государства. Великодержавность России – вот залог процветания русской нации. Печальное состояние грамотности населения удручало настоятеля. Не должно было в великой России быть неграмотного народа. О. Ионафан сам заведовал школой, вникал во все проблемы и устранял их.

Монастырская школа в Баркино была одной из лучших на Кольском полуострове. Расходовал монастырь на нее до 500 рублей в год. Для сравнения, в 1891–1892 гг. одиннадцать (!) церковно-приходских школ получили из государственной казны на все свои расходы 1275 рублей 70 копеек.

Баркинская школа, как было сказано выше, предназначалась для детей колонистов. В основном, конечно, учились в ней русские ребятишки, но были и инородцы, в частности дети колонистов-финляндцев. Там они знакомились с Законом Божьим и учением Православной Церкви. Более того, учитывая, что ближайшие лютеранские храмы находились либо на территории Норвегии, либо далеко от Печенги в становище Ура, эти детки иного вероисповедания ходили вместе со своими русскими товарищами на бого-

служения в Печенгскую причтовую церковь. Как результат, некоторые жители-лютеране присоединились к Православию. Вот как описывает этот процесс летописец Печенгского монастыря Дмитрий Андреевич Ануфриев: «*… Священником Печенгского прихода о. Георгием Терентьевым были присоединены к Православию бывший ученик Баркинской церковно-приходской школы лютеранин Юган-Гейки Каргелайнен, … а также бывший ученик той же Баркинской школы колонист колонии Трифонова Ручья Арвиди – Хейки Каргелайнен, 19 лет, лютеранин. Через неделю после этого, 12 января, было совершено архимандритом Ионафаном присоединение к православным лютеранина колониста колонии Гагарка Федора Осипова Ингера, 31 год*».

Таким образом, можно сделать вывод, что обучение неправославных детей в школе православного монастыря давало не только знания и навыки, но и формировало у некоторых из них православные убеждения … А это и есть главный смысл существования православного монастыря – приобщать к Божьему учению о спасении души новых и новых страждущих.

В первое время в Баркинскую школу принимали только мальчиков, потом открыли двери для девочек. По мере того как росла численность колонистов, заселявших Мурманский берег, увеличивалось и число учащихся. И 15 человек было деток, и 18, и 27. Сначала отделений было два – младшее и старшее, потом добавилось среднее. Огромные (более 20 м^2) светлые аудитории, на стене – икона и портрет императора, длинные парты, книжный шкаф. С самого начала в школе было в наличии более пятисот экземпляров книг. Школа была хорошо обеспечена учебными принадлежностями и пособиями.

Процесс обучения шел успешно. Преподавали профессиональные педагоги, как, например, учитель старшего отделения Нохрин Александр Васильевич, получивший образование в Костромской губернии, и послушники монастыря, как учитель младшего отделения И. Д. Рогозин.

Уровень образования и материальная база монастырской школы были столь высоки, что когда в 1907 г. перед Министерством просвещения встал вопрос об открытии на побережье океана сельских начальных училищ, заместитель министра народного просвещения С. П. Герасимов лично попросил о. Ионафана заняться строительством здания училища в Баркино. Архимандрит согласился на это предложение, т. к. понимал необходимость дальнейшего просвещение Кольского Севера.

Управляющий Санкт-Петербургским округом так писал о. Ионафану из столицы: «*Узнав, что Вы выразили согласие принять на себя труд по возведе-*

нию зданий для начальных училищ, очень обрадовался Вашему согласию, т. к. много слышал о Ваших широких заботах по поднятию просвещения в крае».

В результате 1 ноября 1907 г. Баркинская церковно-приходская школа была преобразована в одноклассное сельское училище Министерства народного просвещения.

На постройку новых зданий для училища Министерством было выделено 6 тыс. рублей. Но строительство шло с большими трудностями, выделенных средств не хватало, и достраивать здания монастырю пришлось за свой счет.

И конечно, хотя новоявленное училище перешло в ведение Министерства народного просвещения, монастырь не оставлял попечение о своем детище. О. Ионафана неоднократно приглашали возглавить экзаменационную комиссию в училище.

Кроме колонистов на территории Печенги жили лопари – местное население. Несмотря на постоянное расширение и увеличение образовательных заведений в крае, значительная часть детей школьного возраста, и прежде всего, конечно, коренного населения, оставались без обучения. Горюя об этом, монастырь, опять-таки по инициативе настоятеля, открыл в 1903 г. еще одну школу. Это была школа, в которой в большинстве своем обучались дети лопарей.

Незадолго до открытия второй школы начало образованию лопарских детей Печенгского монастырского погоста положил учитель Сонгельской школы Иван Васильевич Быков. Именно он начал учить грамоте лопарских детей с октября 1902 г. в т. н. Москве, лопарском Печенгском погосте. Впоследствии эти детки перешли в монастырскую школу.

Безусловно, инициатором и организатором монастырской школы был настоятель обители, но вдохновителем и живым голосом школы был послушник монастыря Дмитрий Алексеевич Проташинский.

Скажем пару слов о нем. Высокообразованный человек, выпускник Московского университета, дворянин, после долгих и непростых жизненных перипетий он появился в монастыре в 1902 г. Будучи уроженцем южной губернии, Дмитрий Алексеевич пришел на жительство на Мурман, в самую суровую обитель – Трифонов Печенгский монастырь. Появился совсем ненадолго, «на короткое время». Это «короткое время» растянулось на десять лет. До самой своей смерти в 1912 г. работал Дмитрий Алексеевич на ниве просвещения. Монастырская школа была его детищем и существовала только до тех пор, пока Дмитрий Алексеевич в ней работал. После его смер-

ти педагоги сумели продержаться на том же уровне только год. В 1913 г. школа закрылась.

Дмитрий Алексеевич был открыт для всех, а для детей, кроме воспитания и помощи в их монастырской жизни, был добрым отцом. Вообще, как человек образованный и благовоспитанный, своей откровенной простотой он давал пример глубокой порядочности. Обладал совершенно разнообразными интересами – замечательно играл на фортепиано, знал несколько иностранных языков, был переводчиком, когда монастырь посещали иностранные гости. Необыкновенно близок был с настоятелем монастыря – о. Ионафаном, разделял и поддерживал все его начинания.

Монастырская школа была частной, что представляло некоторую свободу в составлении учебных программ, хотя и лишало выпускников возможности получить официальное свидетельство об окончании учебного заведения.

Цель обучения Проташинский определял так: научить подопечных всему тому, что непосредственно требуется в жизни и тесно соприкасается с ней.

Учебный год длился с октября по март-апрель. Этот период определялся временем проживания лопарских семей в зимних погостах. Напомним, что лопарские семьи вели полукочевую жизнь, летом живя на побережье, в районе рыбных промыслов, а зимой – глубоко в тундре, где было привольно многочисленным оленьим стадам.

Вот краткий перечень предметов, изучавшихся в школе: Закон Божий – 115 часов, церковнославянская грамота – 75 часов, арифметика – 75 часов, чтение – 60 часов, чистописание – 60 часов, церковное пение – 25 часов. Кроме того практиковали «диктовку», «письменное изложение мыслей», «списывание книг». Дважды в год, перед Рождеством Христовым и Пасхой, школьники сдавали экзамены, которые принимал сам настоятель о. Ионафан. Выпускникам дарили душеполезные книги с дарственными надписями в хороших переплетах.

Эта школа была явлением столь достопримечательным, что даже английский исследователь северных земель Дж. Пирсон в своем значительном труде, вышедшем в Лондоне в 1904 г. под названием «Три года среди птиц в Русской Лапландии», посвятил обширную главу монастырю и в том числе описанию монастырской школы.

Вот как он описал достижения детей лопарского народа в обучении:

«Учащиеся-инородцы все довольно хорошо изъясняются по-русски, читают свободно и правильно по-русски и славянски, умело пересказывают прочи-

танное. Труднее, по мнению Д. А. Проташинского, идет обучение лопарей основам арифметики… отвлеченное мышление крайне затрудняет лопарей, тогда как все конкретное интересует их и они легко оперируют тем, что видимо осязаемо, что воспринимается внешними чувствами… Иначе обстоит дело с пением. Ученики школы прекрасно поют… Нам приходилось читать суждения обозревателей севера о неспособности лопарей к пению, … автор ссылается на отсутствие у лопарей певческой традиции: не поют родители, не будут петь и дети, лопари вообще и народ не музыкальный. У них, по общему мнению, нет даже своих песен… их пение до тоски утомительное, как вид мертвой тундры… Достигнутые в монастырской школе результаты говорят против приведенного взгляда… Мы слушали исполнение учащимися церковных песнопений и гимнов, слушали и удивлялись. Пению детей обучал регент монастырского хора, второй учитель школы, работавший с самого ее основания, – Федоров Петр Михайлович.

Приятно было видеть в школе отсутствие мертвящей дисциплины, требующей от детей почти непрерывного сидения за партами. Проявление формализма отсутствует в монастырской школе. Дети чувствуют себя свободно и легко, они подходят к учителю за разъяснениями и снова принимаются за свою работу. В детях чувствуется легко деланная серьезность на уроках».

Вот такая замечательная школа для детей существовала при Печенгском монастыре.

Не оставлял без своего внимания Дмитрий Алексеевич и взрослое население, устроив для них вечернюю и воскресную школы. Проташинский обучал всех, жаждущих знаний, и грамоте, и всевозможным наукам.

Прекрасные вместительные и светлые аудитории, замечательная библиотека, состоявшая более чем из двух тысяч книг, граммофон с записями классической и духовной музыки, был даже «волшебный фонарь» – диапозитивный проектор для демонстрации цветных световых картин, – все это привлекало население и отвлекало от вредных пагубных привычек.

Такая забота обители о просвещении насельников монастыря, лопарей, колонистов и паломников, бесспорно, была большой культурной работой в своем отечестве.

Потрудившись в монастыре, многие люди расходились по разным концам необъятной России, унося с собой тот свет и веру, которые получили в обители преподобного Трифона.

Паломничество как форма просвещения

ПОЛИВЦЕВА Ирина Андреевна, руководитель Паломнического отдела Мурманской епархии, г. Мурманск

«Православное паломничество, как всякое историческое явление, имеет свою закономерность, свою периодизацию, свою религиозно-психологическую специфику. Очевидно, можно даже говорить о богословии паломничества, имея в виду осмысление его духовных основ, место в церковной жизни и предании».

«Святые места, храмы, обители, даже развалины храмов обладают благодатной силой воздействия на человека независимо от чьей-либо воли, санкций или запретов, ибо являются материальным свидетельством Божьего присутствия в мире, действия Его в истории. Они образуют совокупную особую реальность, единственным способом вхождения в которую как раз и является паломничество и поклонение».

Патриарх Московский и всея Руси Кирилл

1. Паломничество – суть и смысл этого явления церковной жизни

Тяга к паломничеству у русских людей издревле была связана со Святой Землей. Там – связь со Спасителем, которую они ощущали, там для них оживотворялось Евангелие, там они рождались, жили и проходили крестный путь вместе со Христом. Там они оплакивали Его на Голгофе, омывали на камне помазания и причащались на Его Гробе. Письменное свидетельство об этом – «Житие и хождение игумена Даниила из Русской земли», памятник паломнической литературы Киевской Руси XII в.

Сохранились воспоминания о паломничестве прп. Ефросинии Полоцкой на Святую Землю, а также и другие источники. Таковыми являются и русские былины – «Стих о голубиной книге», «Сорок калик перехожих» и другие.

Игумен Даниил пробыл 16 месяцев в монастыре Саввы Освященного, у него был там свой духовник. Кроме того, он общался с представителями Кипрской и Иерусалимской Церкви, с представителями разных конфессий у Гроба Господня – в этом уникальность опыта такого паломничества, свидетельства о котором сохранил для нас письменный источник.

В настоящее время паломничество можно рассматривать как:

– катехизацию и церковное образование;

– миссионерство;

– сектоведение;

– изучение истории;

– краеведение;

– знакомство с иконописью и церковной архитектурой, устройством храмов;

– приобретение молитвенного опыта;

– практическое воцерковление опытным путем.

Во время паломнической поездки паломник слышит рассказ об истории святого места, куда он направляется, края, где он живет, или другого места. Он узнает о церковных Таинствах, вместе с другими паломниками иногда впервые подходит к Исповеди и Причастию. Во время поездки паломнику зачастую приходится сталкиваться с представителями других конфессий, и он приобретает бесценный опыт общения, проявляет терпимость и смирение.

Во время поездки просматриваются фильмы о святых местах с беседами богословов и старцев, что является дополнительным источником знаний и духовного образования.

Литургия у часовни
св. Георгия (Норвегия)

2. Тема паломничества в литературных источниках

Паломничество находит отражение в литературе – вспомним такие известные произведения, как «Старый Валаам» и «Лето Господне» Ивана Шмелева, где мы вместе с героями совершаем паломничество в Валаамский Спасо-Преображенский монастырь и Троице-Сергиеву Лавру.

Вместе с Буниным мы совершаем паломничество в Стамбул, где проплываем проливом Золотой Рог и посещаем Святую Софию. В «Записках Мотовилова» мы узнаем о Серафиме Саровском и, посещая Дивеевский монастырь, уже знаем все о великом русском святом и подготовлены к тому, что мы там видим и что переживаем.

Валерий Ганичев совершил паломничество по местам, связанным с нашим прославленным русским адмиралом Федором Ушаковым, побывал в Санаксарском монастыре, в Крыму и на острове Корфу. После этого он написал книгу, которая является глубоким исследованием жизни прославленного флотоводца, анализ с богословским взглядом и авторитетными мнениями. Этот труд стал основанием и толчком к прославлению святого воина Феодора.

С удовольствием и гордостью мы читаем воспоминания писателя В. Крупина о паломничестве на Святую Гору Афон президента России В. В. Путина. Мы читаем о том, с какой скромностью и как достойно держал себя наш президент в этом святом месте, переживаем все, что он переживал на Афоне.

Кольские писатели не обходят тему паломничества по святым местам. Поэма Н. Колычева «Сказание о 116 мучениках» зачастую производит на паломников воздействие большее, чем рассказ о Трифонове Печенгском монастыре. О святых местах пишут М. Чистоногова, Н. Большакова, Н. Васильев, Д. Ермолаев. Поэма И. Козлова о Кирилле и Мефодии изучается в школе.

Огромную образовательную роль играют книги и исследования историков и краеведов. Среди кольских исследователей необходимо отметить А. А. Киселева, И. Ф. Ушакова, В. А. Мацак, П. В. Федорова, В. В. Сорокажердьева, епископа Митрофана (Баданина), протоиерея Сергия Поливцева. Недавно вышла в свет «Энциклопедия Кольского Севера». Источником знаний о паломничестве являются журналы «Православный паломник» Паломнического центра Московского Патриархата и журнал «Под сенью Трифона» Паломнического центра Мурманской митрополии.

3. Образование специалистов паломнической деятельности. Научные исследования и осмысление паломничества как религиозного и культурно-исторического явления

Необходимо отметить роль паломнических курсов при Паломническом центре Московского Патриархата в подготовке специалистов по паломнической деятельности в дополнение к имеющемуся высшему образованию.

Здесь даются добротные знания в области истории паломничества, организации паломнических центров, о центрах зарубежного паломничества, знания в области рекламы, права, бухгалтерии, выставочной деятельности и т. д.

На общецерковные паломнические конференции съезжаются представители всех паломнических организаций Русской Православной Церкви и РПЦ за рубежом, представители Вселенского православия, туристические организации, ученые разных направлений, представители власти. Эти форумы являлись и являются мощной направляющей линией в церковной жизни, которая позитивно влияет на жизнь светскую и государственную.

Паломнические конференции и семинары проводятся и в епархиях, и в митрополиях. Паломничество как религиозное и культурно-историческое явление становится полноценным объектом научного исследования

Русские паломники в Париже

и осмысления. На тему паломничества защищаются диссертации, издаются книги.

Не только в церковном обществе, но и в среде историков зреет понимание того, что мы имеем дело с особым явлением, отдельной стороной жизни народа.

Доктор философских наук профессор И. Кучмаева в статье «Паломничество как путь приобщения к святыням христианства» отмечает, что «паломничество в условиях дехристианизации современного общества можно рассматривать как одно из практических средств созидания духовных и творческих результативных отношений между людьми, как антипод сепаративных стратегий спасения, предлагаемых сектантами и атеистами».[1]

4. Значение паломничества для межцивилизационных контактов

При обучении специалистов по паломничеству необходимо подчеркивать уникальность паломничества как особого культурного явления, его статус в обществе и значение для межцивилизационных контактов.

Примером такого взаимодействия разных стран и конфессий является паломничество в Северную Финляндию и Норвегию по храмам прп. Трифона Печенгского. Здесь и общее почитание святого, который является духовным стержнем стран Баренц-региона, и общее литургическое делание, общее пение молитв, опыт общения людей разных национальностей и конфессий. Здесь и посещение музеев, где происходит культурный обмен и получение знаний о стране, которую посещают паломники, например, краеведческий музей в Инари (Финляндия).

Эта тема отражена в книге доктора филологических наук, профессора МГУ В. В. Калугина «Житие Трифона Печенгского, просветителя саамов в России и Норвегии», которая вышла в 2009 г. в совместном издательстве Норвежского университетского центра г. Осло в Санкт-Петербурге и московского Древлехранилища. В книге представлен подробнейший и глубо-

[1] *Кучмаева И. К.* Паломничество как путь приобщения к святыням христианства // Православный паломник. 2007. № 2 (33). С. 74.

чайший анализ семнадцати имеющихся списков Жития преподобного Трифона – ценнейшего памятника агиографии XVII в., который позволил сделать авторитетные выводы, разрешающие спорные вопросы в истории Кольского Севера XVI–XVII вв.

Посещая Святую Землю, современные паломники, как игумен Даниил в далеком II в., удивляются обилию религий и конфессий, объединенных общей святыней – Гробом Господним и другими местами, связанными с земной жизнью Спасителя и Божией Матери, которым все стремятся поклониться. Паломничество здесь является мощным объединяющим фактором, мирным и духовно-историческим.

Попадая в страны Европы, православные паломники имеют возможность поклониться православным святыням, хранящимся в католических храмах, и представители двух конфессий с уважением относятся друг к другу, осознавая общность религиозной и исторической культур. Здесь же, посещая знаменитые соборы и музеи, русские паломники имеют возможность насладиться красотой памятников истории и архитектуры, шедеврами иконописи и живописи, знакомыми с детства по картинкам в учебниках, в интернете или по телевидению.

5. Мурманский паломнический духовно-культурный просветительский центр «Под сенью Трифона». Опыт 13-летней деятельности и перспективы в области образования и просвещения

Деятельность Мурманского паломнического духовно-культурного центра «Под сенью Трифона» начиналась с организации курсов православных экскурсоводов на базе Паломнической службы при подворье Трифонова Печенгского монастыря.

На этих курсах прошли обучение 20 человек – студенты-теологи Мурманского государственного технического университета и люди с высшим образованием.

Среди дисциплин были история Кольского края разных периодов, христианизация Севера в XVI в., Крымская война, дореволюционный период рубежа XIX–XX вв., Гражданская война, Великая Отечественная война и история послевоенного Мурмана.

На международной конференции в Паломническом центре Московского Патриархата

Кроме истории Кольского края и России курсанты изучали такие предметы, как история и суть паломничества, иконопись и архитектура Кольского Севера, основы безопасности жизни, конфликтология, ораторское искусство. Был проведен обзор литературы и видеоматериалов, отражающих сведения по объектам паломничества по Кольскому Северу, России, ближнему и дальнему зарубежью.

Среди преподавателей были кандидаты и доктора наук, историки, филологи, краеведы, писатели, священники, психологи, иконописцы, архитекторы, поисковики.

Многие из выпускников этих курсов стали сотрудниками Паломнического центра, который вскоре возник на базе Паломнической службы.

Необходимо отметить возрастание знаний у паломников за прошедшие 13 лет деятельности Паломнической службы, а затем Паломнического центра «Под сенью Трифона». Сегодня паломник уже совсем не тот, что раньше, – он ловит каждое слово и удивляется открытию святых и исторических мест православия на Севере, о которых он даже не подозревал, прожив здесь много лет, а также возможностью побывать в храмах и монастырях, иногда впервые в жизни.

Сегодня паломники подготовлены информационно, благодаря прочитанному в книгах и интернете, просмотренному по телевизору, зачастую воцерковлены. Они задают глубокие и серьезные вопросы, подразумевающие глубокие знания о месте, куда они направляются. Особенно этим отличаются москвичи.

Это налагает особую ответственность на сопровождающих группы православных экскурсоводов, необходимость повышения своего образовательного уровня. Для этого существуют епархиальные курсы образования

Святая Земля. Мурманские паломники у Голгофского Креста

и катехизации, а также уже упомянутые выше курсы православных экскурсоводов, которые необходимо повторять для повышения качества работы сотрудников Паломнического центра. Это хорошее дополнение к имеющемуся базовому высшему образованию.

В 2015–2016 гг. курсы должны возобновить свою работу.

6. Печатные издания, видеоматериалы и электронные ресурсы – важные источники знаний, применяемых в паломничестве

Просмотр фильмов, киносюжетов – хорошее подспорье в работе сотрудника паломнической службы во время паломнической поездки. В Паломническом центре «Под сенью Трифона» совместно с ГТРК «Мурман» созданы два фильма о святых местах Кольского Севера: «Святыни Кольского Севера» и «Духовное единство под сенью Трифона», а также ряд видеороликов и сюжетов на эту тему.

Паломническим центром с 2011 г. издается журнал «Под сенью Трифона», где находят место статьи и материалы по истории, краеведению, литературе, культуре Кольского Севера. Специалисты считают этот журнал востребованным печатным изданием, объединяющим разные социальные группы людей и отличающимся разнообразием тем и глубиной их освещения.

Православный молодежный портал «Спас» также является многолетним источником сведений о паломничестве и духовно-культурной жизни

Кольского края и России. В настоящее время идет работа по созданию нового, более современного ресурса Паломнического центра.

Недавно создана православная медиа-студия «Романов-на-Мурмане», идет работа по созданию видео-новостей о деятельности Центра и Мурманской митрополии, а также культурной и общественной жизни края.

В планах – создание православного канала на ТВ либо постоянной телепередачи.

В завершение дадим определение паломничеству словами доктора философских наук профессора М. Н. Громова из доклада «Духовное странничество как очищение души» на конференции «Сотериологический смысл паломничества»: «Существует два взгляда на паломничество, каждый из которых важен: как на внутреннее, выражающееся в очищении и работе души, и как на внешнее, социальное побуждение, когда в обществе просыпаются незримые силы, способные к регенерации, реставрации духовного и культурного отечественного наследия».[1]

Добавим только, что паломничество в наши дни – это идеальная форма адаптации современного человека к церковной среде. Посредством паломничества православие становится для людей естественной и необходимой потребностью в повседневной жизни.

[1] *Громов М. Н.* Духовное странничество как очищение души // Православный паломник. 2007. № 2 (33). С. 74.

Содержание

Слово о преподобном Феодорите, просветителе Кольском (1481–1571) 5

Приветственное слово главы муниципального образования Терский район Самойленко Наталии Александровны 13

Епископ Митрофан (Баданин)

Первые опыты просвещения на Крайнем Севере Европы. В начале пути 14

Ж. Л. Левшина

Рукописи из библиотеки Кандалакшского монастыря в российских древлехранилищах 38

Л. В. Табаченко

Отражение жанровых особенностей жития в повести «О преподобном Феодорите священномученике» князя Андрея Курбского 46

С. А. Семячко

«Почто ученицы твои не ходят по преданию старческу?» (Сопостник Феодорита Кольского Артемий Троицкий и его наставническая деятельность) 56

Я. Э. Зеленина, Е. А. Виноградова

Образ святителя Стефана Великопермского в произведениях иконописи из собрания Вологодского государственного музея-заповедника 66

Н. П. Грацианова

Центры северорусской книжности XV–XVI веков 77

О. А. Соколова

Образы словенских просветителей Кирилла и Мефодия в церковном искусстве Вологодской земли 86

А. Е. Тарасов, Д. Д. Линников

К истории Троицкого монастыря на Муезере и его Никольской церкви 99

М. Г. Бабалык
Сочинения о хмеле, брани и табаке в севернорусских рукописях XVII–XX вв. 110

Епископ Митрофан (Баданин)
Миссия иероинока Илии на Крайнем Севере в 1532–1534 гг.
как часть стратегического плана святителя Макария Московского 119

М.С. Проходцев
Лисицкий Богородицкий монастырь и его роль в развитии
Новгородской книжности XV–XVI вв. 128

А. В. Пигин
Святые и монастыри Русского Севера в литературном и эпистолярном
наследии Т. В. Баландина (конец XVIII – начало XIX вв.) 135

А. И. Тучков
Святой благоверный князь Александр Невский. Жизнь в прозвищах 150

Ю. В. Кузнецов
Православное просвещение Кандалакшской церковно-приходской школы
на рубеже XIX–XX веков 167

И. П. Нильсен
Миссия Северного полюса (1855–1869 гг.) и ее первый префект –
Степан Степанович Джунковский 172

Епископ Митрофан (Баданин)
Старинный Варзужский синодик 181

Н. Б. Коржова
Первая церковно-приходская школа для саамских детей на Мурманском
побережье под руководством протоиерея Константина Щеколдина:
К 125-летию создания 188

Е. В. Романенко
Просветительская деятельность архимандрита Иакова (Поспелова) 194

Д. Д. Абросимова
Современность в проповедях священномученика Фаддея (Успенского):
по материалам журнала «Олонецкие епархиальные ведомости» 201

Н. Б. Коржова

Образовательная миссия Трифонова Печенгского монастыря в конце XIX – начале XX века 216

И. А. Поливцева

Паломничество как форма просвещения 223

Материалы международной
историко-краеведческой конференции
ВОСЬМЫЕ ФЕОДОРИТОВСКИЕ ЧТЕНИЯ

«ИСТОРИЯ ПРОСВЕЩЕНИЯ ЕВРОПЕЙСКОГО СЕВЕРА»

Пос. Умба – с. Варзуга
Терского района Мурманской области
28–30 августа 2015 года

Под редакцией
игумена Митрофана (Баданина)

Редактор и корректор
Екатерина Соколова

Обложка
Ольга Колчина

Художественное оформление и верстка
Ольга Марусова

Подписано в печать 20.01.2016. Формат 70x100/16. Печ. л. 14,5
Тираж 2000 экз. Заказ №

Издательство «ЛАДАН»
Санкт-Петербург, ул. Достоевского, 44
Тел. (812) 334-13-60
www.LadanSPb.ru (книга-почтой)
Ladan_SPb@mail.ru
Оптовый склад:
Санкт-Петербург, ул. Белоусова, д. 6
(м. «Кировский завод»)
Тел. (812) 785 20 04

Заказать и приобрести книгу можно:
- на сайте издательства www.LadanSPb.ru
- по телефону (911) 819 66 12
- прислав заявку по адресу: Санкт-Петербург, 196105, а/я 93
или Ladan.SPb@mail.ru
- в книжной лавке издательства по адресу
СПб, В.О., ул. Камская, д. 9
(справа от входа на Смоленское кладбище)
Время работы: ежедневно с 10 до 19

Отпечатано в типографии «Моби Дик»
www.MobyPrint.ru