ТРУДЫ ВОЛОГОДСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

Выпуск 2
2019

ББК 86.372

Т78

Труды Вологодской духовной семинарии: сборник. Выпуск 2. / отв. ред. Красиков А. Н. – Вологда, 2019. - 91 с.
ISBN 978-5-6043543-0-8

Второй выпуск сборника «Труды Вологодской духовной семинарии» содержит статьи преподавателей семинарии по богословской, церковно-исторической и гуманитарной тематике.

Сборник ориентирован на широкий круг заинтересованных читателей, его материалы могут быть использованы для организации образовательного процесса в высшей школе.

Рекомендовано к публикации Издательским советом Русской Православной Церкви
ИС Р19-915-0595

ISBN 978-5-6043543-0-8
9 785604 354308

© Вологодская духовная семинария, 2019 г.

СОДЕРЖАНИЕ

Стр.

1. Бутылкина Е.В. Категория красоты в патристической эстетике. 2

2. Калашников В.Ю. Применение метода электротомографии почвы при археологической разведке монастырских и храмовых территорий. 11

3. Кирилова Е.А. Типы корневых морфем в структуре основ диалектных сложных слов (на материале вологодских говоров). 18

4. Красиков А.Н. Синодальное регулирование книгопечатания в России в 1720-х – 1730-х гг. 30

5. иерей Дмитрий Ледовский. Проблемы религиозного опыта в трудах И. Ильина. 43

6. Оботуров А.В. Научность теологии как образовательной и теоретической дисциплины гуманитарного знания. 57

7. Иеромонах Никандр (Пилишин). Изучение Священного Писания и святоотеческих творений в духовной жизни монаха – опыт современных египетских монастырей. 63

8. Черкасова М.С. О переходах священнослужителей на Руси в XV-XVII вв. 69

9. Иеромонах Ферапонт (Широков). Духовно-патриотическая деятельность воспитанников Вологодской духовной семинарии в годы Первой мировой войны. 82

Бутылкина Е. В.
Вологодская духовная семинария

Категория красоты в патристической эстетике.

В современном мире, «надорванном и сломанном»[1], где всё переверну-лось и перепуталось, мы часто встречаемся с искажённым пониманием красоты, когда под видом прекрасного преподносится откровенно уродливое и безобразное. Архимандрит Симеон (Брюшвайлер) утверждает, что «это кризис прежде всего духовный, а не эстетический... Человек отвернулся от Бога»[2].

Категория красоты или прекрасного, будучи одной из главных категорий классической эстетики, наряду с благом и истиной, является также од-ним из древнейших понятий православного мировоззрения. По мнению известного православного богослова Оливье Клемана, «сегодня для многих людей, находящихся в стороне от христианства, ... религиозная глубина жизни открывается лишь в красоте», тем не менее, красота, предоставленная самой себе, не способна спасти, ибо «взятое само по себе добро превращается в посредственность, а взятая отдельно красота ведет к безумию»[3]. Искажённое понимание красоты представляет собой большую опасность. В связи с этим важнейшее значение приобретают именно богословские критерии подлинности красоты.

Эти критерии достаточно четко сформулированы в

---

[1] Цветаева М.Н. Генезис культурно-религиозных смыслов русского искусства: от иконы до авангарда. http://www.dslib.net/teorja-kultury/genezis-kulturno-religioznyh-smyslov-russkogo-iskusstva-ot-ikony-do-avangarda.html#1653132

[2] Симеон (Брюшвайлер), архим. Духовность и красота // Альфа и Омега. 2003. №4(38). С.117.

[3] Клеман О. Отблески света. Православное богословие красоты. http://www.telenir.net/filosofija/olive_kleman_otblski_sveta_pravoslavnoe_bogoslovie_krasoty/index.php

патристической эс-тетике (aesthetica patrum), большой вклад в развитие которой внесли христианские апологеты, Августин Блаженный, Великие Каппадокийцы, Дионисий Ареопагит. Эти церковные писатели не занимались специально вопросами эстетики. Эстетический материал не вычленялся из богословских текстов, а сама эстетика не мыслилась ими самостоятельной сферой богословия или философии. Однако именно в их сочинениях сформировалось то эстетическое сознание, которое явилось «сущностным основанием и ядром всей православной эстетики, включающей в качестве своих исторических этапов византийскую эстетику, эстетику южных славян, древнерусскую эстетику и русскую религиозную эстетику Нового времени (XVIII-XX вв.)»[4].

Ближайшие предшественники aestheticae patrum, античные мыслители представляли самые разные концепции красоты. Одни (Гераклит, Сократ, софисты) считали, что прекрасное относительно, что оно зависит от восприятия, от условий, места и времени, другие (Платон, неоплатоники) признавали абсолютный характер прекрасного, его независимость от внешних факторов. Пифагорейцы сводили прекрасное к числовым отношениям, к математическим пропорциям, утверждая таким образом количественный подход к красоте. Этому противостояли попытки понять прекрасное не как отношение, а как определенное качество и утвердить качественный подход к эстетическим категориям (Сократ, Аристотель). Наконец, в вопросе о значении прекрасного существовало несколько мнений: эпикурейское (прекрасное - доставляет бескорыстное удовольствие), платоновско-стоическое (красота имеет моральный характер) и, наконец, аристотелевское (ценность прекрасного заключена в нем самом). Все эти концепции объединяло одно: не соотнесённость с личностно-индивидуальным началом, безличный

[4] Бычков В.В. AESTHETICA PATRUM. Эстетика отцов Церкви. М., 1995. С.7.

характер красоты.

У Отцов Церкви категория красоты не является собственно эстетической, проявляясь во всех областях богословской мысли. Как писал Н.А.Бердяев, она «не есть лишь категория эстетическая, но есть и категория метафизическая»[5]. В контексте православного мировоззрения вопрос о том, что такое красота – «это вопрос о том, что есть тварный мир в его отношении к Богу, и даже в определенном смысле – о том, что есть Бог», поскольку Сам Бог является источником Красоты, Он «есть Первая Красота, и, как таковой, распространяет красоту на все сущее»[6]. Красота – это одно из имён и свойств Бога. Таким образом, в святоотеческой эстетике красота «одновременно и неразрывно связана как с личностью, так и с сущностью, почему обитает в сфере подлинной свободы»[7].

Нам представляется важным обратить внимание на этимологию греческого слова καλός, обозначающего красоту. В ней, по мнению Отцов Церкви, заложена двойственность важнейших её свойств, которая заключается в том, чтобы к себе привлекать (κάλει, καλουν), и в то же время даровать себя, распространять себя на другого (καλλονη). А поскольку Бог обладает обоими этими свойствами, как дарующий всему красоту и всё к Себе привлекающий, то Он и именуется Красотой[8].

Будучи первичной красотой, Бог является Причиной всякой другой красоты. Он прежде творения обладает

---

[5] Бердяев Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого.http://www.magister.msk.ru/library/philos/berdyaev/berdn005.htm

[6] Шарапов С.А. Красота согласно православному вероучению. http://halkidon2006.orthodoxy.ru/ Bogoslovie_10/S_A_Sharapov_Krasota.htm

[7] Мефодий (Зинковский), иером. Богословие красоты в контексте богословия личности. // Церковь. Богословие. История: материалы Всероссийской научно-богословской конференции (Екатеринбург, 12 февраля 2013г.). Екатеринбург, 2014. С.101.

[8] Шарапов С.А. Красота согласно православному вероучению. http://halkidon2006.orthodoxy.ru/ Bogoslovie_10/S_A_Sharapov_Krasota.htm.

прекрасным в избытке как Источник всякого блага и потому дарует красоту всему сотворённому. Всё прекрасное предсуществует в простой сверхъестественной красоте Бога в виде логосов, в соответствии с которыми проявляется в тварном мире. Таким образом, красота, по определению Н.А.Бердяева, «есть Божия идея о твари, о человеке, о мире»[9], то есть она «имеет своим основанием красоту Самого Бога и «логосов» Бога о ней»[10]. Этим объясняется двойственный характер православного представления о красоте, которое, признавая положительный смысл красоты тварного мира, одновременно признает и ее несамодостаточность, зависимость от Причины и Источника – Бога. Даже реализованная в естетстве тварного предмета, красота остаётся «надприродной», метафизичной, поскольку своим онтологическим основанием имеет Бога[11].

Поскольку святые отцы говорят об извечном пребывании логосов творения в энергиях Бога, которые есть Сам Бог, то отсюда проистекает ещё одна особенность православного представления о красоте – посредством своих логосов она «несёт в себе неотъемлемый отпечаток вечной Божественной красоты»[12].

Структура логосов природы и тропосов существования, задавая красоту бытия, определяет целостное гармоническое единство мира, свидетельствующее о Едином Творце. Это единство осуществляется по закону любви и порядка.

Предварительно обозначив основные моменты православного представления о красоте в целом, рассмотрим,

---

[9] Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. http://www.magister.msk.ru/ library/philos/berdyaev/berdn011.htm#24

[10] Мефодий (Зинковский), иером. Богословие красоты в контексте богословия личности. С.104.

[11] Леонов В., прот. Взаимосвязь понятий «личность» и «образ Божий» в православном бого-словии. https://azbyka.ru/vzaimosvyaz-ponyatij-lichnost-i-obraz-bozhij-v-pravoslavnom-bogoslovii

[12] Мефодий (Зинковский), иером. Богословие красоты в контексте богословия личности. С.120.

как оно формировалось в патристический период.

Как ранее было отмечено, святые отцы Церкви сходятся во мнении, что в собственном смысле Красотой является Сам Бог. Согласно с этим мнением святитель Григорий Нисский в диалоге с сестрой Макриной «О душе и воскресении» пишет о Божестве как о «прекрасном по своей природе»[13]. Из его послания «О девстве» следует, что Бог есть «главная, первая и единственная красота», «единое по естеству прекрасное»[14], то есть единственная постоян-ная и вечная Красота, которая не проходит и не изменяется, не имеет каких-либо уровней и градаций. Об этом же свидетельствует и свт. Василий Великий[15].

Наиболее полно учение о Боге как совершенной Красоте развито у Дионисия Ареопагита. В трактате «О Божественных именах» он даёт развёрнутое определение абсолютной Красоты: «Сверхсущественное же Прекрасное называется Красотой потому, что от Него сообщается собственное для каждого очарование всему сущему; и потому, что Оно – Причина благоустроения и изящества всего и наподобие света излучает всем Свои делающие красивыми преподания источаемого сияния; и потому что Оно всех к Себе привлекает, отчего и называется красотой; и потому что Оно все во всем сводит в тождество. Прекрасно же Оно как всепрекрасное и как сверхпрекрасное и вечно сущее одним и тем же образом и постоянно прекрасное; «не возникающее и не исчезающее; не возрастающее, не убывающее; не в чем-то одном прекрасное, а в чем-то другом безобразное; ни в одно время такое, а в другое время другое; ни по отношению к

---

[13] Григорий Нисский, свт. О душе и воскресении. Диалог с сестрой Макриной. http://simvol-veri.ru/xp/grigoriie-nisskiie.-o-dushe-i-voskresenii.-dialog-s-sestroie-makrinoie.html.

[14] Григорий Нисский, свт. О девстве (послание, содержащее увещание к добродетельной жиз-ни, в двадцати трёх главах)// Григорий Нисский, свт. Аскетические сочинения и письма. М., 2007. С.102.

[15] Василий Великий, свт. О вере. Правила, пространно изложенные в вопросах и ответах. Бе-седа о благодарении.

одному прекрасное, а по отношению к другому безобразное; ни здесь одно, а там другое; ни кому-то прекрасное, а кому-то не-прекрасное», но как Само по Себе с Самим Собой единовидное, вечно пребывающее прекрасным; и как преизбыточно и заранее в Себе имеющее источаемое Им очарование всего прекрасного»[16].

Поскольку Бог есть абсолютная Красота, всё тварное обладает красотой лишь по причастности к этой первой и единственной Красоте. Таким образом, красота сотворённого Богом мира принадлежит ему не по природе, а является Божиим даром. По свидетельству Священного Писания красота присуща всему, что было приведено Богом в бытие (Быт.1,31).

На основании этого Климент Александрийский в своем уже довольно развернутом учении о красоте затрагивает проблему ее иерархичности, предпринимая попытку некой терминологической дифференциации. Термином το καλλος (красота) он обозначает «истинную» красоту, под которой понимает первоначальную идеальную красоту созданного Богом мира, своего рода архетип прекрасных явлений материального мира. Термином же το καλον, καλος (прекрасное) обозначается природная, естественная красота. Однако четкой дифференциации в сочинениях Климента Александрийского не наблюдается, поскольку термины эти у него часто взаимозаменяемы[17].

Более четкое терминологическое различие являет нам Дионисий Ареопагит, который под абсолютной красотой (το καλλος) понимает причастность Богу, а прекрасное (το καλον) трактует как причастное красоте: «прекрасным мы называем то, что причастно Красоте, а красотой – причастие к делающей красивым Причине всяческой красоты»[18]. Далее

[16] Дионисий Ареопагит. О Божественных именах. https://azbyka.ru/otechnik/Dionisij_Areopagit/o-bozhestvennykh-imenakh/#4

[17] Бычков В.В. Византийская эстетика. Теоретические проблемы. М., 1977. С.74-75.

[18] Дионисий Ареопагит. О Божественных именах. https://azbyka.ru/otech-

концепция иерархичности красоты раскрывается и у каппадокийских отцов, и у блаженного Августина.

Мир как прекрасное творение Божие находится в центре внимания апологетов, причем проблема бытия для них скорее эстетическая, нежели онтологическая. Сотворение мира (космоса) они уподобляют процессу украшения, имея в виду буквальное значение греческого слова κοσμέω (украшать), а самого Бога сравнивают с Художником. Об этом пишут в своих апологиях Лактанций, Афинагор Афинский, Феофил Антиохийский, Иустин Философ, Тертуллиан и другие раннехристианские писатели. Великие каппадокийцы также говорят о сотворении мира, как о последовательном украшении творения, а Бога-Творца именуют великим Художником.

При этом красота и устроенность мира как «результат художественно-го творчества Бога» служат апологетам важным аргументом для доказательства бытийственности и истинности Творца, для обоснования реальности самого бытия и для защиты материи и материального мира от нападок спиритуалистов и дуалистов[19]. В свою очередь каппадокийские отцы осмысляют красоту мира «как один из путей непонятийного постижения Бога»[20], как важнейший элемент гносеологии.

В качестве структурных основ красоты тварного мира в патристической эстетике выделяются функциональность (или полезность) и гармоническое единство частей целого.

Впервые мотив полезности в античную эстетику ввёл Сократ. Функци-онализм являлся важной чертой и ветхозаветной эстетики. Испытывая на себе в той или иной мере влияние обеих, раннехристианская эстетика рассматривает целесообразность как один из основополагающих принципов красоты. Уже Лактанций в сочинении «О

nik/Dionisij_Areopagit/o-bozhestvennykh-imenakh/#4

[19] Бычков В.В. Эстетика поздней античности (II-III века). М., 1981. С.216.

[20] Бычков В.В. Малая история византийской эстетики. http://rudocs.exdat.com/docs/index-510073.html

творении Божием» подчеркивает, что при всем разнообразии форм животных каждое из них обладает определенным типом красоты, наиболее целесообразным для него: «среди такого множества живых существ каждое животное обладает красотой, присущей его роду, так что если бы вдруг что-то перешло от одного к другому, то неизбежно бы этот [орган] показался излишним с точки зрения полезности и обезображивающим облик»[21].

Категорию «полезности» в понятие красоты видимого мира вводит и святитель Василий Великий, который в четвёртой беседе на Шестоднев утверждает, что «в Писании красота определяется относительно к мирозданию»[22], поэтому море, например, прекрасно пред Богом не потому, что зрелище его усладительно, а потому что принимает в себя водные потоки, отлагает от себя, посредством испарения, тонкие частицы воды, которые делаются дождем, ограничивает собою сушу, обеспечивает беспрепятственное сообщение мореплавателям. Следовательно, полезное несёт на себе отпечаток красоты, а красота определяется некой функциональностью в мироздании, соответствием своему назначению.

На совмещение эстетического фактора и фактора «полезности» в Божественном замысле обратит впоследствии своё внимание и святитель Григорий Палама. Более радикально рассуждает о красоте и полезности блаженный Августин. Говоря о явлениях, которые представляются людям безобразными (насекомые и паразиты, питающиеся продуктами разложения), он утверждает, что и они обладают заложенной в них Богом красотой, которая воспринимается в контексте тех функций, которые присущи им по природе[23].

---

[21] Лактанций. О творении Божием. https://azbyka.ru/otechnik/Laktantsij/o-tvorenii-bozhiem-o-gneve-bozhiem-o-smerti-gonitelej-epitomy-bozhestvennyh-ustanovlenij/#0_2

[22] Василий Великий, свт. Беседы на Шестоднев. М., 2000. С.138.

[23] Аврелий Августин. О граде Божьем. Книга 11. Глава 22.

Тождество красоты и полезности как двух измерений одного и того же Божественного замысла о мире определяют его гармоничность и стройную связь всех его составляющих с мировым целым. Уже апологеты свидетельствуют, что «единство бесконечного разнообразия предметов» является главным структурным принципом красоты . Красота целого мира опреде-ляется соразмерностью составляющих его частей, каждая из которых сама по себе красива.

По мнению каппадокийцев, гармоническая связь частей в единое упорядоченное целое в тварном мире осуществляется на основании Божествен-ного закона любви: «И целый мир, состоящий из разнородных частей, связал Он каким-то неразрывным союзом любви в единое общение и в одну гармонию; так что части, по положению своему весьма удаленные одна от другой, кажутся соединенными посредством симпатии» .

Рассуждая о красоте тварного мира, все Отцы Церкви сходятся во мне-нии, что особенной красотой в сравнении с остальным творением был наде-лён человек. В богослужении апостольского времени он именуется κόσμου κόσμος, то есть «украшение мира» или «красота мира». Созданный по образу Самого Бога, человек обладает красотой, которую святитель Григорий Нисский определяет как «боговидную»[24]. В соответствии с концепцией иерархичности красоты, в святоотеческой эстетике устанавливается приоритет красоты души в человеке. При этом представление о красоте души неотъемлемо включает в себя нравственный аспект. Климент Александрийский заявляет, что красота души состоит в добродетелях, а истинная красота усматривается только в нравственно совершенном человеке. Красота души в по-нимании каппадокийских отцов определяется отсутствием страстей и соразмерностью

---

https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/o-grade-bozhem/11_22

[24] Григорий Нисский, свт. Слово к скорбящим о преставившихся от настоящей жизни в веч-ную.
http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/grig_niss5/txt05.html

душевных сил. Последнее является следствием того, что добродетель как главное украшение души, являет собой некую золотую середину, отступление от которой в ту или другую сторону есть неумеренность и без-образие.

Говоря о телесной красоте, Отцы Церкви единодушно заявляли, что красота человеческого тела заключается в его естественности. Стремление к внешнему украшательству и апологеты, и каппадокийские святители напрямую связывали с невоздержанием и грехом блуда. Внешние искусственные украшения, по их мнению, не усиливают телесную красоту, но удаляя её от естественности, нивелируют образ Божий. Следовательно, искусственная красота есть не что иное, как безобразность. Неизбежная же конечность и недолговечность телесной красоты определяет неразумность увлечённости внешней красотой и привязанности к ней.

В завершении хотелось бы ещё раз подчеркнуть, что патристическая эстетика, на наш взгляд, действительно является основополагающей составляющей как православной эстетики в целом, так и православного понимания красоты в частности.

Калашников В.Ю.
Вологодская епархия

Применение метода электротомографии почвы при археологической разведке монастырских и храмовых территорий.

Возвращение Православной Церкви ее исторической собственности – храмов, храмовых комплексов и монастырей привело к возникновению значительной потребности в археологическом исследовании их территорий, что, зачастую является единственным возможным средством установления прежнего местонахождения несохранившихся построек, мо-

стовых, отдельных захоронений, кладбищ, расположения ограды и иных сооружений.

В то же время, распространенные способы археологической разведки с помощью шурфов или зондирования излишне трудозатратны при обследовании больших территорий на наличие подземных структур.

Поскольку археология является деструктивной наукой – в результате раскопок навсегда утрачивается изучаемый культурный слой, - на современном этапе значительное внимание уделяется разработке и использованию современных недеструктивных методов изучения подповерхностных слоев почвы[25]. К таким методам, в первую очередь, относится, геоэхолокация (GPR – ground penetrating radar), дающая превосходные результаты в виде достаточно четких изображений расположения в почве отдельных объектов – от предметов быта и останков, до элементов строений, в среднем на глубину до трех метров[26]. Недостатков у данного метода два – высокая цена пригодного для археологических целей георадара, которая возрастает от нескольких десятков тысяч долларов. Второй недостаток – обследование георадаром медлительно и должно выполняться на плоской поверхности, любая кривизна почвы сказывается на качестве результата, порой делая исследование невозможным.

Вторым по распространенности методом является геомагнитное обследование[27], которое позволяет достаточно быстро обследовать значительные площади. Глубина анализа зависит от типа оборудования, которое при замерах может быть носимым оператором, перемещаться на тележке или перевозиться на автомобиле. Упрощенно можно объяснить принцип

---

[25] Anna Boato, Daniela Pittaluga. Building Archaeology: A Non-Destructive Archaeology. http://www.ndt.net/article/wcndt00/papers/idn365/idn365.htm

[26] NON-DESTRUCTIVE TECHNIQUES IN ARCHAEOLOGY: RECENT GPR INVESTIGATIONS IN CRUSTUMERIUM. http://irfrome.org/wp/wp-content/uploads/2014/09/Pettinelli.pdf

[27] Magnetic survey: Wikipedia. https://en.wikipedia.org/wiki/Magnetic_survey_(archaeology)

такого обследования так – ядро Земли создает магнитное поле, а находящиеся в почве объекты «дают тень», идущую от предмета к поверхности земли. Именно эти тени и обнаруживает высокочувствительный прибор. Соответственно, недостатком такого обследования является более низкое качество «картинки» того, что расположено под землей, малая глубина анализа и реакция на практически любые объекты, которые мешают прямому распространению магнитного поля.

Третьим методом, который упомянут нами в заголовке статьи, является почвенная электротомография или, как ее еще называют, электрорезистивное сканирование. Появившись примерно в 1960-е годы, этот метод ранее использовался геологами для поиска пустот, скоплений породы на месторождениях и прочем общем анализе почвы. Суть метода заключается в приборной фиксации протекания электрического тока между несколькими электродами, при этом полученные результаты измерений заносятся на карту, формируя профиль электрического сопротивления почвы . Поскольку электрический ток в силу физических законов проходит не только напрямую между электродами, но и по дуге вглубь почвы[28], это позволяет сформировать двухмерную и даже трехмерную картину почвенных слоев. Для археолога данный метод имеет ряд неоспоримых преимуществ:

- отклонение электрического сопротивления отдельных участков почвы может свидетельствовать об их искусственном повреждении / возделывании;
- скорость обследования достаточно высока по сравнению с другими методами и зависит от шага, который определяется шириной расстановки электродов;
- современное программное обеспечение позволяет получить картинку с прибора в режиме реального времени или достаточно быстро по завершении обследования территории;

[28] Anatja Samouëlian, Isabelle Cousin, Alain Tabbagh, Ary Bruand, Guy Richard. Electrical resistivity survey in soil science: a review .. Soil and Tillage Research, Elsevier, 2005, 83, pp.2, 173-193.

- не требуется специальная подготовка оператора, приборы просты в использовании.

В то же время, метод имеет ряд недостатков. Среди них:

- метод не позволяет определить материал объекта, скрытого под поверхностью земли;

- простые варианты прибора так же не могут дать представление о глубине залегания объектов;

- качество «картинки» размытое, один пиксель финального изображения может равняться минимум 50 см х 50 см, а чаще равняется одному метру на метр.

Специализированные приборы георезистивного тестирования так же стоят недешево, существует несколько их видов:

- дипольный прибор – самый простой вид прибора с двумя электродами, закрепленными на раме, которые втыкаются в землю с каждым шагом оператора;

- трипольный – такой же аппарат, но с тремя электродами. По особой формуле и с применением специального программного обеспечения позволяет получить трехмерную картинку, «томографию» почвы[29];

- мультипольный – фактически, является вариацией трипольного прибора, когда выставляется множество электродов, к примеру, на всю площадь городища, и потом они последовательно анализируются прибором в трипольном режиме.

Таким образом, самым дешевым и в то же время минимально отвечающим потребностям археологической разведки в недеструктивном обследовании территорий выступает дипольный прибор.

На основе цифрового тестера MASTECH MS2302 с комплектом электродов и деревянной рамы для крепежа прибора и электродов нами был самостоятельно изготовлен элементарный дипольный измеритель сопротивления почвы, подобный впервые примененному еще в советской ар-

[29] Burkart Ullrich. Electrical Resistivity Tomography Methods for Archaeological Prospection. https://publikationen.uni-tuebingen.de/xmlui/bitstream/handle/10900/61503/14_Ulrich_et_al_CAA2007.pdf

хеологии[30].

Рис.1 Внешний вид и комплектация прибора.

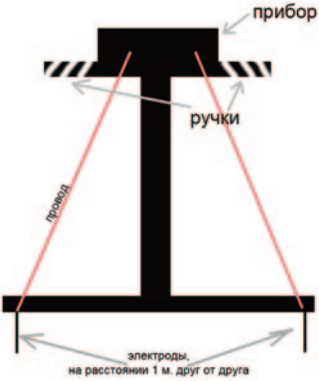

Рис 2. Схема сборки прибора на раме.

В Горне-Успенском монастыре (г.Вологда), с помощью прибора без проведения раскопок был осуществлен поиск места захоронения известной настоятельницы монастыря игумении Сергии и блаженного дьякона Александра Воскресенского. Известно, что их захоронения располагались отдельно рядом с алтарной частью Успенского храма. При этом были проделаны следующие этапы исследования:

1. На поверхность почвы была нанесена веревочная сетка

[30] Методы археологического исследования: Учеб.пособие/А.И.Мартынов, Я.А.Шер. – М.:Высш.шк.;2002, С.45-47

с ячейками длиной 10 м и шириной 1 метр.

2. С шагом в 50 сантиметров в почву на глубину 10 см. втыкались электроды и производился замер и запись показаний прибора.

3. Таким образом в результате нескольких проходов получилась сетка показаний 10 метров х 10 метров, а общая площадь составила 100 метров квадратных, при количестве замеров 20 х 10.

4. Проход по каждой последующей ячейке сетки осуществлялся в обратном направлении.

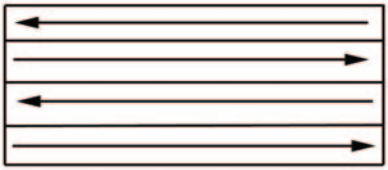

Рисунок 3. Схема прохождения части участка оператором.

5. В программном обеспечении «Snuffler», доступном для открытого скачивания в сети Интернет, и разработанного английскими археологами специально для использования с таким типом приборов[31], был проведен анализ записанных показаний прибора и составлена схема (рисунок 4). Рисунок сориентирован относительно алтаря храма, вверху – Запад, внизу – Восток.

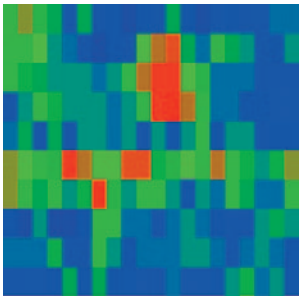

Рисунок 4. Результат электротомографического обследования. Высота – 10 м, ширина – 10 м.

Разрешение по высоте – 1 прямоугольник = 1 м., по ширине – 1 прямоугольник = 50 см.

[31] Snuffler - Freeware Geophysics Software.
http://www.sussexarch.org.uk/geophys/snuffler.html

Красным цветом обозначены участки с наибольшим электрическим сопротивлением, синим – с наименьшим. На рисунке в верхней средней части хорошо виден красный прямоугольник, образованный «тенью» от двух отдельных находящихся рядом друг с другом (на расстоянии не более полуметра) захоронений. Центр прямоугольника имеет размер 1х3 метра и окружающую «тень» электрического сопротивления красноватого оттенка.

Интерес представляют участки высокого сопротивления меньших размеров в левой и средней части томограммы. Известно, что далее (на рисунке – ниже середины) шла линия захоронений насельниц монастыря, которые и формируют эту менее заметную линию. Это может быть связано с тем, что захоронения игумении Сергии и блаженного Александра обложены кирпичом или камнем, в то время как менее ярко выраженные на томограмме захоронения насельниц ничем не укреплялись.

При наложении электротомограммы на фото территории с квадрокоптера было получено исчерпывающе информативное фото расположения захоронений (Рисунок 5).

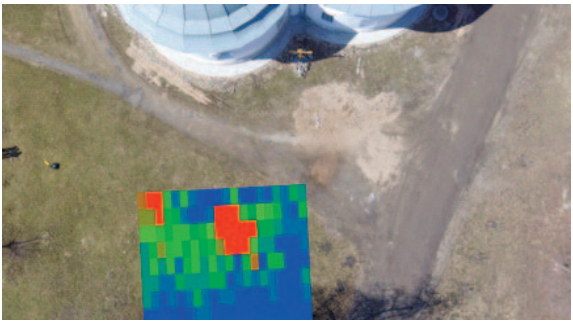

Рисунок 5. Наложение электротомограммы почвы на фото с квадрокоптера.

Результаты обследования территории можно вывести из программного обеспечения “Snuffler” в виде цифрового изображения в цветном, черно-белом варианте или шкале серого – в программе существует более 20 вариантов отображения

для наибольшей наглядности полученного результата.

Резюмируя вышеизложенное, нам видится, что применение самодельных приборов электротомографии и обследование территорий недеструктивным методом резистивного картографирования местности является перспективным и приемлемым для недеструктивной археологии методом. Низкое разрешение получаемых изображений, тем не менее, позволяет установить место захоронений, фундаментов зданий, иных крупных объектов в культурном слое, наглядно увидеть их расположение без проведения раскопок.

Препятствием к получению достоверных результатов являются высокая влажность почвы (заболоченность, после сильного дождя или под снегом) или наличие в почве большого количества металлических предметов (к примеру строительных гвоздей). В тоже время, метод позволяет проводить исследования в полевых условиях и со значительной скоростью – участок площадью 100 м2 нам удалось обследовать за 4 часа с учетом работы над получением готового изображения.

Метод позволяет «увидеть» расположение почв, потревоженных жизнедеятельностью человека, залегание крупных предметов, остатков строений и их взаимное расположение, что делает его особенно перспективным для применения в археологическом обследовании монастырских и храмовых территорий.

Кирилова Е. А.
Кандидат филологических наук
Вологодская духовная семинария

Типы корневых морфем в структуре основ диалектных сложных слов (на материале вологодских говоров)

Корневые морфемы диалектного сложного слова неоднородны в зависимости от сферы из употребления. В большин-

стве основ нами выделены корневые морфы общерусских морфем. На их фоне было обнаружено около трёх десятков морфов, неизвестных литературному языку. Некоторые из них могут быть отождествлены как варианты общерусских морфем: количественные (*водо**пусок*** – ср.: *пускать*); качественные (вокалические: ***дир**овязка* – ср.: *голо**дыр**очка*; консонантные: *мухо**вор**ник* – ср.: мухомор, консонантно-вокалические: ***сал**аможный* – ср.: ***це**ломожный*), комбинированные (***пол**оголовец*, ***пал**аголовец*, ***пан**аголовец*, ***поп**оголовец* – ср.: *полый*, *голова*) (типы варьирования определяются по: [Шаброва, 1997: 39 – 46]). Некоторые из морфов не отмечены в грамматических словарях, так как воспроизводятся в словах грубо просторечной сферы (*толсто**сер**я*, *тряхо**муд**ье*). Остальные корневые морфы фиксируются в составе диалектных слов различных русских говоров. Их семантику и сферу употребления уместно охарактеризовать более подробно.

-БАЛ-

***Бал**абон* – ср.: *балабон* ‘шарообразный наконечник на палке (орл., смол.); болтун, пустомеля (тур., калуж., орл., курск.)’ [СРНГ, 2: 67], балабонить ‘звонить в колокола (курск., ворон., калужск., орл.); пустословить (курск., ворон., брянск., влад., влгд., олон.)’ [СРНГ, 2: 67]; *балабан* ‘болтун’ (ряз.) из *балаболить* ‘болтать’ из **балабол* от правслав. *bolbol [Ф., 1: 111], русск. *балагурить* ‘говорить весело, быстро, забавно, пересыпая речь шутками, остротами’, **balakati:* **балакать* ‘болтать, шутливо разговаривать’, **балякать* ‘разговаривать о том, о сем без цели и без плана’, **баламут* ‘смута, нарушитнель душевного покоя’ [ЭССЯ, 1: 145].

***Бал**овес* – ср.: *баловес* ‘шатун, повеса’, вологодск., возм. изменилось под влиянием *балбес* [Ф., 1: 117]; «Этимологический словарь славянских языков» представляет разные точки зрения относительно этимологии элемента *бала-*: 1) в слове баламутить «первый компонент сближается с др.-инд. *bala-* ‘молодой, детский’» [ЭССЯ, I: 146]; в) другая точка зрения связывает компонент *бала-* «с лат. *fal-lere* ‘обманывать’»

[ЭССЯ, I: 146]; 3) наиболее распространенная точка зрения представляет *бала-* как элемент от звукоподражательной основы, «родственной др.-инд. *balbala*» [ЭССЯ, I: 145].

***Баламы**га* – ср.: *баламыга* ‘бездельник (влгд.)’ [СРНГ, 2: 72], *мыкать*, *горемыка* ‘замыкать, примыкать, умыкать, отмыкать, смыкать’, др-рус. *умыкати* ‘уводить, похищать’ [Ф., 3: 23].

Таким образом, можно сделать вывод, что элемент ***-бал-*** может быть определён как общедиалектный связанный корень, восходящий к числу общеславянских морфем, сохранивших свой морфемный статус в основах диалектного слова (*баломыга, баловес*) и присутствующий в словах литературного языка в качестве субморфа: балаболить, балабошка, балагур, балакать и др. [СМ: 26]

-БАР-

***Бар**алужина* – ср.: *баралужина* (твр.) [СРНГ, 2: 103], *баларужина* (вятск.) из **балолужина* (**бала* ‘балка’) или **баролужина* (**бара* ‘лужа, луг’) [Ф., 1: 113], болг. **бара* ‘речка, поток’, ‘стоячая вода, лужа’, болг. диал. **барало* ‘выемка с водой’ [ЭССЯ, 1: 153], ‘лужа’ [Д, I: 106].

-БЕН-

*Скосо**бен**ить*, *скосо**бен**иться* – ср.: *ко**бен**ить* ‘гнуть, корчить, ломать’ [КСВГ, СРНГ, 13: 357 (влгд.)]. Корень *-бен-//-бян-* относится к числу диалектных корней широкого ареала употребления: слова с этим корнем представлены в говорах и севернорусского, и южнорусского наречий (*бян-к(и), бень-к(и)* ‘короткие с тупыми зубьями вилы для уборки соломы на току’ (моск., сарат., пенз., вят., симб., влд., нижегор., костр., яросл.) [СРНГ, 2: 292], *ко-бен-и*(ть)*ся* ‘6) важничать, гордиться’ (арх., вглд., нвг., моск., нижегор., костр., влд., пск., твр., курск., свердл., перм., тул. [СРНГ, 13, 357], *ча-бен-и*(ть) ‘гнуть. ломать, коверкать’ пск.) [Д, 4: 579] и др.). В системе современного литературного языка этот корень утратил морфемную самостоятельность и рассматривается как сегмент производного корня *-кобен-* (*кобен-и*(ть)*ся*, *по-кобен-и(ть)ся*, *с-кобен-и(ть)* [СМ, 154]).

-БОТ-

*Крохо**бот**ник* – ср.: *бот* ‘шест для ботанья рыбы, диал. Приспособление для пугания рыбы у рыбаков Чудского озера’, также *ботать* ‘болтать, громыхать, загонять рыбу в сети’, др.-рус *батати* ‘бить’ [Ф., 1: 200]; *бот* ‘большой деревянный молот, дубинка’, *ботати* ‘толкать, ударять, трогать’ [ЭССЯ, II: 225]. Присутствие диалектного экспрессивного корня в диалектном сложном слове в известной мере может быть объяснено аналогией с *крохобор* (ср.: *крохоборщик* ‘нищий (влгд., олон.)’, *крохоборить* ‘скупиться (пск., тверск.)’ [СРНГ, 15: 61]), а также сопоставлением с экспрессивными образованиями, имеющими в своём составе общерусские корни со значением интенсивного действия: *скупо**дёр**ина, черто**лом**ить* и пр.

-ВОЛОТ-

*Крупно**волот**ый, мелко**волот**ый* – ср.: ***волоть*** ‘ботва картофеля; внутренняя волокнистая часть стебля льна; пучок сена’ (Тот., Межд., Сямж., Баб.) [СВГ, 1: 82]; смб., кстр., кур. [Д., 1: 237]; ‘картофельная ботва (влгд.)’ [СРНГ, 5: 24], родств. укр. *волот* ‘метёлка’, сербохорв. *вла̏т* ‘колос’, чеш. *(v)lat* ‘метёлка’, лит. *váltas* ‘колос овса, метёлка’ [Ф., 1: 344; Преображенский, 1: 93]. Словарь В. И. Даля фиксирует слова с данным корнем в симбирских, костромских, курских говорах [Д, 1: 237]. Можно сделать вывод, что корень *-волот-* относится к числу корней широкой локализации, восходящих к общеславянскому морфемному фонду.

-ВЫТ-

*Мало**выт**ный* – ср.: 1 *выть* ‘время еды, приема пищи; еда, пища’ 2 *выть* ‘сила’ [СВГ, 1: 80], ‘количество пищи, которое человек может съесть за один приём (влгд., влад., олон., пермск., челяб., южн.-сиб., забайк., свердл.)’ [СРНГ, 6: 44 – 45] Словарь В. И. Даля фиксирует слова с данным корнем в симбирских, владимирских, тверских, рязанских, нижегородских, архангельских, вологодских, пермских говорах [Д., 1: 322]. – ср.: «участок земли, часть общинной земли» (ярсл., симб.), «время от завтрака до обеда и от обеда и до ужина»

[СРНГ, 4: 48], др.-русск. выть «земельный участок, доля», большевытный «тот, кто много ест» (с-в-р) [Ф., 1: 371]. По мнению Ф. П. Филина, слова с этим корнем первоначально были распространены только в переделах Новгорода и западной части Архангельской губернии. Этимология является затруднительной [там же]. Можно сделать вывод, что данный корень относится к числу диалектных корней преимущественно севернорусской и среднерусской локализации.

-ГОБ-

Полугобчик – ср.: ср. ***голб**ец, **гоб**ец* ‘деревянная пристройка к русской печи в виде большого шкафа с дверцей, «комнатки», внутри с лестницей, ведущей в подполье; навес из досок у потолка между печкой и стеной, полати; подполье в жилом помещении’ [СВГ, 1: 110], ‘пристройка к русской печи или род чулана в крестьянской избе (тверск., ср.-урал., томск., красноярск., влгд.)’ [СРНГ, 6: 252], ‘род примоста, загородки, чулана (сев., вост. и сиб.; ярсл.; твр., кстр.)’ [Д., 1: 366], По мнению М. Фасмера и А. Преображенского, заимствовано из др.-сканд. *Golf* «пол, отделение» [Ф., 1: 427; Преображенский, 1: 138]. Возможно, также относится к числу диалектных корней севернорусской локализации.

-КУЛ-

*Старо**кул**а* – ср.: ***кул**а* ‘не скошенная в прошлом году трава’ (У-К., Вож., Вашк.) [СВГ, 4: 15, КСВГ]), ‘прошлогодняя сухая трава (олон., арх.)’ [СРНГ, 16: 50], ‘прошлогодняя трава, лежащая под снегом’ (Пудожск, Медвежьегорск., Вашк., Каргопол., Плесецк., Няндом.) [Мызников, 2002: 367]; и др., *кула* ‘прошлогодняя трава, лежащая под снегом’ олон., из фин., карел. *kulo* [Ф., 2: 408]. Относится к числу севернорусских корней узкой локализации (говоры Обонежья пограничные с ними).

-ЛЫЗ-

*Дерба**лыз**нуть* – ср.: *лызгать* (пск., твр.) «скользить по льду, кататься на коньках», *лызгонуть* «улизнуть, дать тягу, навострить лыжи, ускользнуть, скрыться», *дать лызка, лызгача* «убежать», *лызгач, лызгачиха* «бойкий, проворный на

ногах» [Д., 2: 276], *лызнуться* ‘удариться (ленингр.)’; *лызнуть* ‘ударить (пск., тверск., сев.-двин.)’ [СРНГ, 6: 220]. Ср. русск. *лыжа*, укр. *лижва* «лыжа», блр. *лыжва* «баржа», др.-польск. *łyżwa* «плоскодонная длинная лодка», болг. *лъзгав* «гладкий», лтш. *lužas* «длинные охотничьи лыжи» и др. [Ф., 2: 540]. Вероятно, данный корень относится к числу диалектных морфем широкой локализации, восходящих к общеславянскому морфемному фонду [Преображенский, 1: 483]. В структуре диалектных слов-композита он является одним из маркеров экспрессивности, интенсивности действия (ср.: *дерябнуть, ломануть* и др.).

-ПЛИСК-

***Плиск**оносый* – ср.: *плистан* ‘что-то смятое, сплющенное (олон.)’ [СРНГ, 27: 139], *плистка, плистовка* ‘птица трясогузка (петерб., пск., Томск., Лат. СССР, Эст. СССР, Лит. СССР)’ [там же]. Отождествление этого морфа представляется затруднительным. Возможно, он связан с *-плоск- (плоский)* или *-плюс- (плюснуть)* [Ф., 3: 283]. Ср. также: *плишка* ‘тонкий, небольшой в поперечнике, неспелый стручок гороха’ [СВГ, 7: 70].

-РУД- / -РУТ-

*Бело**руд**ый, **рут**ожёлтый* – ср.: *рутожёлтый* ‘жёлтый (о песке) (новг.)’ [СРНГ, 35: 274], *рута* ‘растение с жёлтыми лепестками (новг.)’ [СРНГ, 35: 274 – 275], *руда* (арх.) ‘кровь’ [Ф., 3: 513], *рудить* (арх., ряз.) ‘избить кого-то в кровь’ [Д, III: 535], *рудой*, юж., зап. ‘рыжий и рыже-бурый; рудожелтый, *рудобурый, рудочерный* оттенки этих цветов’ [Д., 4: 108]. Этимологические источники относят данный корень к числу наиболее древних славянских морфем (родств. укр. *руда* «кровь», польск. *ruda* «руда», лит. *rùdas* «бурый», лат. *rūfus*, *ruber* «красный» и др. [Ф., 3: 513]). Отождествление его с корнем *-руд-* в современном русском литературном языке проблематично (*руда, рудник*) в силу того, что в структуре диалектного слова этот элемент сохраняет своё первичное цветовое значение, тогда как в словах литературного языка оно уже вряд ли осознается: *руда* «минеральное соединение,

горная порода, содержащая металлы, а также другие простые вещества (неметаллы)» [Ож.: 686]. Здесь можно говорить о выделении омонимичных корней, исторически восходящих к одной морфеме.

-ТОЙ-

Само**той** ‘растение с толстым, мясистым стеблем, очиток’ [СВГ, 9: 91] – ср.: *отыть* ‘располнеть’, *оттойчивый* ‘целебный’ [СВГ, 6: 102 – 105], дрр. *тыти* ‘жиреть, тучнеть’, укр. *тити*, блр. *тыць*, польск. *tyć*. Родственно *тыл, тук* [Ф., 4: 116; Преображенский, 3: 29]. Можно считать, что диалектный корень *-той- / -ты-* соотносится с сегментами производных корней слов литературного языка (2 *-тук-*, *-тыл-* [СМ: 362; 364]).

-ХРУЩ-

Хрущ*еполосный* – ср.: *хрушкий, хрушкой* «Большой по размерам, величине; крупный» В-У., Ник., К-Г.; крупный К-Г., Баб., Сок., Сямж., Тарн., Тот. ; состоящий из элементов большого размера К-Г., Тарн.; др.» [СВГ, 11: 220]; *хрушкой* арх., кстр., сиб. ‘крупный’ [Д., 4: 368]; *хрущ* «майский жук», укр. *хрущ*, дрр. *хрущ* «жук», сербохорв. *хрушт* «майский жук» В этимологических источниках связывается с *хрящ, хряст, хруст* [Ф., 4: 279]. В вологодских и других севернорусских говорах слова с этим корнем имеют достаточно широкую семантику.

-ЧАП-

Чап*огузый* – ср.: *ча′пать* ‘медленно идти; идти нетвёрдой походкой’; *чапа′*ть ‘приводить в колебательное движение, качать’ [СВГ, 12: 16 – 17] *чапать* ‘качаться шататься’ [Ф., 4: 315]; *чапать* юж. ‘трогать, брать, хватать’ [Д., 4: 382]. Этимологические источники предполагают ономатопоэтическое образование, аналогичное *цапать*, а также параллельное существование образований со значениями «хватать, цепляться» и «качаться, шататься». Наличие соответствий в украинском *чапатися* «хвататься, цепляться», чеш. *čapati* «схватить» и других славянских языках свидетельствует о весьма широком ареале бытования слов с данным корнем.

Таким образом, в структуре сложных основ можно выделить корневые морфемы, соответствующие сегментам производных корней в литературном языке (***бал**амыга, скосо**бен**ить, само**той***), омонимичные корневым морфемам слов литературного языка (*бело**руд**ый*), диалектные корни широкого (***хрущ**еполосный*) или узкого (*старо**кул**а*) ареала. В подавляющем же большинстве диалектных сложных слов присутствуют общерусские морфемы, известные и литературному языку, и территориальным диалектам. Это свидетельствует о единстве морфемного фонда русского языка в различных его функциональных разновидностях.

Разграничение свободных и связанных корней в структуре русского слова является одной из наиболее сложных проблем теории морфемного анализа [Винокур, 1959; Панов, 1975; Зверев, 1975; Ермакова, 1975; Яцкевич, 1993; др.]. Предметом научной дискуссии является материальная протяжённость связанных корней, разграничение связанных и усечённых морфем [Зверев, 1975; Немченко, 1994; др.], выделение корней, обладающих морфемной (*с**верг**нуть*) и деривационной (*во**двор**ить*) связанностью [Ермакова, 1975; 1980; др.], определение семантики корневых морфем в связанных основах [Капанадзе, Красильникова, 1975; Яцкевич, 1993; Михалёва, 1994; Сидорова, 2007; др.]. В диалектной морфемике разграничение свободных и связанных корней в структуре слова осуществлялось на материале русских говоров Сибири [Блинова, 1984; Опыт, 1982; др.] и в вологодских говорах [Шаброва, 1997; 2003; др.].

В подавляющем большинстве случаев сложные основы диалектных слов содержат в своём составе свободные корни предметной (*двое**ног**ий*), признаковой (***сер**опогодье*), количественной (***шест**игодик*), указательной (***т**одельный*), процессуальной (*чисто**хран**ка*). Вместе с тем ряд морфем сложной основы обнаруживает различные признаки связанности.

Более очевидно выделение морфемно связанных корней (*шести**пал**ик* – ср.: ***пал**ец, одно**кол**ка, одно**кол**ышка, одно-*

кол**яска, косо**бен**иться* – ср. *ко**бен**ить, **тон**коледица* – ср.: ***тон**ьше, куро**пат**ина* – ср. ***пот**ка, **пот**очка, **тух**лоносый* – ср. ***тух**нуть, **ред**кобай* – ср.: *про**ред**ить, **позд**ногулый* – ср. *опоздать* и др.). Определение же семантически связанных корней в структуре сложных основ весьма проблематично в силу того, что внутренняя форма многих из них обладает яркой образностью, в основе образования таких слов лежат различного рода семантические трансформации номинативной семантики корней производящих основ, поэтому определённого рода «семантическая связанность» присутствует в таких основах весьма часто: *благо**да**ть* ‘гроза; икона богородицы’ [СВГ, 1: 32]; ***бог**омётка* ‘футляр из берёсты для лопатки, которой точат косу’ [СВГ, 1: 34]; *девяти**сил**а* ‘репейник’ [СВГ, 2: 16]; *зимо**гор ‘бродяга; хулиган; бандит; лентяй’ [СВГ, 2: 171 – 172], *лихо**ман**ка* ‘болезнь лихорадка’ [СВГ, 4: 42]; *молоко**сос*** ‘растение молочай’ [СВГ, 4: 90]; *само**ед*** ‘щука’ [СВГ, 9: 89]; *скоро**дум*** ‘оладья, лепёшка из толчёного варёного картофеля’ [СВГ, 10: 29]; *щелко**пёр**ка* ‘излишне подвижная женщина, девочка’ [СВГ, 12: 113] и др. (подробнее об этом см: [Михалёва, 1996; Сидорова, 2007; др.]). С большой долей уверенности можно говорить также о деривационной связанности тех корневых морфем, которые обнаруживают деривационную связанность уже на более низких ступенях производности (*одно**лич**ник, твёрдоза**да**нник, старооб**ряд**ный*) или испытывают семантические изменения как аффиксоиды (***полу**груздь, ледо**ход**ица*), а также служат средствами выражения экспрессивности (*скупо**дёр**ина, слепо**дыр**ый*).

Среди морфемно связанных корней сложной основы диалектных слов преобладают общерусские морфемы: *свое**буш**ный* – ср.: **-буш-** (***буш**евать*) [СМ: 46]; *одно**гуз**ка, соло**гуз**ник, трясо**гуз**ка, чапо**гуз**ый* – ср.: ***-гуз-*** (*кур**гуз**ый, о**гуз**ок*) [СМ: 94]; *двое**кол**ка, одно**кол**яска, одно**кол**ышка, одно**кол**яска* – ср.: 2 ***-кол-*** (***кол**яска*) [СМ: 157]; *куро**пат**ина* – ср.: ***-пт-*** (***пт**ица, **пт**енец*) [СМ: 268]; ***позд**окос* – ср.: ***-позд-*** (***позд**ний*) [СМ: 256]; ***ред**колесица* – ср.: ***-ред-*** (*про-*

ред**ить*) [СМ: 278]; ***тон**коледица* – ср.: 1 ***-тон- (***тон**енький*) [СМ: 352] и др. Можно заметить, что в структуре диалектных слов многие из них имеют более широкую дистрибуцию, а ряд диалектных морфем соотносится с компонентами производных морфем литературного языка: ***бал**амыга*, ***бал**овес* – ср.: *балы точить, балы строить* ‘бездельничать’ [Дил.: 15], ***-балагур-, -баламут, -балбес-*** [СМ: 26]; *скосо**бен**ить, скосо**бен**иться* – ср.: *ко**бен**ить* [КСВГ], ***-кобен-*** (ко**бен**ить) [СМ: 154], *само**той*** – ср.: *о**ты**ть*, *от**то**ить, от**той**чивый* [СВГ, 6: 102; 105], 2 ***-тук-*** (***тук**, **тук**овый*), 2 ***-туч-*** (***туч**ный*) [СМ: 362 –363] и др. Встретились и диалектные связанные корни: *полу**гоб**чик* – ср.: ***голб**ец, **гоб**ец* ‘деревянная пристройка к русской печи; подполье в жилом помещении’ [СВГ, 1: 110], *дерба**лыз**нуть* – ср.: *лызгать* (пск., твр.) «скользить по льду», *лызгонуть* «ускользнуть, скрыться», *дать лызка*, *лызгача* «убежать» [Д., 2: 276]. В числе диалектных связанных корней обнаруживаются немногочисленные морфы единичной фиксации: *пусто**рага*** и др. Некоторые из них могут быть результатом фонематического варьирования основы сложного слова в диалектной речи, для подтверждение ареальной дистрибуции других следует обратиться к словарями, фиксирующим диалектную лексику других русских говоров: *пусторага* ‘бестолковый, забывчивый человек’ [СВГ, 8: 112] – ср., например: ***раг**а* ‘деньги’ (олон.), ***раг**ать* ‘трепать и чесать лён’ (новг.), ***раг**оза* ‘свара, сора, брань’ (сев., твер., пск., нвг., пенз., кстр., арх.) [Д., 4: 7]; ***раг**оза* ‘непоседа’ [СВГ, 6: 3]; ***равг**а* ‘нарыв, чирей, фурункул’, (Медвежьегорск., Кондопожск., Плесецк.) [Мызников, 2003: 412] и др.

Свободный или связанный характер дистрибуции корней в структуре сложных основ, а также их сфера употребления и характер воспроизводимости существенно влияют на членимость основ. Наиболее полную степень членимости будут иметь основы, в которых представлены общерусские свободные корни, лишённые семантической связанности (***хлеб**о**рез*** ‘нож для резки хлеба’ [СВГ, 11: 116] – ср.: ***хлеб***, ***рез**ать* /

реж**ут* [СМ: 279; 376]). Ослабление их членимости будет связано с затемнением семантики корней в случаях фразеологизации внутренней формы слова (зимогор*** ‘человек, который не боится холода; бродяга; хулиган; бандит; ленивый человек’ [СВГ, 2: 172] – ср.: ***зим**а*, ***гор**е, **гор**евать* [СМ: 86; 130]), а также в тех случаях, когда корневой элемент по своей функции приближается к аффиксам, приобретает словообразовательное значение (***пол**удружка* ‘в свадебном обряде – помощник дружки’ [СВГ, 7: 145] – ср.: ***под**ъесаул*, ***вице**-губернатор* и др.). Связанную членимость будут иметь сложные основы, содержащие в себе морфемно связанные корни (***солн**овосход, **солн**оворот, **солн**оворотник* ‘солнцестояние’ [СВГ, 10: 72]). Членимость таких основ с общерусскими корнями в целом будет более сильной, так как опирается на структурную мотивированность таких основ в различных функциональных разновидностях языка (в литературном языке, в просторечии, в территориальных диалектах). Наименьшую степень членимости будут иметь основы диалектных сложных слов, включающие в себя маловоспроизводимые и уникальные диалектные корни (*дерба**лыз**нуть, пусто**раг**а*).

СПИСОК СЛОВАРЕЙ, СПРАВОЧНИКОВ, ГРАММАТИК

Д – Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка.: Т. 1 – 4. М., 1978.

СМ – Кузнецова А. И., Ефремова Т. Ф. Словарь морфем русского языка. – М., 1987.

Опыт – Опыт диалектного гнездового словообразовательного словаря. Томск, 1982.

Преображенский – Преображенский А. Этимологический словарь русского языка. – М., 1910 – 1914, 1949.

СВГ – Словарь вологодских говоров. Вып. 1- 12. – Вологда, 1983-2006.

Ф – Фасмер М. Этимологический словарь русского языка,

т. 1 – 4. М., 1964 – 1973.

ЭССЯ – Этимологический словарь славянских языков. Вып. I – XVII. – М., 1974 – 1992.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Винокур Г. О. Заметки по русскому словообразованию // Г. О. Винокур. Избранные работы по русскому языку. – М., 1959. – С. 419-442.

2. Ермакова О. П. О корнях с деривационно связанным значением // Развитие современного русского языка. 1972. Словообразование. Членимость слова. М., 1975. С. 198-202.

3. Ермакова О. П. Проблемы лексической семантики производных и членимых слов. Автореф. дисс... д. филол. наук. – М., 1980.

4. Зверев А. Д. Семантическая структура слов в русском языке // Словообразование и номинативная деривация в славянских языках. – М., 1975.

5. Капаназде Л. А., Красильникова Е. В. Об актуализации морфемной членимости слов в речи // Развитие современного русского языка. 1972. Словообразование. Членимость слова. – М., 1975. С. 114-140.

6. Михалева Е. В. Явление лексикализации внутренней формы слова // Дисс. канд. филол. наук. – Томск, 1994.

7. Мызников С. А. Атлас субстратной и заимствованной лексики русских говоров Северо-Запада. – СПб., 2002.

8. Немченко В. Н. Современный русский язык. Морфемика и Словообразование. – Нижний Новгород, 1994.

9. Панов М. В. Степени членимости слова // Развитие современного русского языка. 1972. Словообразование. Членимость слова. М., 1975. С. 122-137.

10. Сидорова Т. А. Проблемы мотивированности слов фразеологизированной морфемной структуры в современном русском языке (системно-функциональный и когнитивный аспекты) // Автореф. дисс. доктора филолог. наук. – Нижний Новгород, 2007.

11. Шаброва Е. Н. Структура непроизводных глаголов в вологодских говорах. Дисс. ... канд. филол. наук. Вологда, 1997.
12. Шаброва Е. Н. Морфемика диалектного глагола / Отв. ред. С.И. Богданов.– СПб., 2003.
13. Яцкевич Л. Г. Морфемика современного русского языка. – Вологда, 1993.

Красиков А. Н.
Вологодская духовная семинария

Синодальное регулирование книгопечатания в России в 1720-х – 1730-х гг.

История государственно-церковного регулирования книгопечатания в России XVIII в. является одной из интересных, но малоизученных проблем истории книжного дела. Внимание исследователей в основном сосредоточено на изучении книгопечатания в Петровскую эпоху. Однако, процессы, начавшиеся при Петре I, активно развивались и, что очень важно, видоизменялись после его смерти.

В рамках настоящей статьи предпринимается попытка анализа синодального регулирования деятельности типографий в России в 1720-е – 1730-е гг. подобный выбор хронологических рамок позволяет проследить некоторые изменения в методах и целях регулирования при Петре I и его преемниках.

Церковная реформа является неотъемлемой составной частью всей системы Петровских реформ, направленных на европеизацию страны. Ее результатом стали значительные изменения во всех областях религиозной жизни и духовной культуры России. Не является исключением и книжная культура. Интерес Петра к развитию книжного дела в России характерен для все¬го периода его царствования. В начале правления царя-реформатора речь в основном шла о глобальных преобразованиях, таких как введение гражданского

алфавита, создание новых типографий, выпуск книг светского содержания и первой русской газеты. В 1720-е гг. перед государственной властью встают новые проблемы, на первый взгляд, менее значимые в общегосударственном масштабе, но принципиально важные для дальнейшего активного развития русской духовной культуры.

Специальные исследования государственно-церковного регулирования книгоиздательской деятельности в 1720-х – 1730-х гг. отсутствуют. Среди общих работ по истории книги в России следует отметить монографии С. П. Луппова[32], М. И. Слуховского[33]. Данные работы дают общее представление о протекавших в книжном деле процессах, но не рассматривают конкретные факты принятия управленческих решений и методы регулирования деятельности типографий.

Основными источниками для исследования послужили законодательные акты и делопроизводство Святейшего Синода. Законодательство опубликовано в Полном собрании законов Российской империи[34] и в Полном собрании постановлений и распоряжений по Ведомству православного исповедания Российской империи[35]. Делопроизводство представлено огромным массивом документов изложенных или дословно опубликованных в Описании документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего правительствующего Синода, вышедшем в Санкт-Петербурге в 1868 – 1917 гг[36].

В делопроизводстве Синода содержатся документы раз-

[32] Луппов С. П. 1) Книга в России в XVII в. – М. 1970. 2) Книга в России в первой четверти XVIII в. – Л. 1973. 3) Книга в России в послепетровское время (1725 – 1740). – Л. 1976.

[33] Слуховский М. И. Библиотечное дело в России до XVIII в. Из истории книжного просвещения. – М. 1968.

[34] Полное собрание законов Российской Империи. Собрание первое (далее ПСЗ). – СПб. 1826 – 1830.

[35] Полное собрание постановлений и распоряжений по Ведомству православного исповедания Российской империи. – СПб. 1869 - 1916. – Тт. 1 – 10.

[36] Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего правительствующего Синода – СПб. – Пг. 1868 – 1917. – Тт. 1 – 31.

личных типов, среди них переписка между органами власти, отчеты и донесения типографии, сводные табели и реестры, информация об уголовных делах и так далее. Следует отметить, что многие документы изложены не дословно, в издании передается лишь их суть. Данное обстоятельство затрудняет исследование, но позволяет сформировать достаточно точное представление о процессе и результате принятия управленческих решений.

Основанием деятельности Синода по регулировании книжного дела в России является именной императорский указ от 16 февраля 1721 г., согласно которому в ведение Духовной Коллегии передавались Московская и Санкт-петербургская типографии[37].

Этим же указом предписывалось «о всяком Московской типографии правлении, и коликое число в доме пат¬риарше и в типографской Московской библиотеке книг разного звания... учиня реестр, прислать в Правительствующий Духовный Синод»[38]. Издание данного указа в первый день официальной работы Святейшего Синода свидетельствует об огромной заинтересованности Петра в упорядочении системы управления типографиями в России,

В указе от 16 февраля 1721 г. изначально было заложено несоответствие между буквой закона и непосредственной волей царя. Нет оснований сомневаться в том, что Петр хотел передать под управление Синода все типографии на территории страны, однако упомянул в указе только две из них. Причиной этого, по всей видимости, явился затянувшийся конфликт между Синодом (а первоначально Московским патриархом), Киевским митрополитом и Константинопольским патриархом о подчинении Киево-Печерской и Черниговской типографий. Решение этого вопроса в условиях весьма на¬пряженных отношений между Москвой и Киевом по поводу церковно-административной системы представля-

[37] ПСЗ. – Т. VI. – №3741; Полное собрание постановлений и распоряжений... – Т. I. – №5.

[38] Там же.

лось Синоду принципиально важным, поскольку свидетельствовало о подчинении ему Киевского митрополита. Положение в этом вопросе усугублялось тем, что Киево-Печерская Лавра продолжала именовать себя ставропигиями Константинопольского патриарха, не смотря на то, что утратила этот статус еще в конце XVII в.

Первую попытку подчинить украинские типографии Синод предпринял уже 22 февраля 1721 г. Вышедшим в этот день указом в ведение Синода передавались все типографии на территории России. Особо отмечалась необходимость передать под контроль Синода типографии Киево-Печерского и Черниговского монастырей, которые, пользуясь статусом ставропигиальности Константинопольского патриарха, печатали книги «по воле начальствующих их, в чем есть многое неисправление»[39]. Усилению контроля способствовало введение правила о предварительном разрешении Синода на выпуск каждого конкретного издания.

Более подробно позиция Синода была аргументирована в указе от 30 августа 1721 г. Киевская и Черниговская типографии обвинялись в выпуске книг, не соответствующих канонам Православной Церкви. В частности, говорилось о выпуске Черниговской типографией учебного Часослова для раскольников, которые занимались его нелегальным распространением на ярмарках; в книге «Богомыслие», напечатанной в той же типографии в 1710 г. были обнаружены лютеранские догматы; наконец, на Месяцеслове, выпущенном Киево-Печерской типографией в 1718 г. имелось указание на ставропигию Константинопольского патриарха. На основании изложенных нарушений Синод запрещал этим типографиям выпуск всех книг кроме новых тиражей богослужебных изданий. Выдвигалось требование перед печатью производить сверку текстов по аналогичным изданиям, вышедшим в Москве или Санкт-Петербурге. Кроме того, устанавливался предварительный контроль Синодом всех

---

[39] Полное собрание постановлений и распоряжений... – Т. I. – №9.

текстов, подлежащих печати, а также повторный контроль отпечатанного тиража перед его поступлением в продажу[40].

Этот порядок издания книг в украинских типографиях начал исполняться обеими сторонами. Указом от 25 мая 1722 г. Синод разрешил печатать в Киево-Печерской типографии Апостол, Требник и другие богослужебные книги, согласно экземплярам, рассмотренным предварительно в Святейшем Синоде. При этом была сделана некоторая уступка интересам киевлян, им было разрешено добавлять «при сем в церковных книгах, где и что потребно о святых Антонии, Феодосии и прочих Печерских угодниках Божьих» [41].

Однако, жесткий контроль Синода, разумеется, не устраивал духовные власти в Малороссии. Привыкшие к самостоятельности в вопросах книжной политики типографии Украины желали сохранить за собой то преимущество, которые они имели перед Московским Печатным двором в плане репертуара издаваемой продукции и самостоятельности определения ее содержания. Изначально находившаяся под полным контролем государства и Церкви Московская типография выглядела в глазах киевлян и черниговцев чересчур консервативной. К тому же в Киеве не могли не понимать той значительной роли, которую украинская печатная книга играла в культуре Великороссии на протяжении второй половины XVI - XVII вв. Украинские типографии, столкнувшиеся с активными попытками Москвы по распространению своего влияния еще в конце XVII в. были готовы к дальнейшему противостоянию, но значительно усилившаяся центральная власть приложила к «обмосковлению» украинских типографий все свои силы.

Одним из проявлений жесткой политики Синода по отношению к Киево-Печерской типографии стал возникший в 1724 г. конфликт по поводу напечатанной в Киеве Цветной Триоди. Руководство монастыря и типографии обвинялось в

---

[40] Полное собрание постановлений и распоряжений... – Т. I. – №197.

[41] Полное собрание постановлений и распоряжений... – Т. II. – №638.

целенаправленном введении в заблуждение синодальных властей, т. е. в присылке для цензуры «несогласной книги за согласную». Экспертиза, проведенная в Московской типографии, показала что, «книга с московскою печатью в речениях не согласна, а в некоторых местах показалося перед московской печатью и излишества много». Несмотря на это книга была напечатана в Киеве. Реакция Синода была очень жесткой. Указ от 19 мая 1724 г. предписывал изъять в Киево-Печерской типографии весь имеющийся там тираж Цветной Триоди и доставить его в Синод «на коште того монастыря». Тем же указом архимандрит Иоанникий был оштрафован на 1000 рублей «из келейных его денег и вещей» «за противность указа и за ложное доношение»[42].

Столь значительное наказание в очередной раз демонстрировало серьезность намерений императора и Синода, неокончательно решить этот вопрос в эпоху Петра не удалось. На наш взгляд, причин незавершенности этого направления синодальной книжной политик в эпоху Петра две. Во-первых, серьезное противодействие киевских духовных властей и несформированность управленческого аппарата Синода. Во-вторых, необходимость сохранять объем выпуска весьма дефицитной на тот момент богослужебной литературы.

Вопрос регулирования типографии значительно упростился в результате реформы 1727 г., когда именным императорским указом от 4 октября была установлена четкая система типографий в России. В Санкт-Петербурге оставалось 2 типографии – Сенатская, занимавшаяся только печатанием указов и узаконений, и Академическая, печатавшая светскую литературу. Оборудование остальных петербургских типографий переводилось в Москву для печати религиозной литературы[43]. Тем самым, государство разграничило тематику изданий по типографиям, что позволило Синоду в полной мере сосредоточиться на процессе администрирования.

---

[42] Полное собрание постановлений и распоряжений... – Т. IV. – №1260.

[43] ПСЗ. – Т. VII. – №5175.

Деятельность Синода по управлению типографиями носила многоплановый характер. Среди документов, касающихся ее работы можно выделить несколько блоков. Во-первых, это финансовые документы, раскрывающие приход и расход денежных сумм, ценообразование и вопросы книжной торговли, во-вторых, документы регламентирующие издание отдельных книг и печатных листов с их последующей рассылкой, в-третьих, документы по кадровым и хозяйственным вопросам типографии, наконец, в-четвертых, дела о предоставлении типографией книг для различных государственных нужд.

Одной из важнейших задач Синода была ревизия финансовой деятельности подведомственных учреждений, в том числе, и Московской типографии. Процесс ревизии шел весьма не просто. Ярким примером неэффективности контролирующей деятельности Синода служит проверка финансовой документации типографии конца 1720-х гг., затянувшаяся более чем на 5 лет.

Указ о проведении финансовой проверки в Московской типографии был издан Синодом еще в 1729 г[44]. Он был дополнен указом от 4 ноября 1731 г., требовавшим к 1 января 1732 г., составит отчет за период с 1726 по 1731 гг[45]. Обязанность проведения данной ревизии возлагалась на Коллегию экономии. Последняя обратилась в Синод с просьбой предоставить для проведения работ подьячих ближайших к Москве епархий и монастырей «по недостатку канцелярских служителей», данное прошение не было принято Синодом к рассмотрению[46]. В следующем 1732 г. Коллегия экономии предлагает разослать приходно-расходные книги подведомственных Синоду учреждений, обратно «в те же места, откуда они получены» для сочинения «правильных счетов» и отправки их в Коллегию экономии и далее в Ревизион-коллегию. Любопытно, что по этой просьбе финансовые

---

[44] Полное собрание постановлений и распоряжений... – Т. VI. – №2193.

[45] Описание документов и дел…. – Т. 14. – №39.

[46] Там же.

документы были разосланы обратно во все учреждения кроме Московской типографии. Причина не отправки типографской документации состояла в том, что в деятельности ее должностных лиц усматривались признаки хищений, что требовало дополнительных расследований и проверок. История с приходно-расходными книгами типографии начинает обрастать огромной бюрократической перепиской, о которой мы можем судить по косвенным данным опубликованного дела Святейшего Синода.

Затрудняясь с решением об отправке типографских приходо-расходных книг, Коллегия экономии обратилась за разрешение на их отсылку в Сенат. После получения такого разрешения в Коллегию экономии был приглашен канцелярист Московской типографии Матвей Кутазников, который принимать данные книги отказался, ссылаясь на отсутствие разрешения Синода. Коллегия снова обратилась в Сенат, Сенат, в свою очередь, в Московскую синодальную канцелярию, наконец, последняя приняла решение: «Книги из Коллегии в Типографию не брать до разсмотрения и решения дела Святейшим Синодом в Санкт-Петербурге»[47]. Синод в своем определении указал на множественные дефекты книг, в том числе, на то, что книги были расшнурованы, печати с них сняты, постраничные скрепы секретаря отрезаны, некоторые тетради прошиты заново, нарушена нумерация записей. Синод указывал, что ревизию Московской типографии следует закончить самой Коллегии экономии ввиду множественных нарушений, возможной нечестности некоторых сотрудников типографии и, что немаловажно, отсутствии в типографии необходимого числа служащих для проведения данной работы. В дополнение Синод обвинял Коллегию экономии в необоснованных жалобах в Сенат по этому делу. В результате, Коллегия экономии согласилась самостоятельно составлять финансовый отчет по Московской типографии[48]. К сожалению, дальнейшая судьба этого дела неизвестна. Од-

[47] Описание документов и дел…. – Т. 14. – №39.

[48] Там же.

нако, изложенного материала достаточно для того, что бы сделать вывод о значительной бюрократизации процесса управления, что не могло не отразиться на его эффективности.

Низкий уровень контроля итоговой финансовой отчетности типографии компенсировался регулярным участием Синода в текущих вопросах книгоиздательской деятельности. Регулярному контролю подвергались цены и наценки на книги, процесс закупки бумаги и других материалов и тому подобное[49]. Получая от типографии сведения о ценообразовании на конкретные издания, включающие расходы на материал, производство и наценку, Синод иногда регулировал итоговую цену издания по своему усмотрению.

Примеры ценообразования на отдельные издания Московской типографии за период с 1728 по 1730 гг. приведены в таблице 1.

Таблица 1. Ценообразование на издания Московской типографии 1728 – 1730 гг. (Руб.)

Наименование книг	Расходы на материал	Прочие расходы	Себестоимость	Наценка	Итоговая цена
Камень Веры 1-е издание	1,4625	1,0875	2,55	0,45	3
Минея общая	1,4775	1,2825	2,76	0,44	3,2
Грамота разрешительная	0,0025	0,0125	0,015	0,005	0,02
Азбука учебная	0,0075	0,0075	0,015	0,01	0,025
Часослов без кафизм	0,0975	0,1025	0,2	0,15	0,35
Канон за болящего	0,0125	0,0175	0,03	0,01	0,4
Евангелие	1,385	0,715	2,1	0,2	2,3
Псалтырь с восследованием	0,97	0,81	1,78	0,22	2
Служебник	0,2975	0,3025	0,6	0,12	0,72

[49] См, например: Описание документов и дел…. – Т. 11. – №№64, 92, 453, 484.

Источник: Описание документов и дел.... – Т. 11. – №64.

Из таблицы видно, что наценка на различные издания колеблется от 8,7% за Евангелие до 42,9% за Часослов. Традиционно высокими наценками отличались книги с небольшой стоимостью. Азбуки, Каноны и тому подобные издания были доступны, и что немаловажно, необходимы широкому кругу покупателей. Наличие спроса позволяло типографии и Синоду производить на них значительные наценки. Следует отметить, что наценки серьезно сократились, в сравнении с теми, которые применялись в Петровскую эпоху. Так, Азбука учебная (московское издание 1722 г.) – одна из наиболее активно продаваемых книг того времени – отпускалась покупателю по цене 3 копейки при себестоимости 0,75 копейки, следовательно, наценка составляла 300%. Наценки на разные издания Псалтири учебной колебались от 16,7 до 33,3%[50]. Дорогие или не очень популярные издания продавались с минимальной наценкой.

Таким образом, можно говорить о введении дифференцированной системы ценообразования на книжную продукцию, в основе которой лежали, с одной стороны, интересы государства по распространению печатной литературы в стране и просвещению населения, с другой стороны, запросы населения и его покупательские предпочтения.

При этом Московская типография по данным Синода находилась на полной самоокупаемости. В 1731 г. Синод сообщает Камер-коллегии, что «В Московской типографии никаких доходов не имеется, токмо имеется книжная продажа, а сколько бывает в выручке и те деньги все паки употребляются коловратно впредь для запасу на печатание книг материалу и прочего и на жалование командующим и всем у того дела труждающимся, ниоткуда не требуя на то какой-либо суммы»[51].

---

[50] Красиков А. Н. Политика государства в области книжного дела в первой четверти XVIII в. // Институциональные реформы: история и современность.– Вологда, 2007. – С. 122 – 128.

[51] Описание документов и дел…. – Т. 11. – №430.

Отсутствие у типографии «окладных доходов» приводило к бюрократическим конфликтам. Так, в 1735 г. Московская типография сообщала Синоду о том, что Ревизион-коллегия отказалась принять счетные списки типографской денежной казны за 1732, 1733 и 1734 гг. Основанием отказа послужило составление документов не по установленной форме. Камнем преткновения стало то обстоятельство, что расходные материалы при их покупке записывались в приход, а при использовании для печатания книг – в расход. Аналогичным образом книги при выходе из печати записывались в приход, а при продаже в расход, а полученные деньги приходовались[52]. Подобная система учета устраивала и типографию и Синод, но не соответствовала законодательству. К сожалению, результат дела остается неизвестным, так как дальнейшее делопроизводство по спору не выявлено.

Особую группу документов Синода составляют распоряжения об издании тех или иных книг. Как правило, речь идет об изданиях большой важности. Достаточно часто издаваемые тиражи оказывались недостаточными для удовлетворения потребностей населения и Церкви. В результате возникал дефицит тех или иных книг. Решение вопросов этой группы требовало от Синода значительных усилий.

Ярким примером этого дефицита служит переписка, развернувшаяся между Святейшим Синодом и епископом Переславль-Залесским, начальником Китайской духовной миссии Иннокентием (Кульчинским). Иннокентий был рукоположен в сан епископа 5 марта 1721 г. и одновременно назначен начальником Китайской духовной миссии. В связи с этими назначениями он обращается в Синод с «Пунктами», касающимися организации его дальнейшей деятельности. 8 марта Синод выносит на них резолюцию[53]. В «Пунктах» имеется вопрос о том, где взять «книги, сосуды и прочее в церковь тамошнюю потребное». Синод ответил крайне

---

[52] Описание документов и дел…. – Т. 15. – №434.

[53] Полное собрание постановлений и распоряжений... – Т. I. – №29.

лаконично: «книги в типографии, а сосуды из казны патриаршей». С поиском отдельных книг у Иннокентия возникли проблемы. В доношении Синоду от 6 мая 1721 г. он сообщал, что в патриаршей ризнице не смог найти Чиновника, необходимого ему для служения. Купить его, по словам Иннокентия, также нигде не возможно. В патриаршей казне им был обнаружен единственный экземпляр, однако, ризничий Филагрий отказался выдать его Иннокентию без специального указа Синода. У преосвященного митрополита Коломенского Иннокентий обнаружил два экземпляра этой книги, один «греческий» по которому служит сам митрополит другой «русский». 12 мая Синод специальным указом постановил выдать Иннокентию Чиновник из патриаршей казны, специально оговорив, что с него предварительно необходимо снять золотые и серебряные украшения. Одновременно московской типографии (справщику Федору Поликарпову и дьяку Ивану Гаментову) было поручено напечатать новый Чиновник тиражом «сто или болше, усмотря как будет скорее и удобнее»[54]. Изложенный пример ярко демонстрирует ту непростую ситуацию, которая сложилась с богослужебными книгами к концу правления Петра. Возникновение подобных казусов требовало от Синода издания массы казуальных законодательных актов, регламентировавших частные случаи взаимоотношений между различными церковными учреждениями, что влекло к замедлению работы Духовной Коллегии, усложнению делопроизводства и, как следствие, снижению эффективности.

Еще одним примером борьбы с дефицитиом может быть «Благодарственное моление ко Всещедрому Богу во дни восшествия на престол и коронации Ея императорского Величества». Указ о печати данного издания последовал 19 февраля 1734 г[55]. Напечатанная книга подлежала рассылке во все монастыри государства, однако тиража в 1200 экземпляров для

---

[54] Полное собрание постановлений и распоряжений... – Т. I. – №94.

[55] Полное собрание постановлений и распоряжений... – Т. VIII. – №2779.

этой цели не хватило, в результате было принято решение о выпуске дополнительного тиража издания. Документы Синода содержат ценные сведения о распространении копий «Молебного пения» в отдельных регионах страны[56]. Данный факт показывает невысокую эффективность Синода в решении достаточно важных религиозно-идеологических задач.

К этой же группе следует отнести и указания о внесении определенных дополнений и изменений в богослужебные книги. Любопытно, что причиной таких распоряжений служили не только указания высших лиц светской власти и духовной иерархии, но рассмотрение частных дел в отношении священнослужителей. Так в 1734 – 1735 гг. Синод рассматривал дело в отношении казначея Белгородского архиерейского дома иеромонаха Иоасафа, который обвинялся в непоминовении членов императорской фамилии при служении частного молебна[57]. В процессе расследования выяснилось, что Иоасаф служил в соответствии с богослужебными книгами, выпущенными в конце 1720-х гг. Синод постановил оштрафовать Иоасафа, но при этом решил внести изменения в ряд богослужебных книг, урегулировав поминовение членов царской семьи при совершении «партикулярных» молебнов[58].

Из документации Синода видно, что иерархи Церкви были ориентированы на сохранение достаточно узкого ассортимента, издаваемых типографией книг. В полной мере сохранялась, унаследованная из XVII в. специализация на богослужебной литературе. Консерватизм политики синодальных властей и типографского руководства приводил к значительному дефициту агиографической, богословской и церковно-исторической литературы на книжном рыке. Компенсация этого дефицита происходила за счет продукции украинских типографий и продолжавшейся в течение всего XVIII в. практики создания рукописных сборников, в том

---

[56] Описание документов и дел…. – Т. 14. – №39.

[57] Описание документов и дел…. – Т. 14. – №264.

[58] Полное собрание постановлений и распоряжений… – Т. IX. – №2866.

числе и с печатных аналогов.

В целом можно сделать вывод о том, что управленческая активность Синода по регулированию деятельности Московской и Киевской типографий была высокой. В поле зрения иерархов Церкви находился широкий круг проблем книгоиздательского и административно-хозяйственного плана. Обращает на себя внимание характерная для бюрократической системы того времени мелочность решаемых вопросов, отсутствие автономии типографии в финансово-экономической деятельности, высокий уровень контроля со стороны высшей церковной и государственной власти. Бюрократизация управленческого процесса привела к затягиванию решения многих вопросов и снижению эффективности принятия управленческих решений, что не было характерно для первой четверти XVIII в. Многие ключевые вопросы, поставленные Петром I, после его смерти не были решены. Усиление государственного контроля за книгоиздательской деятельностью не способствовало решению системных проблем, таких как дефицит отдельных видов изданий, повышение доступности книг для широких слоев населения.

Иерей Дмитрий Ледовский
Вологодская духовная семинария

Проблемы религиозного опыта в трудах И. Ильина.

Каждый из трудов Ивана Ильина предполагает в человеке сознательное углубление в себя. Возьмем ли мы поэтическую книгу: «Поющее сердце», где автор с первых же строчек признается своему читателю, что всякий пишущий внутренне желает, чтобы у человека, взявшего в руки книгу, были те же чувства, что и у писавшего. Возьмем ли мы книгу: «Путь духовного обновления», написанную для людей ищущих, но сомневающихся, где ставится вопрос поиска духовной

очевидности и отыскивается эта очевидность только углублением в себя. Или же возьмем труд всей жизни: «Аксиомы религиозного опыта», которая с первых же строк требует от читателя благоговейного внимания и трепетного отношения к своим переживаниям. Продолжать этот список трудов автора можно довольно долго. Это и «Основа художества», и «Путь к очевидности», и его «Литературная критика». Имея столь обширный материал, мы не имея возможности охватить все сразу, остановимся на центральных аспектах его мысли затрагивающих проблему религиозного опыта.

Вера

Все в жизни человека, пишет Ильин, проверяется смертью. Современный ему 20 век «отрекшись от святынь отцов, попытался «создать культуру без веры, без сердца, без созерцания и совести; и вот налицо несостоятельность ее и распад»[59]. Человек предпочел остаться эгоистом, утратив свет высоких жизненных стремлений и целей. И первое, что нужно понять человеку, вступающему в область духа, или что то же, начинающему жить религиозной жизнью, это то, что нужно возвращаться к вере отцов. Но вера – это не только наше наследство, которое мы растеряли, а вера – это крест, который требует терпеливого несения.

Религия есть весь человек и искренне верующий не может веровать в божественный закон и не желать его осуществления. А это требует от человека внимания ко всем внутренним переживаниям и творческого к ним отношения. Начиная книгу «Аксиомы религиозного опыта» философ остается верен этому посылу. Ермишин пишет, что в «подходе Ильина есть определенная логика и концепция. Его изначальная интуиция заключалась в том, что аксиомой подлинного религиозного опыта является цельность веры»[60]. Но проблема заключается в том, что этот опыт отличается от вся-

[59] Киселёв А. Ф. Иван Ильин и его поющее сердце. Москва, Логос. 2006. С. 172.

[60] Ермишин О. Т. Философия религии. Москва. Издательство ПСТГУ. 2012. С. 203.

кого опыта доступного человеку. И именно эта его особенность, как пишет Ильин, и дает людям повод совсем забывать о нем, пренебрегать им и не заботиться о его очищении и углублении. А от этого человеческая религиозность вырождается – становится беспредметной, слабеет и ведет ко всевозможным соблазнам и извращениям. «Но ведь только духовный опыт – опыт открывающий человеку доступ к любви, совести и чувству долга, к праву, правосознанию и государственности, к искусству и художественной красоте, к очевидности и науке, к молитве и религии, - только он может указать человеку, что есть подлинно главное и ценнейшее в его жизни; дать ему нечто такое, чем стоит жить, за что стоит нести жертвы, бороться и умереть; открыть ему истинный и единственный Предмет религиозной веры»[61].

Ильин писал, что «человек верит в то, что он воспринимает и ощущает как самое главное в своей жизни. Скажи мне, что для тебя самое важное в жизни, и я скажу, во что ты веришь»[62]. Но ведь должен же существовать какой-то критерий веры, та лакмусовая бумажка, которая определяет, что достойно веры, а что нет? Критерий правильности нашей веры должен быть испытан смертью. «Не все в жизни имеет одинаковую духовную ценность; не всем безразлично стоит жить. Жить стоит только религиозно-верным, только безусловно-ценным, только центрально-оправданным, только богооправданным. Или, обращаясь к идее смерти: жить стоит только тем, за что стоит бороться даже до смерти и отдать свою жизнь. Цена жизни и смерти дает нам последнее мерило для жизненных содержаний»[63].

Вера по мысли философа, помогает человеку создать реальный жизненный центр и созидает исходя из него, душу

---

[61] Ильин И. А. Путь духовного обновления. Москва. Издательство «Республика». 1993. С. 153.

[62] Ильин И. А. Путь духовного обновления. Москва. Издательство «Республика». 1993. С. 136.

[63] Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. Харвест. Издательство Белорусского Экзархата. 2006. С. 550.

человека. Но даже после того, как мы ответственно подошли к выбору веры, религиозный путь для нас только начинается. Ведь пробой православного духовного опыта является жизнь в духе Евангелия, а это путь смирения, трезвения, ответственности и молитвы, которые в конце должны привести к единению.

Личная духовность

Изначальная проблема религиозного опыта кроется в глубине человеческой личности, т.к. религия начинается с личной духовной жизни. «Никто не может заменить меня в моем самоочищении; никакой совет, никакое авторитетное руководство не могут угасить мою самодеятельность в этом деле; совет остается делом советующего, применение его доступно только мне самому. Религиозный опыт и в особенности религиозное очищение требуют от меня духовного самостроительства»[64]. В цитированной книге четко выделяется основная идея философии автора, что человек обретает подлинный смысл своего существования только в том случае, когда он по-настоящему глубоко переживает свое бытие, осмысляет каждое жизненное движение во всей неповторимости и непрестанно стремится к духовному совершенству. Исходя из определения религии, что она есть всежизненная и живая связь человека с Богом, мы понимаем, что это есть связь личности с Личностью и что эта связь должна быть нами внутренне и по-настоящему прочувствована. Но это размышление предполагает, что все люди индивидуальны и одиноки в своем религиозном опыте. «Никто никого не может «впустить» в свою душу или «вывернуть» ее другому; и в часы взаимного недоверия или большого горя люди очень страдают от этого»... «поэтому все люди своеобразны и единственны в своем роде и в своей субъективности, несмотря на кажущееся обилие отдельных сходных черт...»[65]. Проблема религиозной автономии противопоставляется религиозной

[64] Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. Харвест. Издательство Белорусского Экзархата. 2006. С. 365.
[65] Там же. С. 16-17.

гетерономии и указывается ее приоритетное положение. То есть человек должен иметь свой личный духовный опыт, как свой опыт имел апостол Павел и некоторые другие религиозные деятели, упоминаемые в данной книге. И подтверждается автономность этого опыта тем, что человек одинок или изолирован в земной жизни и все внутренние переживания вынашиваются изолированно от окружающих его людей. Люди восходят к Богу различными путями и Бог открывается каждому человеку по-своему.

Вопрос о личном переживании подводит нас к духовности и непосредственности религиозного опыта, ибо сам религиозный опыт, как указывает автор, начинается с правильного обретения собственной духовности. На вопрос: что есть дух? есть множество ответов, но оставляя все это в стороне, мы отметим только то, что именно обращение к Богу делает человека духовным. Но на пути к духовности религиозного опыта человек должен научиться отличать главное от не главного. Ведь в основе философии Ильина лежит представление о том, что все люди находятся под грехом, и их замутненное грехом око, очень часто ставит не правильные акценты на том, что такое хорошо, и что такое плохо. Очень часто люди ставят в основу своего выбора то, что мне нравится, мне приятно, мне дорого, не соотнося свои субъективные представления с объективной правдой. А ведь «жизнь духа начинается именно в тот миг, когда человек постигает, что ему может нравиться плохое, а хорошее может ему и не нравиться» что далеко не все «милое» и «приятное» хорошо; и что надо духовно вырасти, надо духовно очистить и углубить свою душу до того, чтобы все хорошее на самом деле стало хорошим и для меня, т.е. чтобы оно «нравилось» мне»[66].

Размышляя о судьбе современного ему человечества, Ильин говорит, что оно разучилось переживать совестный акт и отдаваться ему. Все, что по-настоящему тревожит его

[66] Ильин И. А. Антология гуманной педагогики. Москва. Издательский дом Шалвы Амонашвили. 2005. С. 193.

ум, это целесообразность жизни и ни каких священных мотивов для этого не нужно. И отсутствие священных мотивов жизни он ставит в полную зависимость от их религиозного опыта. Ведь для того, чтобы пробудить бессовестного человека, необходима внутренняя сила, тот духовный огонь, который способен зажечь другого. А это огонь не равнодушия, а соучастия в жизни другого человека. И этот огонь не возможен без любви. «Первым глубочайшим источником духовного опыта является духовная любовь. Ее надо признать основным и необходимым «органом» духовного опыта»[67]. К вопросу о начале пути к обретению истинного религиозного опыта это имеет самое непосредственное отношение. Там, где начинается любовь, сразу кончается безразличие. Размышляя над словами Платона, Ильин пишет, что любовь дает человеку душевное богатство и душевную бедность. Богатство, потому что человек нашел свое сокровище, которым он владеет и носит внутри себя. Отсюда интерес к жизни, переполняющее душу ощущение счастья и искреннее чувство благодарности, а бедность, потому что он чувствует, что никогда не владеет своими сокровищами до конца и что без него он слаб, печален и одинок. Любовь к совершенству есть источник религиозной веры. Именно на этом пути человек становится верующим в подлинном и чистом смысле этого слова. У верующего человека открывается духовное зрение отличающее добро от зла и совершенное от несовершенного. И потому он видит Бога, т.к. Бог есть добро и совершенство. Но видение Бога открывает ему и другую сторону религиозного опыта, а именно, свое несоответствие или что тоже – грех. И вот здесь начинается путь к религиозной цельности, искренности через страдания и молитву.

Путь к религиозной цельности

«Замечательно, что душа человека созревает, прозревает и мудреет именно тогда, когда жизнь ставит ее перед этим вопросом во всей ее значительности и остроте; когда в нее вхо-

[67] Ильин И. А. Путь духовного обновления. Москва. Издательство «Республика». 1993. С. 154.

дит идея о том, что «нравящееся», «приятное», «милое» может быть и дурным, что помимо моего личного одобрения и совершенно независимо от него каждая вещь имеет свое объективное качество, свою настоящую подлинную ценность, свое предметное содержание, которого я, может быть, не сумел даже воспринять, и свое предметное достоинство, которого я, может быть, не сумел оценить. В человеке начинает слагаться духовное миросозерцание и духовный характер с того часа, когда он поймет и прочувствует эту аксиому духовной культуры: не предмет качествует через мое одобрение, а мое одобрение качествует через верное признание предметного достоинства...»[68]. Процитированный отрывок из книги «Основы художества» является общим местом в философии Ильина. Так в «Аксиомах религиозного опыта», Ильин пишет, что первое, что человек должен испытать в самом себе и проверить в своей душе – это ее направленность. Что ему мило? Что дорого? Что его радует и зовет? Без чего его жизнь начинает гаснуть и становится не выносимой? Без чего она утрачивает всякий смысл? Испытав себя, человек может понять чему принадлежит его сердце и духовно ли его содержание? Эти вопросы являются необходимыми на пути к религиозной целостности, так как этот путь проходит через религиозное очищение. «Этому таинству предшествует приуготовительный путь самоуглубления, воздержания (пост), пересмотра своей жизни, совестной проверки ее, созерцание своих несовершенств и своей виновности. ... Весь процесс приготовления и сам акт покаяния мыслимы только как свободное совестное внутреннее делание самого человека, в котором никто не может заменить его: только он сам добровольно может поставить себя перед лицом Божьим, узнать самого себя в своих деяниях и прострадать покаянным сердцем свою виновную грешность. ... Именно при покаянии христианин может и должен убедиться в том, что религиозная жизнь есть путь свободного восхождения человека к

[68] Ильин И. А. Антология гуманной педагогики. Москва. Издательский дом Шалвы Амонашвили. 2005. С. 192.

Богу...»[69]. Или продолжая эту мысль: чтобы воспринять Божии лучи, необходимо очистить свое духовное зрение. Чтобы увидеть Бога, нужно укрепить свое духовное око, сделав его способным к религиозной очевидности. Многие труды Ивана Ильина это обращение к человеческой совести. Это искреннее желание разбудить духовно спящего и указать ему путь правды и радости. Отцентрировать свою душу, значит совершить нелицеприятный и бескомпромиссный совестный акт. Не теоретический, а практический. Религиозный смысл совести научить человека забывать о себе. Именно совесть, преодолевая внутреннюю раздробленность, определяет нравственную силу человека и пронизывает все ее настроения, желания, цели и поступки подлинными лучами доброты и искрами добра. Но мы должны понять одну очень важную мысль, настаивает Ильин, что религиозный опыт, более чем всякий иной опыт, предполагает человеческому восприятию как бы начало бесконечной цепи. Если гениальные ученые признают невозможность точного знания о мире после длительного исследования, то в религиозном опыте все с этого начинается. Человек, даже имея богатый, истинный и плодотворный религиозный опыт, все равно остается человеком. И добиться мира с совестью, нравственно отцентрировать свою душу совсем не значит стать в положение человека не нуждающегося ни в каких духовных упражнениях. Сущность религии как раз и состоит в установлении живой и творческой связи с Богом, которая по определению блаженного Августина есть еще и ее восстановление. И человек, пишет Ильин, пытающийся представить Бога во всех Его совершенствах не может не испытывать духовного головокружения. «И когда он помыслит о том, что единение с Богом предполагает у человека вместить невместимое, объять бесконечное, приять всесовершенное и постигнуть непредставимое, то ему естественно и даже неизбежно вострепетать о своих пределах и

[69] Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. Харвест. Издательство Белорусского Экзархата. 2006. С. 301.

ужаснуться своему дерзновению. И поистине, тот, кто ничего не знает об этом трепете и никогда не испытал этого ужаса, тот пребывает со своим религиозным опытом на ранней ступени и в наивном состоянии»[70]. Для нас необходимо признать, что искренние признание этой безмерной разности между Богом и человеком является залогом подлинного творчества в духовной жизни. «Религиозный опыт, не раз повторял Ильин, - это труд, напряженная жизненная борьба, ответственность. Быть несовершеннолетним в религиозной жизни не следует. Приближаясь к Богу, человеку следует собирать свои силы и относиться критически к своим слабостям, неумениям, неспособностям, становиться благоговейным, осторожным и совестливым»[71].

Все, о чем шла речь выше, так или иначе затрагивало проблему свободы человеческой личности. Для Ивана Ильина возможность совершения религиозного акта, истинного и подлинного необходимо зависит от духовной свободы. Для него религия есть свободное цветение личного духа. Начиная книгу «Путь духовного обновления», Иван Александрович, обращается к читателю с призывом не сетовать на время, а постараться его изменить, поясняя, что это одна из смысловых задач человека. И если в области искусства эта проблема решается воспитанием художественного вкуса, непрестанно испытывающего духовное содержание своего сердца, то в области религиозного опыта необходимо то, что мы привыкли именовать аскетикой. Человеку, пишет философ, раз вступившему в сферу духовности, отверзшему духовное око честным испытанием своей совести, почувствовавшему религиозную не безразличность, и начавшему свое религиозное очищение «естественно и неизбежно мерить себя Божественными мерилами и судить себя Божьими лучами. Слова Христа: «будьте совершенны, как совершен Отец ваш небесный» становятся для него живым несмолкаемым зовом, вопреки

[70] Там же. С. 491.

[71] Василенко Л. И.. Введение в русскую религиозную философии. Москва. Издательство ПСТГУ. 2009. С. 337.

всем трезвым и «умным» соображениям о том, что «совершенных людей не бывает» и что «совершенство вообще человеку недоступно»[72]. Сознавая, что духовный опыт, отличный от любого другого опыта, Ильин указывает, что и духовный рост требует от него великого и священного мерила. Он должен не сравнивать свою мнимую праведность с грешностью других людей, т.к. это путь обманчивый и соблазнительный. Надо смотреть не вниз, а вверх, как бы вычитая себя из совершенства Божия и обращать внимание не на том, что я уже якобы приобрел, а на том чего мне все еще не хватает. Это измерение, продолжает Иван Ильин, довольно быстро приучает человека к распознаванию своей вины в каждом поступке и смиренном ее несении. Необходимо не просто сознавать свою вину и смиренно нести ее в своей повседневной жизни, необходимо сохранить это чувство и после того, как грех опознан и даже оплакан, потому что от каждой вины идет очень длинная нить, которая ведет в глубину человеческого инстинкта. Ибо, говорит автор, следствию предшествует причина, не сначала убийство, а потом гнев, а наоборот. Но и здесь мы сталкиваемся с сопротивлением, имеющим основание в нашей личности и духовной свободе. В книге «Поющее сердце», Ильин называет ее предательской потребностью в самооправдании. Но на этом опыт греха и вины не заканчивается. «Прежде всего, надо удостовериться в том, что все люди без исключения, пока они живут на земле, соучаствуют во всеобщей мировой вине: желанием и нежеланием, но также и безволием, и трусливым уклонением от волевого решения; деланием и неделанием, но также и полуделанием или пилатовским «умовением рук»... Мы соучаствуем в вине всего мира – непосредственно и через посредство других, обиженных или зараженных нами, и через посредство третьих, неизвестных нам, но воспринявших наше дурное влияние. Ибо все человечество живет как бы в едином сплошном духовном эфире, который

[72] Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. Харвест. Издательство Белорусского Экзархата. 2006. С. 426.

всех нас включает в себя и связует нас друг с другом»[73]. Понимая грех не только как личную вину, но и осмысляя его как смертоносную эпидемию, мы понимаем, что с ним необходима борьба и борьба жестокая. Но вспоминая, что живая религиозность дает нам состояние неравнодушия, мы вспоминаем и то, что вместе с ним мы очень тонко чувствуем свою силу и бессилие. Силу осеняющей нас благодати до невозможности находиться в стороне, когда совесть взывает к действию и бессилия, в осознании своей поразительной ограниченности, что-либо изменить. И на этом пути мы как нельзя лучше понимаем значение молитвы в жизни человека. Живая религиозность невозможна без молитвы, говорит Ильин. Но само переживание, которое происходит у человека во время молитвы, тот религиозный катарсис, который очищает его душу и наполняет его опыт очевидностью, возможен не только от молитвы. «Человек может переживать эту обращенность – в искусстве (творя, или воспроизводя, или воспринимая); или в научном исследовании, вслед за Коперником, Кеплером, Ломоносовым и другими гениальными учеными, или в личном совестном акте, теряя себя в хлынувшем из глубины потоке святого изволения, или в живой, самоотверженной любви к страдающим существам... Но каждый раз, как человек сосредоточенно и искренне обращается к совершенству, его состояние уподобляется молитве и приближается к ней»[74]. Гениальное искусство, говорит Ильин, всегда возносится к Богу и перечисляя большое количество художников, как человеческого слова, так и иных сфер творчества, он настаивает, что они молились своим творчеством. Но вообще человеку дано молиться всем своим существом. И дыханием, и молчанием, и слухом, и зрением и всем, что он делает из неравнодушного сердца, очищенного покаянием. И говоря о разных ступенях молитвы, он под-

[73] Ильин И. А. Поющее сердце. Книга тихих созерцаний / И.А. Ильин. – Изд. 8-е. - М.: «Даръ», 2015. С. 39.

[74] Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. Харвест. Издательство Белорусского Экзархата. 2006. С. 452-453.

водит нас к главной мысли и цели религиозного опыта, что суть молитвы заключается в преодолении одиночества и единстве.

Ильин говорит, что смысл религии в том, что человек ищет подлинного единения с Богом, при этом чувствует себя малым, слабым и несовершенным, а Бога великим, сильным и совершенным. И из-за этого могут возникнуть два противоположных пути: путь демона, называемый отрицательным, который возникает из чувства собственного несовершенства и зависти к Божьей силе, что приводит к ненависти и отвращению к совершенству. И путь положительный или путь просвещения, когда религиозно-настроенный человек пленяется совершенством Бога, забывая о себе. Величие и совершенство Бога не унижает и оскорбляет его, а пробуждает в нем жажду единения. Но из этого могут возникнуть свои проблемы. Дело в том, что человеку присуща потребность преодолевать свое одиночество и в книге «Путь духовного обновления» Иван Ильин предлагает осмысление многообразия религиозного опыта как отдельного человека, так и целых народов, исходя из их внутреннего осмысления конечной цели. Так иудеи искали совершенства в выполнении законов, а греки в чувственном созерцании. «Отсюда общий закон религиозного опыта: уровень религиозного единения человека с Богом зависит от человеческих сил и от человеческого уровня. При этом следует предположить великое и милостивое снисхождение Бога к личным силам человека. История же свидетельствует о таком уровне у человека, при котором переживаемое им «единение» оказывается мнимым и в действительности несостоявшимся»[75].

Но что же делать с остальными представителями религиозных конфессий? В книге «Путь духовного обновления», говоря о строении и осуществлении опыта духовного, Ильин рассказывает об иудейском и греческом народе. Но все же,

---

[75] Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. Харвест. Издательство Белорусского Экзархата. 2006. С. 484.

если внимательно подойти к тем местам, где это говорится, не вырывая их из контекста, то мы увидим, что многие эти примеры служили обоснованием разумной веры. Религиозный опыт человека «нуждается в разуме для проверки и обеспечения своей предметности, для своего очищения, для своего трезвения, для ограждения себя от аутизма и соблазнов. Вера дает разуму меру глубины, любви и окончательности; а разум дает вере энергию чистоты, очевидности и предметности»[76]. И примеры кровожадных и отвратительных богов Азии, коварство и порочность греческих богов лишь убеждали нас в том, что тот «религиозный опыт», который есть у этих народов, мы не принимаем. Мы, говорит Ильин, не приемлем его по содержанию, ибо мы убеждены в том, что они верили в то, чего на самом деле нет. Для Ильина Христос есть основа религиозного опыта. Это отступление является крайне важным, чтобы понять единство. Ведь совсем не безразлично с кем или с чем человек соединяется. Ожидая исполнения религиозного опыта во Христе и полагая в основу единения с Богом силу любви, он неоднозначно указывает на Евангелие, как на Божественное Откровение, которое исключает из человеческого инстинкта все порочное, разрушительное и отрицательное. При этом важно заметить, что христианство это не мораль, а учение живой нравственности, суть которого не обличить человека, а показать и раскрыть его внутренний потенциал. «Полагая в основу единение с Богом силу любви, цельной любви к Богу и боголюбивой любви к человеку, Евангелие выделяет положительно-творческую способность инстинкта и тем самым исключает из религии все его отрицательные, разрушительные, злые и порочные влечения; и в тоже время оно указывает душевредную, духовную интенцию. Необходима любовь, но не любовь-эрос, а любовь-агапэ; эта любовь должна восходить к Богу

[76] Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. Харвест. Издательство Белорусского Экзархата. 2006. С. 126-127.

отеческой благости и через него обретать человека – сына и брата. Евангелие Христа как бы «нисходит во ад» человеческой инстинктивности с тем, чтобы назвать по имени ее главную, творческую силу (любовь) и указать ей ее призвание, ее предметно-верное направление, ее духовно-очистительный путь»[77]. Но при этом, говорит Ильин в другом месте, надо требовать от инстинкта не полного прекращения, а сотрудничества в делах духа и сотрудничества добровольного, а для этого необходимо приобщить его к предметной радости, которая есть Христос. Тем самым путь религиозного опыта должен исходить из глубины свободной и несовершенной личности, и жаждущей единения с Личностью совершенной, которая для автора есть личность Христа. И опираясь на все вышеизложенное, мы с уверенностью можем сделать вывод, что путь этот узок и не прост. И либо человек идет им и через добровольное страдания обретает подлинную радость, либо он выбирает широкий путь самообмана и, в конце концов, терпит крушение. Ибо конец любого жизненного пути – смерть. Если в греческой религии лучше быть поденщиком на земле, чем в царстве Аида царствовать, если в Индии это бесконечная череда перерождений, то в христианстве «Бог есть свет и нет в Нем никакой тьмы»[78]. «Смерть должна быть духовным увенчанием жизни. Она должна явиться таким «концом», в котором уже сияло бы начало нового восхождения. Она должна быть последним шагом земного очищения, последним духовным испытанием и возрастанием человека, последним вопросом духовного познания и духовной любви, обращенным к Богу. Тогда она становится и последним земным приобщением человека к свету»[79].

---

[77] Там же. С. 484.

[78] Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Москва. Российское Библейское общество. 2010. С. 1741.

[79] Ильин И. А.. Аксиомы религиозного опыта. Харвест. Издательство Белорусского Экзархата. 2006. С. 542.

Оботуров А. В.
Кандидат философский наук
Вологодская духовная семинария

Научность теологии как образовательной и теоретической дисциплины гуманитарного знания

Вопрос о том, обладает ли теология статусом научной специальности является одним из актуальных в современной философии науки, религии и образования, ответ на который дается с прямо противоположных точек зрения. Давняя полемика между религиозным и атеистическим мировоззрением вновь разворачивается на нынешнем постсекулярном этапе развития российского общества. Противостояние религиозных и атеистических ценностей тесно связано с политическими, социальными и культурными противоречиями и конфликтами современности.

На нынешнем постсекулярном этапе развития российского общества с новой силой разворачивается полемика между религиозным и атеистическим мировоззрением и вновь ставится вопрос о взаимодействии религии и науки[80]. Противостояние религиозных и атеистических ценностей тесно связано с политическими и социальными противоречиями и конфликтами современности[81]. Например, в последнее время в общественной и культурной жизни России разворачивается дискуссия о возможности мирного сосуществования и взаимодействия светского и теологического образования[82]. Поскольку основное содержание светского

---

[80] Гусейнов 2010 – Гусейнов А.А. Философия между наукой и религией // Вопросы философии. 2010. № 8. С. 4–10. Семенов 2006 – Семенов В.С. Наука и религия: взаимоотношения, противоборство, перспективы // Вопросы философии. 2006. № 6. С. 73–88.

[81] Кржевов 2012 – Кржевов В.С. Религия в современной России: духовное возрождение или клерикализация общества? // Философские науки. 2012. № 10. С. 93–105.

образования базируется на научных представлениях о мире, человеке, обществе, сознании, культуре, то одним из аргументов против интеграции светского и теологического образования является распространенное и вроде бы достаточно обоснованное, порой даже кажущееся очевидным утверждение, согласно которому научное и религиозное мировоззрения являются антагонистическими, а наука находится «по одну сторону баррикад» с атеизмом[83], полемизируя с религией на протяжении многих веков.

Представители, отрицающие право за теологией быть научной дисциплиной, утверждают, что теология несовместима с критичностью, присущей научному знанию, так как она «вынуждена ограничивать свое исследовательское поле и свои интерпретационные возможности «церковной догматикой»[84].

Однако защитники права теологии на статус научности утверждают, что «государственное признание научного статуса теологии не противоречит идее светскости, но соответствует необходимости реализации гражданских прав верующих и отвечает научной потребности Церкви, государства и общества»[85].

Дискуссия о ненаучности теологии в современной России, с точки зрения доктора философских наук, профессора Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета К. М. Антонова, обусловлена спецификой ее развития в со-

---

[82] Цыплаков 2015 – Цыплаков Д.А. Постсекулярное общество в России и сфера образования // Гуманизация образования. 2015. № 3. С. 8–14. Цыплаков 2016 – Цыплаков Д.А. Духовное образование в постсекулярной России // Идеи и идеалы. 2016. Т. 2. № 1 (27). С. 3–13.

[83] Гусев, Потатуров 2017 – Гусев Д.А., Потатуров В.А. Дискуссия о теологическом образовании в контексте клерикализации современного российского общества // Политика и общество. 2017. № 4 (145). С. 155–165.

[84] Овсиенко Ф. Г. Сферы изысканий религиоведения и теологии и специфика постижения ими рассматриваемых объектов // Религиоведение. – 2004. –№ 2. – С.12.

[85] Антонов К. М. Теология как научная специальность. // Вопросы философии. – 2012. – №6. – С.73.

ветский период отечественной истории.

Аргументами против включения теологии в реестр перечня научных специальностей являются боязнь нарушения принципа светскости государства, общества и образования; «кажущаяся» тождественность теологии с религиоведением; несовместимость церковного догматического учения с критическим характером научных дисциплин.

Однако нельзя не согласиться с доводами К. М. Антонова о несостоятельности подобной аргументации и одним из доказательств этого является сравнительный анализ теологии с философией и религиоведением.

Так, философию как некоторую общую систему представлений о мире, человеке, смысле жизни, приобщение к которой, в той или иной степени, имеет каждый человек, также нельзя отождествлять с научным знанием. Однако в реестре научных специальностей Высшей Аттестационной Комиссии она стоит в разделе «философские науки», так как в области философского знания можно выделить два уровня. Первый, где философия выступает некоторой общей системой представлений об устройстве мира, которой «обладает любой человек, поскольку он воспринимает основные элементы жизненного мира своей культуры и задумывается о них»[86].

На этом, обыденном (в позитивном смысле слова), можно сказать всеобщем, уровне философия не претендует на статус научного познания. Однако второй, собственно философский уровень, выступает как «систематическая рефлексия относительно общих оснований бытия, деятельности и творчества человека, и необходимая для нас сфера философского образования и философских наук, в максимальной мере подчиненная нормативам и критериям гуманитарного научного знания»[87].

Философия, а точнее философствование первого уровня, присущее в той или иной степени каждому человеку, как

[86] Антонов К. М. Теология как научная специальность. // Вопросы философии. – 2012. – №6. – С.76

[87] Там же.

стремление к мудрости, «выступает здесь как начало, объединяющее поле научных философских исследований в рамках единого проекта философии как научной специальности»[88].

Подобно этому и в теологии также можно выделить два уровня – первый, не претендующий на статус научности, который представляет собой «вероучение конкретной церковной общины, в основных моментах, обязательных для всех ее членов, составляющее существенную часть их донаучного жизненного мира»[89]. И второй – в виде «систематической рефлексии, изучающей это учение, выясняющей его содержание, структуру, смысл и значение в человеческой жизни...»[90]. В этом втором значении теология, как и философия, нацелена на достижение конкретного результата – «решения определенной научной проблемы»[91].

Не является аргументом, отрицающим научный статус теологии, и попытка отождествления ее с религиоведением, так как теология, являясь органом церковного самосознания, «стремится описать религиозный опыт, присущий некоторому сообществу, как бы изнутри»[92]. Здесь познавательный интерес направлен на выявление нормы и идеала религиозной жизни определенной традиции, тогда как религиоведение описывает религиозный опыт «как бы извне», оно интересуется не нормой, а «реальным религиозным сознанием и реальной деятельностью во всем многообразии их психологических, социальных, культурных и исторических аспектов»[93].

Не угрожает введение теологии в реестр научных специальностей и нарушению принципа светскости государства и общества, ибо понятие «светскости» означает не секулярное

[88] Там же.

[89] Антонов К. М. Теология как научная специальность. // Вопросы философии. – 2012. – №6. – С.76.

[90] Там же.

[91] Там же. С. 77.

[92] Там же.

[93] Там же. С. 78.

противопоставление государства и Церкви, а их совместную деятельность («симфонию»). Оба они, не вмешиваясь в дела друг друга, несут ответственность за общество, народ, социальную – государство, моральную, нравственную – церковь. В этом и состояла суть русской идеи – ответственности государства и церкви за народ и непонимание этого чревато самыми плачевными последствиями.

Исторически признание за теологией права на статус научности берет свое начало с IV века, с создания катехизических училищ в Александрии, Палестине, первого высшего учебного заведения для подготовки богословов, где помимо основ вероучения и богословия изучались философия, логика, риторика, математика, география, астрономия, естественные науки, искусства. В средневековой Европе в XIII – XIV веках типичный университет включал факультеты свободных наук (искусств); юридический; медицинский и богословский. Подобная структура сохранялась в Европе долгое время, а в некоторых университетах сохраняется и поныне.

Согласно одному из критериев науки – принципу фальсификационизма К. Поппера – только то знание является научным, которое, в принципе, может быть опровергнуто, или, если точнее, только такое знание может претендовать на статус научного, в отношении которого существует возможность и процедура опровержения[94]. Этот принцип недвусмысленно указывает на эвристические цели, задачи и возможности науки и свидетельствует в пользу того, что она, несмотря на сциентистские утверждения и ожидания, не добывает истину, выясняя, как все устроено «на самом деле», а всего лишь строит различные интерпретации мира, человека и общества, которые могут не иметь к самой реальности не только прямого, но и вообще какого-либо отношения. Последнее утверждение может показаться достаточно радикальным, но в данном случае радикализм не будет удивительным в контексте не только фальсификационизма К. Поппера, но и кон-

[94] Popper, Karl R.(1972) Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge, Routledge & Kegan Paul, London, Henley.

цепции исторического развития науки как смены научных парадигм Т. Куна[95]. Первое вполне коррелирует со вторым: по Куну, каждая господствующая научная парадигма (модель мира, интерпретация, «дисциплинарная матрица») на определенном этапе развития науки меняется на другую, и – что важно – не лучшую, более «соответствующую действительности», а просто иную (в одну эпоху мир объясняли так, в другую объясняют иначе, сами же эти объяснения вполне равноценны и альтернативны). Получается, что научная парадигма именно потому является научной, что она опровергается в какой-то момент другой парадигмой, идущей ей на смену.

Таким образом, на Западе «теология изначально и прочно входит в состав универсума наук, занимая вполне определенное место в структуре университетского образования и системы научных специальностей»[96]. Больше того, осознание в условиях мировоззренческого плюрализма разрушительного потенциала, связанного с нерационализированной религиозностью, «послужило основой для выстраивания продуманной системы отношений Церкви и светского государства в современной Европе»[97], необходимым элементом которой является система государственного теологического образования и научной деятельности на богословских факультетах университетов.

В России богословие исторически развивалось в рамках религиозных учебных заведений – духовных семинарий и академий, где оно преподавалось вместе с рядом прикладных дисциплин в отличие от стран Запада, где теология всегда оставалась частью университетского образования.

В России в 2000 г. делались попытки ввести «Теологию» в

---

[95] Кун 1977 – Кун Т. Структура научных революций. 2-е изд. М.: Прогресс, 1977 (Kuhn, Thomas S. (1962) The Structure of Scientific Revolutions, Russian Translation 1977).

[96] Антонов К. М. Теология как научная специальность. // Вопросы философии. – 2012. – №6. – С.73 – 74.

[97] Там же. С. 80.

Перечень направлений подготовки и специальностей высшего профессионального образования» [приказ № 1010, приложение № 2 от 06.04.2000 Министерства образования и науки Российской Федерации]. Однако в современной российской системе светского образования теология не входит в номенклатуру специальностей научных работников.

Вместе с тем, нельзя не согласиться с К. М. Антоновым, что общество и государство «нуждаются в том, чтобы столь значительная общественная и культурная сила, как Церковь, действовала с полным и ясным самосознанием, а потому развитие теологии является потребностью не только самой Церкви, но и государства и общества»[98]. Думается, что осознание необходимости реализации этой задачи – дело ближайшего будущего.

Иеромонах Никандр (Пилишин)
Вологодская духовная семинария

Изучение Священного Писания и святоотеческих творений в духовной жизни монаха – опыт современных египетских монастырей

В начале данной статьи необходимо сделать некоторый небольшой экскурс в историю рассматриваемого вопроса и проследить откуда идет традиция полагания Священного Писания и изучения отцов в жизни современных египетских монахов. Известный ученый, коптолог Дуглас Бертон-Кристи в своем труде, посвященном изучению современного египетского монашества пишет: *«Учитывая наши знания о социальной напряженности в Латинской Африке, и в частности в Египте, наличии формирующейся культуры аскетизма и росте Церкви, в которой Писание занимало видное место, не следует недооценивать влияние Писания*

[98] Антонов К. М. Теология как научная специальность. // Вопросы философии. – 2012. – №6. – С.81.

на ранние монашеские акты отречения от мира»[99]. Этот комментарий показывает тенденцию в современной исследовательской науке. Сам факт того, что он акцентирует внимание на необходимости сделать явное упоминание о Писании как основополагающем для монашества элементе свидетельствует об отсутствии библейского научного обсуждения в изучении монашеской истории и традиции. И тем примечательна наша конференция, которая одним из вопросов затрагивает именно роль Писания в жизни монаха.

Бертон-Кристи справедливо реагирует на путь, по которому традиционно шла эта область исследований: постоянное стремление исследовать мотивы монашеского отречения от мира почти во всех областях, кроме творческого, аскетического применения Писания. Но эта тенденция рассматривать Священное Писание как побочный элемент является ошибочной, что можно заметить в истории монашества Египта. Как отмечает Бертон-Кристи, «все мотивы, которые отцы пустыни сами открыли нам в своих писаниях, пришли из Священного Писания»[100].

Если взять самый известный сборник ранних монашеских изречений, Apothegmata Patrum («Изречения отцов пустыни»), то при внимательном изучении его мы увидим, что за разнообразными примерами и учениями египетских подвижников скрывается центральный, простой призыв к действию, выраженный нигде лучше, чем в опыте святого Антония Великого. Всем нам хорошо известна история с его призывом к монашеству, как во время чтения евангелия в храме его сердце нераздельно было поглощено желанием оставить мир и всё что в мире и направиться в пустыню. Именно призыв евангелия к личному совершенству через отречение, вдохновило авву Антония на замечательный уход из

---

[99] Burton-Christie, D., The Word in the Desert: Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism. Oxford University Press, 1993. P. 47.

[100] Burton-Christie, D., The Word in the Desert: Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism. P. 306.

мира и восхождение к святости. И с тех пор этот призыв остается основополагающим свидетельством монашеской жизни. Именно этому призванию, рожденному самим Евангелием, монашествующие с 5 века и до наших дней приписывали свое принятие подвижнической жизни. Эти мужчины и женщины вступили в монашеские чины не в качестве "эксперимента" по созданию нового типа общества, культуры или общины, а в качестве жизненного и созидательного пути к совершенству, предложенному в евангельском воззвании.

Конечно, сама эта идея требует не просто знакомства со Священным Писанием Церкви, а предполагает его знание умом, чувствование сердцем и любовь душой. И сегодня, в современном мусульманском государстве Египет, когда каждый день христиане подвергаются насилию за свою веру, монахи продолжают традицию первых отцов и стремятся даже в самых отдаленных районах пустыни знать и жить по Евангелию. Во многих обителях знание наизусть Псалтири и Евангелия является условием вступления в братство. Такая традиция основана на словах отца египетского монашества Преподобного Антония. Это можно видеть из следующей истории Египетского патерика. Однажды спросили авву Антония: "Что нужно сделать, чтобы угодить Богу»? Отец Антоний ответил: "Кем бы вы ни были, всегда имейте Бога перед глазами; что бы вы ни делали, делайте это согласно свидетельству Священного Писания.

Жизнь современных пустынных отцов сама свидетельствует о том, до какой степени Писание присутствует в пустыне. Они не только читают его за богослужением и в келье, но их ум поглощен и жизнь растворена настолько глубоко, что когда они поучают своих учеников то их слово, настолько соответствует Писанию, что кажется почти парафразом.

Что же касается наследия святых отцов, то тут необходимо сделать акцент на личности Патриарха Кирилла VI и его деятельностью по возрождению древних нитрийских и скитских монастырей. Именно он заложил современную традицию переводческой деятельности монашествующих трудов святых

отцов. Одним из послушаний современных египетских монастырей является – перевод, редактирование и издание на современный арабский язык ключевых святоотеческих текстов; особенно святого Афанасия Великого и святого Кирилла Александриского, а также проповеди святого Макария Великого. Таким образом, монашеское возрождение XX века заложило основу для святоотеческого возрождения, а также формирования современной коптской православной богословской литературы, основанной на раннем монашеском богословии. Одним из наиболее выдающихся представителем данного направления развития монашества является отец Матта Аль-Мискин.

Отец Матта родился в 1919 году. Его детство и юность прошли в Александрии, где он стал успешным фармацевтом. Он полностью посвятил себя чтению ранних монашеских отцов и вскоре начал много писать о духовной жизни, цитируя отцов, особенно преподобного Исаака Ниневийского. В 1960-е годы Матта Аль-Мискин решил жить со своими учениками отшельниками в пустыни Вади Раян. Здесь они основали подвижническую жизнь по традиции первого монашеского движения и продолжали изучать писания отцов. В 1969 году его и учеников попросили переселиться в почти разрушенный монастырь святого Макария Великого в Нитрийской пустыни. Под его руководством монастырь был расширен и полностью обновлен, и вскоре привлек многочисленных молодых монахов. Скончался отец Матта в 2006 году.

Сегодня в Коптской Церкви очень много последователей отца Матты и заложенного им образа жизни монашествующих. Как правило это молодые люди с университетским образованием, хорошо знакомые с современными научными и техническими достижениями. Они постоянно изучают и классические аскетические памятники, и современную богословскую литературу, в частности, духовное наследие христиан других конфессий. Особый интерес проявляют к православию - как к его древним традициям, так и к русской религиозной философии XX века.

По образцу обители святого Макария восстанавливались и другие древние монастыри Коптской церкви. В них время инока распределяется, примерно, одинаково: большинство насельников до 4 часов утра исполняет свое келейное молитвенное правило, в 4 часа утра совершается общая молитва в храме – читаются часы и псалтирь. Эти молитвы длятся около двух с половиной часов, а за ними следует Литургия. После этого, до 2 часов пополудни – работа. Вечерня служится зимой в 4 часа, летом в 5[101].

Чтение псалмов в храме «распределяется так: монах или монахиня обходит всех по одному, говоря каждому первый стих псалма, который он должен прочесть. Такая система позволяет читать все псалмы одновременно. Весьма примечательно, что каждый монашествующий инок должен продолжить чтение псалма услышав лишь его первый стих. Данная практика говорит нам о том, что и сегодня иноки знают Псалтирь наизусть.

У каждого инока есть личное молитвенное и «жизненное» правило, данное духовным отцом и касающееся, работы, количества пищи, чтения определенных святоотеческих книг; есть также личное келейное правило, касающееся индивидуальных молитв, особенно ночных (перед сном, в полночь и рано утром), количества индивидуально читаемых псалмов и земных поклонов[102].

Правила святого Пахомия, построенные на принципах строго общинной жизни с общей молитвой, работой и трапезой, исполняются в наши дни лишь отчасти: например, общих трапез немного, разве что по воскресеньям и то не во всех монастырях. Общая трапеза сопровождается духовным чтением, главным образом, книги «Изречения отцов пу-

[101] Шайо К. Жизнь и духовность Восточных Православных Церквей сирийской, армянской, коптской и эфиопской традиций. С. 366.
[102] Шайо К. Жизнь и духовность Восточных Православных Церквей сирийской, армянской, коптской и эфиопской традиций. С. 366.

стыни», о которой говорилось в начале.

Все это означает, что сегодня в Коптской Православной Церкви существует традиция общежительной монашеской жизни с элементами отшельничества: монахи пребывают в одном корпусе, но могут принимать пищу раздельно, да часто и молятся порознь у себя в кельях. Это сочетание киновийной и отшельнической жизни позволяет приспособиться к монастырю людям разного темперамента, разных физических и духовных способностей[103].

Данная статья не претендует на всеобъемлющий доклад по заявленной теме. Нам лишь хотелось обозначить основные моменты, обнажить данную проблему и побудить исследовательское сообщество к более детальному изучению современного опыта возрождения древнего египетского монашества. На примере братской Коптской Церкви мы видим, что традиция египетских отцов отшельников V века не осталась лишь на страницах патериков и добротолюбия, а живет и развивается в современных обителях Египта. Мы видим, что Священное Писание и святоотеческое наследие может и должно становиться сердцевиной жизни инока на его пути ко спасению. И удивительным является тот факт, что нашим современникам – инокам египетских обителей удается совмещать деятельное изучение Писания и отцов с активной социальной работой по приему паломников и нуждающихся. Это поражает и помогает совершено иначе взглянуть на наш сегодняшний образ жизни. Мы пытаемся осмыслить и реализовать в своей жизни сегодня путь умного делания и служение людям в то время, когда вчера наши братья копты уже прошли это, живут и спасаются. В заключении уместными видятся слова преподобного Орсисия, ученика аввы Пахомия: «Приложим тщание к чтению и поучению в Писаниях

---

[103] Otto F.A. Meinardus. Monks and monasteries of the egyptian deserts. P. 135.

и да пребываем всегда в размышлении о них, помня сказанное: От плодов уст душа мужа наполнится благих; воздаяние же устен его воздастся ему. (Притч. 12:14). Сие ведет нас к жизни вечной»[104].

Черкасова М. С.
Доктор исторических наук
Вологодская духовная семинария

О переходах священнослужителей на Руси в XV-XVII вв.

Предметом изучения в предлагаемой статье является группа актовых источников: перехожие грамоты/памяти от архиерейской власти, выдаваемые по челобитным священно- и церковнослужителей. Названные акты относятся к Вологодско-Белозерской епархии и Устюжской десятине Ростовской митрополии, они не были ещё опубликованы и выявлены автором в ф.1260 (Коллекции столбцов, оп.1, 3) Гос. архива Вологодской области. С.М. Каштанов относит памяти к неактовым источникам, делопроизводственным документам распорядительного вида[105].

Церковные переходы упоминаются в ст.88 (О христианском отказе) царского Судебника 1550 г. и в ст.87 Сводного судебника 1605/06 г.: «А попу пожилого нет и ходити ему вон безсрочно воля»[106]. Включение этой клаузулы в судебники дает основание для сопоставления социально-правового статуса крестьян и сельского духовенства. По аналогии с крестьянскими переходы священников и причетников назывались «отказами». Н.А. Горская относила крестьянские переходы

---

[104] Орсисий Тавенисиотский, преп. Учение об устроении монашеского жительства. М., 1859.

[105] Каштанов С.М. Русская дипломатика. М., 1987. С.153.

[106] Памятники русского права. Вып.4. М., 1956. С. 333-334, 533.

к «ближним миграциям», обеспечившим процесс внутренней колонизации[107]. Думаем, данное наблюдение приложимо и к переходам священников от одной церкви к другой. Оформляемые перехожими грамотами передвижения попов и диаконов «от церкве ко иной» оплачивались соответствующими пошлинами, а те учитывались в приходных книгах архиерейскими казначеями.

Перехожие грамоты/памяти XVII в. были близки к благословенным отпускным и ставленым грамотам, выдаваемым архиереями. Об этом нам уже приходилось писать[108]. В послании митрополита Киприана псковскому духовенству 1392-1395 гг. говорилось «...Мы попа Харитона поставили, отпустили»[109]. Н. В. Калачов опубликовал образец отпускной грамоты священнику для перехода в другую епархию XV-XVI вв., которой церковный иерарх благословил и отпустил священника (имя рек) из своей митрополии в другие епархии. Такую грамоту священник должен был предъявить епископу или его десятильнику, после чего мог невозбранно «литоргисать, где тот ему повелит»[110]. Священникам в отпускных ставленых грамотах, разрешалось также осуществлять таинства крещения, миропомазания, исповеди, венчания, елеосвящения над болящими[111]. При этом запрещался переход от храма к храму без архиерейского благословения – со ссылкой на Третье правило Антиохийского собора и служение одновременно в двух церквах, согласно 15-му правилу Седьмого вселенского собора.

---

[107] Горская Н.А. Русская феодальная деревня в историографии XX в. М., 2006. С.41

[108] Черкасова М.С. Корпус актовых источников по севернорусскмм епархиям XVI-XVII вв. // Проблемы дипломатики, кодикологии и актовой археографии. Материалы XXIV международ. науч. конф. М., 2012. С.119.

[109] Акты исторические, собранные в архивах и библиотеках Российской империи. Т.1. СПб., 1841. № 8. С.17.

[110] Акты, относящиеся до юридического быта древней России. Т.2. СПб., 1864. № 219. Стб. 641. Далее – АЮБ.

[111] АЮБ. Т.3. СПб., 1884. № 362. П, Ш. Стб.437-440.

В комплексе документов по Вологодской архиерейской кафедре за 1614 г. упоминаются переходы священников от разорённых в смуту церквей уезда к другим церквам[112]. Практиковались такие переходы и внутри Вологды, из посадских церквей к храмам ближайшего пригорода. В 1614 г. дьякон разорённой в сентябре 1612 г. Михайло-Архангельской церкви на посаде Иванище Клементьев обращался к вологодскому архиеп. Нектарию с просьбой выдать ему перехожую грамоту для поступления в дьяконы церкви Рождества Иоанна Предтечи в Дюдикове пустыне под Вологдой[113]. В 1625 г. поп Иван Антонов из устюжской Вершининской волости в своей челобитной к старосте Дмитриевской церкви Устьянской волости просил «порядить его к этому храму и хлебом накормить»[114].

Известны перехожие грамоты и в других епархиях Русской Православной Церкви, а также и Патриаршем доме. Перехожие гривны отмечены в наказе новгородского митрополита Макария своим детям боярским, посланным в Заонежье, Лопские погосты и Поморье 1619 г.[115] В заказной памяти патриаршего старца Пафнутия Годунова двум поповским старостам в Нижегородском уезде 1637 г. предписывалось давать новоявленные и перехожие памяти дьячкам, пономарям и просвирницам, «которые ново где станут или которой от церкви к церкви перейдет»[116]. Упомянутый П. Годунов служил патриарху Иосифу. Размер перехожей пошлины 2 гривны 10 алтын (полтина) трактовался как очень высокий, явное злоупотребление, допущенное десятильником и поповским старостой. Об этом говорится в обыскной грамоте пат-

---

[112] Русская историческая библиотека. Т.2. СПб., 1875. № 190. Стб. 875. Далее – РИБ.

[113] Башнин Н.В. Дионисиев Глушицкий монастырь и его архив в XV-XVII вв. С.561. № 28.

[114] Романов М. И. История одного северного захолустья. Великий Устюг, 1925. Приложение. С.9.

[115] РИБ. Т.2. № 119. Стб.367.

[116] РИБ. Т.2. № 204. Стб. 942-943.

риарха Иосифа в Нижегородский уезд 1642 г.[117] В приходной книге казённого Патриаршего приказа 1640/41 г. перехожие пошлины упоминаются в широком составе других взиманий – венечных, пенных, почеревных, новоявленных, похоронных[118]. В наказных памятях церковных иерархов поповским старостам или приходским священникам эти взносы следовало записывать в приходные книги «порознь по статьям»[119]. Из 192 записей в приходо-расходных книгах попа-заказчика Красноборской волости Устюжского уезда Ивана Мезенца за 1661-1666 гг. (и соответствующих им пошлин, выданных памятей) 79 % касались заключения браков; 7,8 % - похорон; 6,7 % - рождения внебрачных детей; 3,1 % - перехожих; 2,6 % - ставленых и одна наказная память (0,5 %)[120]. Отметим, что отпускными памятями документировались разные формы социальных коммуникаций – выход девушек и вдов замуж за пределы данных вотчин; отпуск холопов на волю; отпуск военных из армии. «Отпуском» мог быть назван санкционированный архиереями развод супругов[121].

Переходы-отказы священников и причетников совершались: 1) «по своей воле»; 2) «по указу» архиерея; 3) по требованию общины («за его к нам непослушание / озорничество / непокорство», «он нам не люб»). Вологодские владыки запрещали мирянам без архиерейского указу «от церквей отказывать и принимать попов». О запрете им без

[117] РИБ. Т.2. № 236. Стб.1013-1016.

[118] Устинова И.А. Делопроизводственные документы Патриарших приказов первой половины XVII в. : Приходная книга патриаршего казенного приказа 1640/41 г. Ч.3 // Вестник церковной истории. 2015. № 1-2 (37-38). С. 21, 50-52, 76.

[119] АЮБ. Т.2. № 230. VIII; Акты Археографической Экспедиции. СПб., 1836. Т.3. № 175; РИБ. Т.2. СПб., 1875. № 157. Стб.539-542.

[120] Черкасова М.С. Институт поповских старост на севере России (источниковедческие аспекты) // Исследования по источниковедению истории России. Сб. ст. к 90-летию проф. И.А. Булыгина. М., 2016. С.203.

[121] Акты юридические, или собрание старинных форм делопроизводства. СПБ., 1838. № 402-405. С. 424-426; АЮБ. Т.2. № 220-222. Стб. 642-652.

архиерейского благословения и перехожих грамот «от церквей к иной ходить» говорится в наказной памяти вологодского архиепископа Симона от 23 октября 1664 г. поповскому заказчику для объезда его заказа[122]. За нарушение предусматривался высокий штраф - 5 руб.[123] В устюжских перехожих была стандартная фраза «А церковным доходом, хлебным и денежным, и пашенною землею, и сенными покосы владеть ему, чем прежней поп/дьякон владел»[124].

В Приложении приведено 13 документов, из них более ранние, 1629-1650 гг. (№ 1-4, 6) – по Вологодской епархии, остальные (№ 5, 7-13) – по Устюжской десятине Ростовской митрополии 1650-1675 гг. Вологодские документы – это челобитные священников архиепископу Варламу II, в некоторых (например, в № 4) имеются сведения об их служебной биографии, в других (№ 3) – указание на мирской выбор попа, предшествовавший получению им перехожей отпускной грамоты от архиерея. Остальные документы относятся к переходам попов и причетников городских и соборных церквей Сольвычегодска, подчинявшихся администрации Ростовского митрополита Ионы. Здесь интересны указания на низовые институты управления – поповских старост и десятских попов (№ 5, 9-11, 13), приказных людей митрополита на Устюге - архимандритов Введенского монастыря Сергия и Иосифа, скреплявших перехожие памяти своими печатям. На некоторых старых памятях есть подтвердительные записи архиерейского казначея, иеромонаха Павла Хозова от 13 мая 1690 г., оформившего новые «благословенные перехожие памяти» (№ 12, 13). Они потребовались в связи с образованием в 1682 г. новой епархии – Великоустюжской и Тотемской. Размер перехожих пошлин в 1660-1670-е гг. составлял 5 алт. 2 ден. (16 коп.), а к 1681 г. – 25 коп.[125] В Петровское время он

[122] Суворов И. Сборник актов Северного края XVII-XVIII вв. Вологда, 1925. С.187-190.

[123] ГАВО. Ф.1260. Оп.1. № 2361, 2362

[124] ГАВО. Ф.1260. Оп.3. № 282. Стб.11.

[125] Черкасова М.С. К изучению дело- и судопроизводства в Ростовской

значительно возрос – до 75 коп.[126]

Приложение
Перехожие-отпускные грамоты/памяти и челобитные об их выдаче.

№ 1
1629 г. сентября 14. – Челобитная безместного попа Емельяна вологодскому архиеп. Варламу о выдаче перехожей грамоты на служение в Покровской церкви села Пучка в вотчине Спасо-Каменного монастыря.

Государю преосвященному Варламу, архиепископу Вологодскому и Великопермскому, бьет челом нищий государев и твой богомолец безмесной поп Емельянище. Государь преосвященный Варлам, архиепископ Вологоцкой и Великопермской, пожалуй меня, государева и своего нищего богомолца, благослови, государь, мне Каменного монастыря в вотчину в село на Пучку ко храму Покрову Святей Богородицы и к Ивану Богослову служить, вели мне свою святителскую перехожую дать.

Государь, смилуйся

(л.1об.) *Другим почерком:* 138 сентября в 14 де[нь] дана перехожая грамота.

ГАВО. Ф.1260. Оп.1. № 140.Л.1-об.

№ 2
Не ранее 1629 г. ноября 11. – Челобитная попа И. Иванова вологодскому архиеп. Варламу о выдаче перехожей-отпускной грамоты на служение в различных епархиях.

митрополии XVII в. // История и культура Ростовской земли. 2007. Ростов, 2008. С/110-111.

[126] ГАВО. Ф.1260. Оп.3. № 548. Л.2.

(л.2) Государю преосвященному архиепископу Варламу, Вологодскому и Великопермскому, бьет челом и плачетцо сирота твой, государев, поп Иванище Иванов. Государь преосвященный архиепископ Варлам, Вологодцкий и Великопермский, смилуйся и пожалуй, дай, государь мне перехожую, чтобы мне было невозбранно служить в патриарше и в митрополье и в архиепископье без вашего бы ведома служить, где ни перейду. Государь преосвященный Варлам, архиепископ Вологодский и Великопермский, смилуйся пожалуй.

(л.2об.) *Другим почерком:* 138 ноября в 11 де[нь] дана отпускная грамота.

ГАВО. Ф.1260. Оп.1. № 140.Л.2-об.

№ 3

1630 г. августа 28. – Челобитная попа Евфимия вологодскому архиеп. Варламу о выдаче перехожей грамоты на служение в церкви вмчк.Георгия в Рубежскую волость.

(л.8) Государю преосвященному Варламу, архиепископу Вологодцкому и Великопермскому, бьет челом нищей царьской и твой богомолец поп Еуфимей. Смилуйся, государь, преосвященный Варлам, архиепископ Вологодцкий и Великопермский, пожалуй меня, нищего своего богомолца, благослови, государь, вели дать перехожую в Рубежскую волость к страстотерптцу Георгию перейти, в попех послужити. А крестьяне, государь, тое Рубежские волости мне выбор дали.

Государь смилуйся пожалуй.

(л.8об.) Другим почерком:138 августа 28 де[нь] по сей челобитной дана перехожая грамота.

ГАВО. Ф.1260. Оп.1. № 140.Л.8-об.

№ 4

Не ранее 1630 г. июля 15. – Челобитная попа Стефана вологодскому архиеп. Варламу о выдаче перехожей грамоты на служение в церкви св. Андрея Первозванного в пригородном с. Фрязинове, вотчине Г.И. Морозова.

(л.1) Государю преосвященному Варламу, архиепископу Вологодскому и Великопермскому, биет челом нищей царьской богомолец и твой, святителской, Стефанище. Служил есми, государь, преж сего, из Вологодцкого уезда вышетчи, в Тотемском уезде в Царевской волости у Воскресения Христова да у Рожества Пречистой Богородицы. И от того, государь, от великие немера и тесноты ныне порядился по твоему святителскому благословению здесь на Вологде у Глеба Ивановича Морозова в его вотчину в село во Фрязиново служить у церкви престола Рожества Иоанна Предтечи да святого верховного апостола Андрея Первозванного.

Государь преосвященный Варлам, архиепископ Вологодской и Великопермской, пожалуй меня, нищего царского богомолца и своего, святителского, вели, государь, мне дать перехожую, чтобы мне по твоему святителскому благословению служить тут безпенно.

Государь, смилуйся пожалуй.

(л.1об.) *Другим почерком:* 138 июля в 15 де[нь] по сей челобитной дана перехожая грамота.

ГАВО. Ф.1260. Оп.1. № 158. Л.1-об.

№ 5

1650 г. января 24. – Память поповского старосты Максима о взятии с попа И.Исакова перехожей пошлины.

158-го году генваря в 24 де[нь] память Соли Вычегодцкой поповского старосты борисоглебского попа Максима. Дал

сию перехожую память соборныя церкви Благовещения Пресвятыя Богородицы попу Ивану Исакову. Взял митрополичья перехожие пошлины пять алтын две денги.

Память писал поповской староста борисоглебской поп Максим.

ГАВО. Ф.1260. Оп.1. № 310.Л.116.

№ 6

1650 г. декабря. – Отпускная грамота вологодского архиеп. Маркела черному священнику Иякову на переход из Спасо-Каменного в звенигородский Савво-Сторожевский монастырь в Патриаршую область.

Божиею милостию смирены преосвященный Маркел, архиепископ богоспасаемых градов Вологды и Великия Перми по благодати Господа Бога и Спаса нашего Исуса Христа даной нам от Пресвятого и Живоначалного Духа, в нынешнем во 159-м году декабря в де[нь] по государеву цареву и великого господина и отца нашего государя святейшего Иосифа, патриарха Московского и всея Русии, благословил есмь и отпустил из своей архиепископии в Патриаршу область Спаса Каменного монастыря постриженника чернова попа Иякова в Звенигородской уезд во обитель преподобного отца нашего Савы в Сторожевский монастырь. Он же по благословению нашего смирения священническая во святой Божии церкви действует и божественную литоргию служит невозбранно по своей ставленой и благословенной грамоте. А о недоумеваемых вещех докладывает великого господина отца нашего святейшего Иосифа, патриарха Московского и всея Руси. И да не преходит от церкви к церкви без благословения великого господина, отца нашего государя святейшего Иосифа, патриарха Московского и всея Русии. Аще ли и предет не явяся, и он священническая во святей Божии церкви

да не действует и божественная литоргии да не служит. И сего ради дана ему бысть сия благословенная отпускная грамота на управление его.

Писан на.... (*далее текст обрывается*).

ГАВО. Ф.1260. Оп.1. № 876.

№ 7

1675 г. декабря 1. – Перехожая память введенского архимандрита Сергия, выданная воскресенскому попу Я. Семенову.

(л.110) 184-го году декабря в 1 де[нь] по указу великого господина преосвященного Ионы, митрополита Ростовского и Ярославского, Соли Вычеготцкой воскресенской поп Ияков Симеонов платил его митрополич духовых дел приказному Соли Вычеготцкой Введенского монастыря архимандриту Сергию перехожих пошлин пять алтын две денги.

К сей перехожей памяти митрополич дел приказной Соли Вычеготцкой Введенского монастыря архимандрит Сергий печать свою приложил.

(л.110об.) Другим почерком: Староста ильинской поп Иван Никитин руку приложил.

ГАВО. Ф.1260. Оп.3. № 310.Л.110-об. Подлинник. Приложена черновосковая печать.

№ 8

1676 г. февраля 20. – Перехожая память, выданная по приказу Ростовского митрополита Ионы, введенским архимандритом Сергием сретенскому попу Б. Фалалееву.

184 году февраля в 20 де[нь] по указу великого господина преосвященного Ионы митрополита Ростовского и Ярославского, митрополич дел приказной Соли Вычеготцкой Вве-

денского монастыря архимандрит Сергий принял в митрополич казну перехожих пошлин у стретенского попа у Бориса Фалилеева попа пять алтын две денги.

К сей перехожей памяти митрополич дел приказной Соли Вычеготцкой Введенского монастыря архимандрит Сергий печать свою приложил.

Приложена черновосковая печать диаметром 1,8 х 1,5 см

ГАВО. Ф.1260. Оп.3. № 282. Л.5. Подлинник

№ 9

1676 г. февраля 20. – Перехожая память, выданная по указу Ростовского митрополита Ионы введенским архимандритом Сергием благовещенскому попу П.Стефанову.

(л.117) 184 году февраля в 20 де[нь] по указу великого господина преосвященного Ионы, митрополита Ростовского и Ярославского, митрополич дел приказной Соли Вычегодцкой Введенского монастыря архимандрит Сергий принял в митрополич казну перехожих пошлин соборной церкви у благовещенского попа у Петра Стефанова пять алтын две денги.

К сей перехожей памяти митрополич дел приказной Соли Вычегодцкой Введенского монастыря архимандрит Сергий печать свою приложил.

Приложена черновосковая печать.

(л.117об.) *Другим почерком*: Староста ильинской поп Иван Никитин руку приложил.

Десяцкой соборной дьякон Петр Трифонов руку приложил.

ГАВО. Ф.1260. Оп.3. № 310.Л.117-об. Подлинник.

№ 10

1676 г. марта 8. – Перехожая память, выданная по указу Ростовского митрополита Ионы введенским архимандритом Сергием покровскому попу П.Кирилову.

(л.106) 184-го году марта в 8 де[нь] по указу великого господина преосвященного Ионы, митрополита Ростовского и Ярославского, митрополич дел приказной Соли Вычеготцкой Введенского монастыря архимандрит Сергий взял в митрополич казну перехожих пошлин у Соли на посаде у покровского попа Пагкратия[127] Кирилова пять алтын две денги.

К сей перехожей памяти митрополич дел приказной Соли Вычеготцкой Введенского монастыря архимандрит Сергий печать свою приложил.

(л.106об.) *Разным почерком:* поповской староста Никифор Григорьев руку приложил.

Десяцькой соборной церкви диякон Федор Мефодиев руку приложил.

ГАВО. Ф.1260. Оп.3. № 310. Л.106-об. Подлинник.

№ 11

1676 г. апреля 7. – Перехожая память, выданная по указу Ростовского митрополита Ионы, введенским архимандритом Иосифа воскресенскому попу Л.Дементьеву.

(л.113) 184-го году апреля в 7 де[нь] по указу великого господина преосвященного Ионы митрополита Ростовского и Ярославского, Соли Вычеготцкой воскресенской поп Лука Дементьев платил в митрополич казну перехожих пошлин пять алтын две денги.

К сей перехожей памяти митрополич дел приказной Соли Вычегоцкой Введенского монастыря архимандрит Иосиф печать свою приложил.

Приложена черновосковая печать с надписью: печать Введенского монастыря архимандрита Иосифа.

(л.113об) *Другим почерком:* Староста поповский борисоглебский поп Никифор Григорьев руку приложил.

Другим почерком: Десяцкой соборной церкви диякон Федор Мефодиев руку приложил.

---

[127] *Так в ркп.*

ГАВО. Ф.1260. Оп.3. № 310. Л.113-об. Подлинник.

№ 12

1677 г. марта – Перехожая память, выданная по указу митрополита Ростовского Ионы, введенским архимандритом Иосифом благовещенскому пономарю Г. Стефанову с подтвердительной приписью 1690 г. мая 13.

(л.121) 185 марта в де[нь] по указу великого господина преосвященного Ионы митрополита Ростовского и Ярославского и по грамоте за приписью дьяка Иосифа Ларионова митрополич дел приказной Соли Вычеготцкой Введенского монастыря архимандрит Иосиф принял в митрополич казну перехожих пошлин у соборного благовещенского пономаря у Григорья Стефанова пять алтын две денги.

К сей перехожей памяти митрополич дел приказной Соли Вычеготцкой Введенского монастыря архимандрит Иосиф печать свою приложил.

Надпись: печать Введенского монастыря архимандрита Иосифа.

(л.121об.) Выборной поповской староста борисоглебской поп Никифор Григорьев руку приложил.

(л.122) 198-го мая в 13 де[нь] против сего вышеписанного челобитья прежние памяти дана новоявленная память Соли Вычеготцкой соборному пономарю Гришке Степанову. Припись позади тоя памяти казначея иеромонаха Павла.

ГАВО. Ф.1260. Оп.3. № 310. Л.121-122.

№ 13

1678 г. февраля. – Перехожая память, выданная по указу Ростовского митрополита Ионы введенским архимандритом Иосифом соборному попу Аф. Семенову с подтвердительной приписью 1690 г. мая 13.

(л.118) 186-го году февраля в де[нь] по указу великого гос-

подина преосвященного Ионы, митрополита Ростовского и Ярославского, и по грамоте его митрополич дел приказной Соли Вычегодцкой Введенского монастыря архимандрит Иосиф принял в митрополич казну соборной церкви Благовещения Пресвятые Богородицы у попа Афонасия Семенова перехожих пошлин пять алтын две денги.

К сей памяти митрополич дел приказной Соли Вычегодцкой Введенского монастыря архимандрит Иосиф печать свою приложил.

(л.118об.) *Разным почеркам*: Выборной поповской староста успенской поп Василей Феодосиев.

Выборной поп десятцкой воскресенской диякон Петр Андреянов.

(л.119) 198-го мая в 13 де[нь] против сего челобитья и прежних памятей даны новые благословенные перехожие грамоты Соли Вычегодцкие соборной церкви ключарю Ивану Исакиеву да священнику Афонасию Семенову, да священнику Петру Стефанову.

Припись казначея иеромонаха Павла.

ГАВО. Ф.1260. Оп.3. № 310. Л.118-119.

Иеромонах Ферапонт (Широков)
Вологодская духовная семинария

Духовно-патриотическая деятельность воспитанников Вологодской духовной семинарии в годы Первой мировой войны

В годы Первой мировой войны многие духовные школы организовали духовно-патриотическую работу среди своих воспитанников. Вологодская духовная семинария с самых первых лет войны организовала и содержала лазарет для раненных солдат. В данной статье исследуется духовно-патриотическая деятельность воспитанников семинарии

в обозначенный период. Целью работы является изучение деятельности духовных школ в деле нравственного воспитания, на примере одной семинарии. При работе над статьей, был использован метод анализа исторических источников.

Ключевые слова: Вологодская духовная семинария, Первая мировая война, епархиальный лазарет, патриотическое воспитание.

Первая мировая война окончилась для России революционными событиями. Они произошли в тот момент, когда Российская империя набирала свое могущество и была способна не только отразить врага, но и размышлять о послевоенном устройстве Европы. Церковно-политической утопией, по мысли Церковного историка Лисового были мысли о восстановлении православия в Константинополе, которое будет жить и развиваться под эгидой России[128]. С самого начала войны, Церковь содействовала государству, укрепляла моральный дух армии. Епархиальные центры, оказавшиеся в тылу, всячески содействовали духовно-патриотическому воспитанию. Ректор Вологодской духовной семинарии протоиерей Николай Малиновский[129] в своем отчете в Синод за 1913-14 учебный год писал, что воспитательская часть в семинарии имела цель возрастить своих питомцев в духе любви и преданности Государю, Отечеству и народу русскому. «Воспитанники проявляли интерес к отдельным эпи-

[128] См.: Лисовой Н.Н. Русская Церковь и патриархаты Востока. Три церковно-политические утопии XX века// Религии мира. История и современность. 2002. С.142-219

[129] *Протоиерей Николай Малиновский (18 ноября 1861, село Рабанга, Вологодский уезд, Вологодская губерния — 28 января 1917) — священнослужитель, богослов. Автор учебников для духовных и светских учебных заведению по догматике и «Закону Божию». Ректор Вологодской духовной семинарии с 1906 по 1916 гг.*

зодам войны, военным действиям»[130]. Семинария активно подключилась к делу служения Родине. С самого начала войны стал производится сбор вещей и денег на теплое белье, праздничные подарки; оборудовали и в течении четырех месяцев содержали койку своего имени в лазарете местной городской организации, принимали участие в религиозно-нравственных и образовательных чтениях раненным местных лазаретов, в пении церковных служб, писании писем.

19 декабря 1914 года при семинарии был открыт епархиальный лазарет на 25-35 мест. «Желательное устройство подобного учреждения при семинарии особенно в эти тяжелые дни, которое переживает наше отечество, вне всякого сомнения. Помимо того, что несколько родных нам героев найдут покой и внимательный за собою уход, оно даст еще возможность и воспитанникам семинарии проявить на самом деле свое юношеское стремление послужить хоть чем-либо тем, которые кровь свою проливают за наше благополучие»[131], - писали в «Вологодских епархиальных ведомостях». В устройстве лазарета деятельное участие приняли священнослужители епархии, преподаватели семинарии, а также педагоги и воспитанницы женского епархиального училища.

За свое служение семинаристы получали благодарности. Содержался лазарет за счет средств, которые по благословению епископа Вологодского Александра (Трапицына) поступали в Консисторию, в специально определенный для этого Комитет от духовенства. Кроме того, корпорации духовных учебный заведений города[132] постановили отчислять определенный процент со своего жалования в течении всего вре-

---

[130] Отчеты за 1914-15 уч. год Вологодской духовной семинарии. РГИА. Ф. 802. О. 15. Д. 1109. Л.28

[131] Вологодские епархиальные ведомости № 24 декабрь 1914 г. С. 461

[132] На тот момент в городе действовала семинария, духовное училище и епархиальное женское училище.

мени функционирования лазарета. Тем не менее, в виду тяжелого материального положения, содержать лазарет было затруднительно. Комитет принял решение обратиться с приглашением принять посильное участие ко всем прочим духовным учебным заведениям епархии и учащимся в церковно-приходские школы. В семинарии состоялся патриотический концерт-вечер, на котором исполнялась музыка Чайковского, Глинки, Кастальского, а также прозвучали баллады и стихи. Вечер завершился общим пением гимна «Боже, Царя храни». Концерт собрал на нужды лазарета 337 рублей 23 коп.[133]

Раненные солдаты, пребывавшие на лечении в лазарете при семинарии, написали письмо епископу Александру, которое по их просьбе было опубликовано в «Вологодских епархиальных ведомостях». В нем они благодарили епископа за оказанное гостеприимство: «на вокзале был оказан радушный прием инспектором семинарии, отцом экономом и двумя воспитанниками. Прежде чем отправиться в назначенный лазарет, нас напоили чаем, затем уже на извозчиках были отправлены до лазарета. <...> Это теплое, светлое и хорошо оборудованное помещение. <...> Все время заметно старание всех, находящихся при лазарете, чтобы мы не скучали. Особенно это заметно со стороны инспектора семинарии, этого добродушного и умеющего сказать слово с простым мужичком. <...> Воспитанники не ленятся нас посещать, за что им большое русское спасибо. <...> Но что всего лучше, то это посещение храма, который за несколько шагов от лазарета. Приходишь в церковь, становишься в особо отведенное место впереди и под звуки стройного пения невольно чувствуешь потребность молиться...»[134]. Солдаты

---

[133] Отчеты за 1914-15 уч. год Вологодской духовной семинарии. РГИА. Ф. 802. О. 15. Д. 1109. Л. 30

[134] Вологодские епархиальные ведомости № 2 январь 1915 г. С. 31-32

благодарили епископа Александра за заботу, со стороны медицинского персонала и воспитанников семинарии.

Также с благословения епископа Александра, устраивались патриотические шествия. Преосвященный Александр совершил 2 ноября 1914 года литургию в Спасовсеградском соборе, а после литургии и благодарственного молебна по случаю отбития от Варшавы германских полчишь, воспитанники семинарии выслушали на площади перед собором патриотическую речь инспектора, пропели «Боже, Царя храни», а также проиграли гимны союзных государств. Затем с пением «Боже, Царя храни», «Спаси Господи люди твоя» и «Братья славяне», что чередовалось с исполнением оркестром гимнов, с национальными флагами и флагами союзных государств возвратились в семинарию[135].

Преподаватели семинарии пополнили ряды вооруженных сил Российской империи. Так, в своем отчете, ректор семинарии отметил, что гимнастика в 1913-14 учебном году не преподавалась, так как преподаватель капитан 198 пехотного полка Н.А. Фрибес находился в действующей армии и заменителей ему не нашлось[136].

В своем отчете в Синод за 1914 год правящий архиерей Вологодской епархии епископ Александр отметил, что война сблизила духовенство с паствой. Духовенство встало во главе приходских учреждений по оказанию помощи больным и раненным солдатам и их семьям. Священнослужители подавали личный пример в этом священном деле. Их личные пожертвования «направлялись на содержание коек для раненных и больных воинов в лазаретах Вологодской Общины Красного Креста, а затем и в епархиальном лазарете при Вологодской духовной семинарии. Направление пожертвова-

---

[135] Отчеты за 1914-15 уч. год Вологодской духовной семинарии. РГИА. Ф. 802. О. 15. Д. 1109. Л. 30

[136] См.: там же.

ний дано было собранием Вологодского городского духовенства, состоявшемся 10 августа 1914 года»[137].

1 марта 1915 года по благословению епископа Александра было открыто отделение лазарета при Епархиальном женском училище на 20 мест. От правящего архиерея поступило пожертвование в размере ста рублей, пятьдесят из которых, согласно его воле, пошли на устройство мест в отделении лазарета. Всего за февраль 1915 года поступило 826 рублей 41 коп. и билетами[138] 100 рублей[139].

28 января 1916 года появился Указ Святейшего Синода за № 3 «О содействии со стороны духовенства и учащихся в церковных школах делу переписи беженцев»[140]. Для удовлетворения нужд беженцев было признано необходимым «призвать к делу регистрации осевших беженцев <...> пастырей Церкви и учителей церковных школ»[141]. Епархиальным архиереям поручалось организовать работу священнослужителей, учащих и учащихся духовных школ в данном деле. В сентябре 1916 года Правление семинарии решает издать памятную «Записку», об участниках отечественной войны из числа бывших воспитанников семинарии. Также особое внимание было уделено увековечиванию памяти погибших воинов.

Условия жизни студентов в виду военного положения значительно ухудшились: в городе проживало несколько тысяч военнопленных, поэтому квартиры студентов были чрезвычайно бедны. Кроме того, ввиду сокращения по обстоятельствам военного времени финансовой сметы Святей-

---

[137] Отчет о состоянии Вологодской епархии. 1914 г. РГИА. Ф. 796. О. 442. Д. 2629. Л. 25

[138] В 1914 году была открыта Высочайшим разрешением благотворительная лотерея.

[139] См.: Вологодские епархиальные ведомости № 6 март 1915 г. С. 108

[140] См.: там же. С. 106

[141] Вологодские епархиальные ведомости № 5 март 1916 г. С. 47

шего Синода, из Государственного казначейства не было отпущено средств на содержание параллельного отделения VI класса семинарии, поэтому правление семинарии в 1915 году просило ассигнование средств из епархиального бюджета[142]. Необходимость в параллельном классе была обусловлена тем, что количество учащихся превышало число, установленное Уставом духовных семинарий. Кроме того, в виду того, что и здание духовного училища с 1915 года стало использоваться под лазарет, учебные занятия были перенесены в духовную семинарию, а выпускные и приемные экзамены в помещение женского епархиального училища. «Помещение училища в чужом здании вместе с великовозрастными воспитанниками, при сокращенных сорокаминутных уроках, а общежитие в тесном и неблагоустроенном доме не могло не отразиться неблагоприятно в учебном и воспитательном отношениях в минувшем учебном году»[143], - сообщал смотритель духовного училища Василий Лебедев. «В силу неблагоприятно сложившихся обстоятельств, Правление училища, с разрешения Его Преосвященства, вынуждено в будущем учебном году временно закрыть общежитие при Вологодском духовном училище»[144].

В августе 1916 года в виду тяжелого экономического положения, на предстоящий учебный год было закрыто и общежитие при семинарии. Воспитанники семинарии, принятые на казенное содержание, отправлялись на содержание на частные квартиры, которые содержало Правление семинарии. Учебные занятия в 1916-17 учебном году начались с октября. В духовном училище было принято решение начать занятия с 1 сентября, в виду того, что «в сентябре меньше тре-

---

[142] См.: Вологодские епархиальные ведомости № 11 июнь 1915 г. С. 238

[143] Вологодские епархиальные ведомости № 11 июнь 1916 г. С.192

[144] Там же. С. 193.

буется топлива и освещения»[145]. Занятия проводились до 1 декабря, затем воспитанников отпустили домой до 15 января. Учебный год заканчивался 23 марта 1917 года, после чего учащиеся, успешно окончившие учебный год, переводились на следующий курс, а окончившие с неудовлетворительными показателями должны были пересдать экзамены после летних каникул. Выпускной определено было произвести после Пасхи[146].

Новый ректор семинарии, протоиерей Николай Кибардин, назначенный на это должность указом Синода в ноябре 1916 года, продолжил дело своего предшественника. Несмотря на тяжелое материальное положение, занятия в семинарии продолжались. «Почти за три года своего существования Епархиальный лазарет успешно выполнял свое назначение: в нем в разное время перебывало на лечении 633 человека больных и раненных воинов»[147]. Тем не менее, финансовые трудности увеличивались. «Стоимость содержания лазарета в виду не по дням, а по часам все возрастающего вздорожания на все, увеличивается со дня на день, а приток пожертвований на содержание лазарета все сокращается и сокращается...»[148], - рапортовал комитет по заведыванию лазаретом в августе 1917 года. Ввиду сокращения содержания и острой нехватки продуктов и вещей, возникала мысль о закрытии лазарета или сокращении в нем числа мест. Комитет обращался к духовенству епархии с просьбой подключить максимально возможные усилия для оказания помощи лазарету. Крайне тяжелым для воспитанников семинарии был 1917-1918 учебный год. По возвращении с летних каникул, семинария могла предоставить им «лишь голые стены, тюфяки и кровати, а об отоп-

[145] Вологодские епархиальные ведомости № 17 сентябрь 1916 г. С. 317

[146] См.: Вологодские епархиальные ведомости № 17 сентябрь 1916 г. С. 317

[147] Вологодские епархиальные ведомости №16 август 1917 г. С. 323

[148] Там же.

лении, освящении и питании ученики должны были позаботиться сами»[149]. Ученики и собравшийся в Вологде «Союз педагогов духовной школы» каждый от своего имени обратились с воззванием к монастырям и духовенству епархии, в котором просили оказать помощь духовной школе. Некоторые монастыри откликнулись на призыв, поступили пожертвования от Свято-Духова монастыря, Спасо-Прилуцкого монастыря, Спас-Суморина монастыря и Заоникиевой пустыни. Попечительство о бедных воспитанников Вологодской семинарии заботилось о материальном довольстве учеников и на регулярных собраниях обсуждало их нужды. Учащимся оказывалась не только помощь в виде денежных средств, но и в виде продуктов и вещей. Среди попечителей семинарии были и ее выпускники. Так, например, денежную помощь оказывал профессор Петроградской духовной академии Николай Никанорович Глубоковский[150,151].

Несмотря на всестороннюю помощь, попечительство семинарии констатировало, что имеющихся средств недостаточно. «Если в прежние годы до настоящей войны, правление, расходуя почти целиком наличные средства попечительства, должно было много прошений о вспомоществовании оставлять без удовлетворения, то в истекшем учебном году <...> значение той суммы, которую попечительство расходует ежегодно на воспитанников понизилось по крайней мере в три раза»[152]. Кроме того, в виду трудного экономического положения в стране, являющегося следствием продолжительной войны и революции, многие воспитан-

---

[149] Вологодские епархиальные ведомости №21-22 ноябрь 1917 г. С. 381

[150] *Глубоковский Николай Никанорович (1863 - 1937), профессор, доктор богословия, библеист, патролог, историк Церкви. Выпускник Вологодской семинарии 1884 г.*

[151] См.: Вологодские епархиальные ведомости №21-22 ноябрь 1917 г. С. 385

[152] Там же. С. 387-388

ники, которые раньше могли содержаться за свои средства, стали обращаться за материальной помощью.

В 1918 году семинария, духовное училище и епархиальное женское училище были закрыты. Руководство, преподаватели и воспитанники семинарии, несмотря на трудное материальное положение, до последних дней существования семинарии содержали лазарет, в котором не только лечили раненных солдат, но и поддерживали в них духовно-патриотический дух. В последствии многие с благодарностью вспоминали труды преподавателей и воспитанников семинарии.

ББК 86.372 Т78
Труды Вологодской духовной семинарии: сборник. Выпуск 2. / отв. ред. Красиков А. Н. – Вологда, 2019.

ISBN 978-5-6043543-0-8
9 785604 354308

© Вологодская духовная семинария, 2019 г.